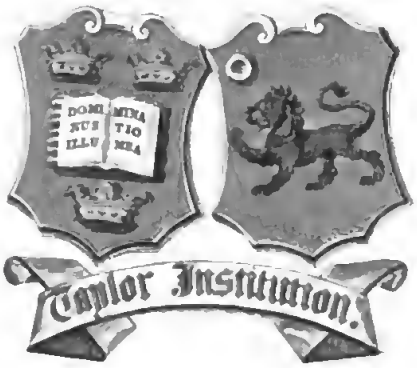
6. h. 5

REP. G 3



Room. 6 (C. 3)

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Fünfter Band.

Gemeinschaft bis Hermeneutik.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1856.

Digitized by Google

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

Digitized by Google

Gemeinſchaft (ethiſche) iſt zunächſt als Abſtraktum das Band, welches mehrere gleichartige Weſen zuſammenknüpft, dann conkret die auf dem Bewußtſeyn um ein gemeinſames (geiſtiges oder materielles) Gut beruhende, durch ein ſolches zuſammengehaltene Verbindung perſönlicher Individuen zum Zwecke der durch gemeinſame Thätigkeit zu erreichenden Erhaltung und Förderung dieſes Gutes. Die äußere Darſtellung einer ſolchen Gemeinſchaft iſt die Gemeine.

Nur bei perſönlichen Individuen kann überhaupt von einer Gemeinſchaft die Rede ſeyn; außerhalb des Kreiſes derſelben nur von einem Nebeneinanderſeyn oder höchſtens von einer auf Gleichartigkeit der Triebe beruhenden Geſelligkeit. Man wird den Thieren nie die Fähigkeit zuſprechen, Gemeinſchaft bilden zu können; dagegen iſt der Menſch von vorne herein zu derſelben geſchaffen, deren Karakter daher ein ſittlicher, ethiſcher iſt.

Das Bewußtſeyn um den gemeinſamen Beſitz eines Gutes oder um das gemeinſame Intereſſe in den Beſitz eines ſolchen zu gelangen, welches im Grunde eins und daſſelbe iſt, bildet eine Gemeinſchaft. Ihr Band iſt die gegenſeitige Liebe, welche aber durch die ihr in allen einzelnen Gliedern der Gemeinſchaft gemeinſame Richtung auf das Eine Gut ihre eigenthümliche Färbung und zugleich ihre Intenſivität erhält. Das Bewußtſeyn um die Gemeinſamkeit des Gutes und der um dieſes Gutes willen bei den einzelnen Gliedern mit gleicher Eigenthümlichkeit gefärbten und durch die Concentration auf das Eine Gut gleichartig gekräftigten gegenſeitigen Liebe ſchließt zugleich den gemeinſamen Genuß des der Gemeinſchaft zu Grunde liegenden Gutes in ſich. Der eigentliche Zweck der Gemeinſchaft iſt jedoch die durch gemeinſame Thätigkeit zu bewirkende Erhaltung oder Förderung dieſes Gutes. Solche Thätigkeit iſt, weil eine Thätigkeit perſönlicher Individuen, natürlich bei jedem derſelben eine verſchiedene; und zwar verſchieden nach der Eigenthümlichkeit der Gaben und Kräfte der Individuen, wie der Anregungen, unter welchen dieſelben ſich entwickelt haben. Aber dieſe verſchiedenen individuellen Begabungen und Entfaltungen ergänzen und unterſtützen ſich gegenſeitig in jener gemeinſamen Arbeit. Durch die geſteigerte gemeinſame Thätigkeit wächst zugleich die gegenſeitige und die auf das gemeinſame Gut gerichtete Liebe. Dies Band erſtarkt und macht die Gemeinſchaft zu einer immer innigeren — und weil die Thätigkeit ſich zum großen Theile auf die Entfernung aller fremdartigen, ſtörenden Elemente richtet — den Genuß aller Güter zu einem immer vollkommeneren.

Der Feind jeder Gemeinſchaft, welcher das Zuſtandekommen von vorne herein hindert, und wo er in einer ſchon geſchloſſenen ſich einſchleicht, dieſelbe ſtört, iſt der Egoismus, die ausſchließliche Beziehung des Einzelnen auf ſich ſelbſt. Dieſer duldet weder die Gemeinſamkeit eines Gutes — dieſes nimmt er allein für ſich in Anſpruch — noch kennt er die gegenſeitige Liebe; und ſchließt endlich jede gemeinſame Thätigkeit aus, deren Zweck nicht die Förderung ſeines eignen Genuſſes oder Nutzens iſt.

Der höchſte Zweck für ein perſönliches Weſen iſt die Verwirklichung des höchſten Gutes, welche daher nur in der höchſten ſittlichen Gemeinſchaft erfolgen kann, welche alle andern unter ſich befaßt. Dieſe iſt das Reich Gottes (ſ. d. Art.). Die verſchiedenen Arten der Gemeinſchaft beſtimmen ſich nach der Beſchaffenheit des Gutes, auf Grund

deſſen ſie geſchloſſen werden, wornach die Eigenthümlichkeit des Liebesbandes und der gemeinſamen Thätigkeit je nach der Beſchaffenheit der Güter verſchieden iſt.

Wir unterſcheiden darnach zwei Hauptarten der Gemeinſchaft: je nachdem nämlich das gemeinſame Gut ein vorzugsweiſe geiſtiges oder materielles (der Sinnenwelt angehöriges) iſt, gehören die Gemeinſchaften vorzugsweiſe der geiſtigen oder natürlichen Seite des menſchlichen Lebens an. Wenn hier nicht ein unbedingter Gegenſatz aufgeſtellt, ſondern von einer vorzugsweiſen Zugehörigkeit zu der einen oder andern Seite des menſchlichen Lebens geredet wird, ſo geſchieht dies deshalb, weil ja der Menſch ſeinem Weſen nach geiſt-leibliche Perſönlichkeit iſt und keine dieſer beiden Seiten ganz ohne die andere ſich zu bethätigen im Stande iſt. Vorzugsweiſe auf die Seite des geiſtigen Lebens des Menſchen fällt die Gemeinſchaft der Heiligen (ſ. d. Art.); dagegen die Gemeinſchaften der Familie und des Staats, ſowie die einzelnen Corporationen und Vereine, welche innerhalb des Staats und unter deſſen Schutze ſich bilden, vornehmlich auf die Seite des natürlichen Lebens fallen.

Unter dieſen ſteht die Familie oben an. Hier iſt der Beſitz, auf Grund deſſen dieſe Gemeinſchaft beſteht, der von Gott gegebene Segen an geiſtigen ſowohl als materiellen Gütern. Das Band, welches die einzelnen Glieder zuſammenhält, iſt die eheliche Liebe, die gegenſeitige Pietät zwiſchen Aeltern und Kindern, die geſchwiſterliche und wenn wir die Familie weiter faſſen, die verwandtſchaftliche Liebe. Die gemeinſame, gegenſeitig ſich ergänzende und unterſtützende Thätigkeit richtet ſich auf die Erhaltung und Förderung des Familienbeſitzes, des geiſtigen ſowohl als des materiellen. — Die ſtaatliche Gemeinſchaft gründet ſich auf den gemeinſamen Beſitz des vaterländiſchen Bodens und des geſammten, jedem Volke eigenthümlichen Karakters, ſowie der jedem Bürger des Staats mit dem andern gemeinſamen Rechte. Die Vaterlandsliebe im umfaſſendſten Sinne des Worts hält dieſe Gemeinſchaft zuſammen und die Thätigkeit der einzelnen Staatsbürger richtet ſich auf die Vertheidigung und Aufrechthaltung der Ehre des Vaterlandes nach Außen und auf deſſen vollkommene Ausbildung nach Innen. — Auf rein geiſtigem Gebiet, wie die Gemeinſchaft der Heiligen, liegt die des Kulturgebiets, die Schule, ſowohl die des Wiſſens von der Univerſität bis zur Elementarſchule, als die der Kunſt, deren Material der bildſame Geiſt als Talent und Genie iſt, deren beſeelende Kraft die Ideen des Wahren, Schönen und Erhabenen. Hier ſind beſonders die Ethiken von Fries, Schleiermacher und Rothe zu vergleichen.

Der oben aufgeſtellte Begriff der Gemeinſchaft läßt ſich auch in gleicher Weiſe konkret anwenden auf jede andere Art derſelben, ritterſchaftliche Corporationen, ſtädtiſche Gemeinen, Zünfte, freie Vereine u. ſ. w. Pelt.

Gemeinſchaft der Güter, ſ. Communismus.

Gemeinſchaft der Heiligen eine auf den Glauben an den heiligen Geiſt gegründete, im dritten Artikel des apoſtoliſchen Symbolums enthaltene und dadurch für die Symbolik bedeutend gewordene Bezeichnung der chriſtl. Kirche. Der Ausdruck *κοινωνία τῶν ἁγίων*, communio sanctorum, iſt nicht aus einer einzelnen Bibelſtelle genommen, doch dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch gemäß, wornach es die Gemeinſchaft, nicht die Gemeinde der Heiligen, d. i. derer, welche in Chriſto geheiligt ſind und deren endliche Beſtimmung vollkommene Heiligkeit iſt, bezeichnet (Apg. 2, 42. Gal. 2, 9. 1 Joh. 1, 3. 7., wo die Vulgata societas hat *Rufin.*, Expos. in Symb. n. 36). Das Band iſt die *κοινωνία τῆς πίστεως* (Philem. 6.) *εἰς τὸν κύριον καὶ πάντας ἁγίους* (V. 5.), woraus die *κοινωνία τοῦ χριστοῦ* (1 Kor. 1, 9.) erwächst; alſo nicht zunächſt die Gemeinſchaft der Sakramente, wie Manche erklärt haben, welche dadurch eine Beziehung auf dieſelben in das Bekenntniß bringen wollten.

In der Augsburgiſchen Confeſſion heißt dieſelbe congregatio sanctorum (a. 7.) et credentium (a. 8.) und zwar proprie und bildet den Gattungsbegriff in der Definition der Kirche, welche in der Apologie wider die Angriffe der Gegner ſo gerechtfertigt wird; daß die Kirche ſey *principaliter* societas fidei et spiritus sancti in cordibus (IV. p. 144,

5 ed. Hase), daher ſie auch heilig heiße. Die Bezeichnung communio sanctorum ſcheine hinzugefügt, ut exponeretur, quid significet Ecclesia, nempe congregationem sanctorum, qui habent inter se sociotatem ejusdem Evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat (p. 145, 8). Es ſoll damit der Aeußerlichkeit der Römiſchen Kirche gegenüber die Innerlichkeit der Kirche Chriſti, welche doch äußerlich auch die Böſen in ſich begreife, betont werden, die ſich in der triumphirenden Kirche vollende. Eine Gemeinſchaft der Heiligen iſt die Kirche, ſofern ſie der myſtiſche Leib Chriſti iſt (1 Kor. 12, 27. Epheſ. 1, 23; 4, 16. Kol. 1, 18 u. a. St.), deſſen Glieder durch den heil. Geiſt regiert werden (Röm. 8, 9. 14—17. 1. Kor. 12, 13.). Zur communio sanctorum rechnen wir daher alle vere credentes ac justi sparsi per totum orbem; der Begriff geht weiter, als der der electio, weil ja die Gläubigen wieder abfallen können. Aehnlich in den reformirten Symbolen, doch in Verbindung mit der Prädeſtinationslehre (C. Helv. I, c. 17. III, c. 5. Scotica a. 16.); hier heißt ſie unter Andern sancta omnium sanctorum collatio (Helv. II, 14. Gal. c. 27. Cat. Genev. ed. Augusti p. 481. Cat. Heidelb. qu. 55). Wenn in der Schweiz das Symbol bisweilen lautet: eine heilige chriſtliche Kirche, die da iſt die Gemeinſchaft der Heiligen (Thierſch, Kathol. u. Proteſt. I, S. 37 Anm.) ſo darf man dieſe Deutung nicht als eine ſpecifiſch-reformirte anſehen, da Luther ja ganz ähnlich ſpricht (gr. Katechismus Hase p. 498, 47 ebenſo im gleich authentiſchen deutſchen Texte).

Luther mißbilligt im großen Katechismus (a. a. O.) die Ueberſetzung durch Gemeinſchaft der Heiligen, wofür er will: eine heilige Chriſtenheit oder Gemeine der Heiligen (S. 499, 49). Doch iſt mit Recht die abſtrakte Bezeichnung im Symbol als Gegenſtand des Glaubens beibehalten worden, da die conkrete Bezeichnung in den Worten: eine heilige allgemeine Kirche bereits vorangegangen war. Luther ſelbſt erklärt ja, auf das innere Band hinweiſend, den Zuſatz ſo: »Ich glaube, daß da ſey ein heiliges Häufflin und Gemeine auf Erden eiteler Heiliger unter Einem Haupte Chriſto durch den heiligen Geiſt zuſammenberufen in Einem Glauben, Sinne und Verſtand mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung.« Das iſt aber nirgends äußerlich auf Erden zu finden; es iſt nur die Idee und produktive Kraft der Gemeinſchaft der Glieder unter Chriſto als dem Haupte.

Die römiſche Kirche konnte die communio sanctorum nie in ihrem wahren Sinne anerkennen, da ihr die Tradition das Band der Einheit der Kirche iſt. Der römiſche Katechismus ſagt, die Kirche ſey sancta, quod veluti corpus cum sancto capite Christo domino, totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo spiritus sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur (I. 10. ed. Streitwolf I. p. 203). In der Ueberſchrift des 10. Kap. wird die communio ss. in Parentheſe der ecclesia catholica als Wechſelbegriff beigefügt (p. 192). Auch wird (qu. 2 p. 194) Auguſtins Ausſpruch herbeigezogen, die Kirche ſey populus fidelis per universum orbem dispersus; ſie iſt wie ein Haus, in qua est bonorum omnium spiritualium communio (qu. 4. p. 195). Dann wird allerdings in qu. 20. (p. 207—10) ausdrücklich von der communio sanctorum gehandelt, aber für nichts anders dargelegt, als daß ſie eine sacramentorum communio und darin die Theilnahme am Glücke des Chriſten ſey.

Den Katholiken, welchen die Kirche als »die ſichtbare geordnete Vereinigung aller derer, die an Chriſtum glauben, zur Wiedererlangung der Seligkeit auf dem von Chriſtus gewieſenen Wege« vorzugsweiſe Anſtalt, nicht »eine wahrhaft von Innen heraus ſich geſtaltende und aufbauende Gemeinſchaft iſt« (A. H. Baier, Symbolik I, 1. S. 162), war die Innerlichkeit und Geiſtigkeit der proteſtantiſchen Kirche beſonders anſtößig, der ſie es trotz der fortgeſetzten Verſicherungen nicht glauben wollten, daß ihnen die Kirche auf Erden auch aus Guten und Böſen gemiſcht ſey nach des Herrn Ausſpruch, weil ſie ihnen nicht ſo äußerlich greifbar und ſichtbar iſt wie der römiſche oder venetianiſche Staat (Bellarmin). Es iſt übrigens der katholiſchen Wiſſenſchaft bisher ſo wenig wie der proteſtantiſchen gelungen, in einem feſt beſtimmten, ſcharf abgegrenzten Begriffe von

der Kirche der communio sanctorum ihre ſichere Stelle anzuweiſen. Entſchieden muß letztere dagegen proteſtiren mit dem Rationalismus die Gemeinſchaft der Heiligen in »das Ideal eines Vereins freier vernünftiger Weſen zur Vermittlung einer durch religiöſe Erleuchtung und Tugend bedingten irdiſchen und himmliſchen Glückſeligkeit« oder gar einer unſichtbaren Gemeinſchaft aller Guten unter allen Völkern und zu allen Zeiten in allen Religionen (mit Mißverſtand von Apg. 10, 34. 35. losgeriſſen von V. 36—43) zu verflüchtigen. Vgl. C. J. Nitzſch, e. proteſt. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers. Hamburg 1835. 5. Art., beſ. S. 222. Pelt.

Gemiſchte Ehe, ſ. Ehe.

Genehmigung, landesherrliche, ſ. Placet.

General eines geiſtl. Ordens, ſ. Orden.

Generalabſolution, ſ. Schlüſſelgewalt.

Generalſuperintendent, ſ. Superintendent.

General-Vicar (vicarius, officialis generalis) iſt der vom Biſchofe zur Verwaltung der ihm zuſtehenden Jurisdiktion beſtellte geiſtliche Gehülfe. Da die Biſchöfe nicht im Stande ſind, perſönlich alle ihnen obliegenden Pflichten zu verwalten, nahmen ſie ſchon frühzeitig beſondere Gehülfen an (ſ. d. Art. Archidiakonus, Biſchof, Capitel, Coadjutor u. a.). Für die äußere Verwaltung, die Jurisdiction im weitern Sinne, waren dies die Archidiakonen. Da dieſe aber bald zu einer großen Unabhängigkeit vom Biſchofe gelangten, ſuchte derſelbe ſie zu beſeitigen und dies geſchah ſeit dem 13. Jahrhundert durch Beſtellung von Vicaren, Officialen. Für die einzelnen außerhalb des biſchöflichen Sitzes (foras sedem episcopalem) befindlichen Diſtrikte wurden vicarii foranei (ſ. Gl. zum c. 1. de officio ordinarii in VI. [I. 76] s. v. foraneus) angeordnet, um als biſchöfliche Delegaten zu fungiren, ihnen übergeordnet und als eigentlicher Vertreter des Biſchofs ſelbſt wurde aber ein *vicarius generalis, principalis, in spiritualibus* (im Gegenſatzes des nur für das Kirchengut beſtellten oeconomus in temporalibus) angenommen (ſ. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis I. 2.). Beide Arten von Vicaren haben ſich als dauernde Einrichtung in der Kirche erhalten.

Der General-Vicar wird freiwillig vom Biſchofe beſtellt oder, wenn dies ungeachtet des Bedürfniſſes nicht geſchieht, vom apoſtoliſchen Stuhle beigeordnet (*Ferraris*, biblioth. can. s. v. Vicarius generalis Art. I. nro. 6. 7.). Fähig zur Verwaltung der Stelle iſt jeder Kleriker, welcher 25 Jahr alt iſt und die erforderlichen Kenntniſſe des kanoniſchen Rechts beſitzt, daher in der Regel derſelbe Doktor oder Licentiat des kanoniſchen Rechts ſeyn ſoll (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 16. de reform.). Gewöhnlich nimmt der Biſchof dazu ein Mitglied ſeines Capitels, doch nicht den Poenitentiarius (Ferraris, a. a. O. Art. I. no. 36) auch keinen, der cura animarum hat (ſ. Entſcheidung der Congreg. Trid. von 1685 in Richters Ausgabe des Tridentin. zur sess. XXIV. cap. 12. de reform. nro. 31 pag. 354). Der Geſchäftskreis des General-Vicars wird durch eine beſondere Inſtruktion des Biſchofs beſtimmt. In der Regel wird er dadurch ad universitatem causarum beſtellt, wozu nach gemeinem Rechte alle diejenigen Akte der biſchöflichen Jurisdiction gehören, zu deren Verwaltung nicht ein mandatum speciale erforderlich iſt (c. 3. de officio vicarii in VI°. [I. 13.] c. 5. de procuratoribus in VI°. [I. 19.] c. 81. de regulis juris in VI°. [V. 12.]). Hiernach gebührt dem General-Vicar, falls er etwa den ordo episcopi beſitzt, nicht die Ausübung der jura ordinis des Biſchofs (ſ. Band I. S. 244), da er überhaupt nur in Bezug auf die Jurisdiction bevollmächtigt iſt. Hinſichtlich der jura jurisdictionis episcopalis ſelbſt kann er diejenigen nicht ausüben, welche auf päbſtlicher Delegation beruhen; ſodann diejenigen nicht, welche aus der lex dioecesana fließen (ſ. Band I. S. 245. Ferraris, a. a. O. Art. II. nro. 23. 24.); ebenſo wenig die wichtigeren Jurisdictionalia ſelbſt, wie namentlich in gröberen Strafſällen c. 2. de officio vicarii in VI°. (I. 13.), die Verleihung von Beneficien (c. 3. eod.), die Viſitation der Diöceſe (c. 6. de officio ordinarii in VI°. [I. 16.]), die Ertheilung der Dimiſſorialien zur Ordination, ausgenommen in Abweſenheit des Biſchofs (c. 3. pr. in fin. de temporibus ordin. in VI°. [I. 9.]),

die Dispenſation von der Irregularität und der Suspenſion vom ordo wegen eines geheimen Vergehens in foro conscientiae (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 6 de reform. „per vicarium ad id *specialiter* deputandum“). Dazu kommen nach der Doctrin und Praxis viele andere wichtigere Sachen. (Man vergl. deren ſpezielle Angabe bei Ferraris a. a. O. Art. II. nro. 19—83. *Benedict XIV.*, de synodo dioecesana lib. II. cap. VIII.). Unter den Kanoniſten iſt es ſehr beſtritten, ob die Jurisdiction des General-Vicars eine ordentliche oder delegirte ſey (ſ. über den Unterſchied d. A. Gerichtsbarkeit). Zwar beruht das Recht des Vicars auf dem biſchöflichen Mandate, dennoch iſt die Autorität des Vicars an das Amt als eine jurisdictio ordinaria geſetzlich geknüpft, ſo daß er in den ihm zuſtehenden Jurisdictionsfällen den Biſchof ganz repräſentirt, mit ihm daſſelbe Gericht bildet (idem auditorium utriusque — unum et idem consistorium sive auditorium censendum. c. 2. de consuetudine in VI°. [t. 4.] c. 3. de appellationibus in VI°. [tt. 15.]), daher auch die Appellation vom General-Vicar nicht an den Biſchof, ſondern an den geiſtlichen Obern deſſelben geht, während bei dem vicarius foraneus, als dem Inhaber einer bloß mandirten Jurisdiction, es ſich umgekehrt verhält. Daſſelbe gilt denn auch vom General-Vicar in den Fällen, in welchen er nicht kraft ſeiner allgemeinen Amtsinſtruktion ſondern nur vermöge beſondern Auftrags in einer einzelnen Sache handelt (vergl. Ferraris, a. a. O. Art. 41. nro. 41—43. und s. v. jurisdictio nro. 15 sq. *Gonzalez Tellez* zum c. 5. X. de officio vicarii I. 28.). Uebrigens kann auch nach der Entſcheidung des General-Vicars an den Biſchof eine Supplication gebracht werden. Außer mannigfachen Ehrenrechten (Ferraris a. a. O. Art. II. nro. 3 sq. 47 sq.) hat der General-Vicar Anſpruch auf eine Beſoldung (a. a. O. Art. II. nro. 15. 16.), welche ihm auch neuerdings beſonders zugeſichert iſt, wie im bayeriſchen Concordate Art. III, der Bulle de salute animarum für Preußen, Provida solersque für die oberrheiniſche Kirchenprovinz u. a. Das Amt des General-Vicars nimmt ein Ende, ſobald der Biſchof den Auftrag zurücknimmt (ſ. Gl. zum c. 2. Clem. de rescriptis: de officiali, quem episcopus ad nutum amovere potest), was jedoch nicht ohne dringende Urſachen geſchehen ſoll (Ferraris a. a. O. Art. III. nro. 29 sq.), oder ſobald die Amtsthätigkeit des Biſchofs ſelbſt aufhört, es ſey durch den Tod oder in anderer Weiſe (a. a. O. nro. 89 sq.), da der Vicar ja als Repräſentant des Biſchofs auch ganz und gar deſſen Schickſal theilt. Im Falle der Sedisvacanz tritt dann an ſeine Stelle der vom Capitel beſtellte Vicar (Capitular-Vicar). Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 16. de ref. Als ſolcher kann aber auch der bisherige General-Vicar fungiren, wenn er eine dazu geeignete Perſon, insbeſondere ſelbſt Mitglied des Capitels iſt (a. a. O. Art. IV. nro. 1 sq.).

Wegen des großen Umfangs der Geſchäfte oder der Diöceſe, oder wenn der Biſchof mehrere Diöceſen inne hat, beſtellt derſelbe ſich auch wohl mehrere General-Vicare (Ferraris, a. a. O. Art. I. nro. 8 sq.). So war es z. B. ſchon zeitig im Erzſtift Mainz (ſ. Dr. Wolf, hiſt. Abhandl. von den geiſtl. Commiſſarien im Erzſtift Mainz. Gött. 1797). Gewöhnlich ſteht aber nach der neuern Einrichtung der General-Vicar nicht allein, ſondern die ihm obliegenden Geſchäfte verwaltet ein Collegium (General-Vicariat), deſſen Präſes er iſt. Neben dieſem gibt es dann häufig noch ein beſonderes Officialat, Conſiſtorium u. ſ. w. Dieſe Behörden, deren Geſchäftskreis in den einzelnen Bisthümern in verſchiedener Weiſe begrenzt iſt, bilden zuſammen das Ordinariat.

Außer der bereits citirten Literatur ſ. m. noch Kober über den Urſprung und die rechtliche Stellung der Generalvicare, in der (Tübinger) theologiſchen Quartalſchrift von Kuhn u. A. 1853. Heft IV. S. 535—590. H. F. Jacobſon.

Geneſis, ſ. Pentateuch.

Geneſius. Unter dieſem Namen erzählte eine zuerſt von L. Surius (Vitae Sanct. ad diem XXV. Aug.), dann von Th. Ruinart (Acta Martyrum. Amstelod. 1713. fol. p. 269 sq.) und am beſten von W. Cuper in den Act. SS. Antverp. August. T. V. p. 122 sq. herausgegebene, übrigens ſelbſt von ſtreng katholiſchen Schriftſtellern (z. B. Fr. L. Stolberg, Geſch. der Religion Jeſu Chriſti. 9 Bd. S. 353) in ihrer Aecht-

heit bezweifelte Legende von einem auf wunderbare Weise zum Christenthume bekehrten Schauspieler in Rom. Bei einem auf Befehl des Kaisers Diocletian veranstalteten Possenspiel, das die Verhöhnung der Christen zum Zweck hatte, übernahm Genesius die Rolle eines kranken Taufkandidaten, und verlangte nach der Taufe, um als Christ zu sterben. Darauf erschienen zwei andere Schauspieler, der eine als Priester, der andere als Exorcist. Auf deren Frage, warum sie herbeirufen seyen, antwortete Genesius, aber nicht mehr mit Verstellung, sondern plötzlich von Gott erleuchtet mit aufrichtigem Herzen: »Weil ich verlange, die Gnade Christi zu empfangen, um dadurch wiedergeboren und von der Schmach meiner Sünden befreit zu werden.« Er ward im Wasser gebadet, mit einem weißen Gewand bekleidet, dann im Scherz von herbeieilenden Soldaten ergriffen und vor den Kaiser geführt. Aber wie sehr erstaunte der Kaiser mit allen Zuschauern, als nun Genesius in einer begeisterten Rede erklärte, daß es mit seiner Bekehrung voller Ernst sey, und Alle ermahnte, seinem Beispiele zu folgen. Genesius wurde nun auf Befehl des ergrimmten Kaisers zuerst gepeitscht, dann auf die Folterbank gespannt, und endlich, da er standhaft bei seinem Bekenntniß blieb, enthauptet. Er soll am 25. August des Jahres 290 n. Chr. den Märtyrertod gestorben seyn, an welchem Tage auch die Kirche sein Gedächtniß begeht. Da an dem genannten Tag und Jahr Diocletian gar nicht in Rom war, so liegt jedenfalls ein chronologischer Irrthum vor, weßwegen sich auch die Bollandisten damit begnügen, die außerordentliche Bekehrung des Genesius an das Ende des 3. oder in den Anfang des 4. Jahrhunderts zu verlegen.

Dr. Pressel.

Genezareth, See von. Das welthistorische und religiöse Interesse, welches dieser schöne Gebirgssee mit seinen Umgebungen als der hauptsächlichste Schauplatz der irdischen Wirksamkeit unseres Erlösers und als die Heimath mehrerer seiner Apostel gewiß bei jedem Christen in Anspruch nimmt, verdient es, daß wir der Schilderung desselben einige Ausführlichkeit schenken. In den ältern Zeiten hieß dieser See Nord-Palästina's יָם כִּנֶּרֶת oder יִכְנְרוֹת Num. 34, 11. Deut. 3, 17. Jos. 11, 2; 12, 3; 13, 27., wo er überall nur bei Grenzbestimmungen vorkommt. Er theilte diesen Namen, der nach der wahrscheinlichsten Etymologie zunächst das dem bauchigen Körper einer כִּנּוֹר (Laute) ähnliche Becken bezeichnete, in welchem der See lag, mit einer an seinem nordwestlichen Ufer gelegenen Stadt und ihrem Gebiete, die zum Stamme Naphthali gehörte (Jos. 19, 35. 1 Kön. 15, 20.) und schon deßhalb nicht mit dem durch Herodes erhobenen Tiberias, das im südlichen Gebiete Sebulon's lag, identificirt werden darf, wie Hieronymus gethan hat. Einmal — bei Jes. 8, 23. — heißt der See schlechtweg »das Meer,« da der Zusammenhang keinen Zweifel läßt, welches »Meer,« d. h. See (vgl. Hiob 14, 11.) darunter gemeint sey. Im N. T. führt der See den Namen *λίμνη Γεννησαρέτ* (so ist durchweg zu schreiben, s. *Tischendorf*, praefat. ad ed. N. T. Lips. 2. p. XXXV.) Luk. 5, 1., vgl. *ὕδωρ Γεννησάρ* 1 Makk. 11, 67. Jos. Antt. 13, 5. 7., *λ. Γεννησαρῖτις* ib. 18, 2. 1., und unter diesem Namen ist er auch den Griechen (Strab. 16. p. 755) und Römern (Plin. H. N. 5, 15.) wie den Targumisten am bekanntesten. Dieser Name rührt her von einem kleinen Gebiete am Westufer des Sees, welches Matth. 14, 34. Mark. 6, 53. als »Land Genezareth« erwähnt und von Joseph. B. J. 3, 10, 8. so reizend beschrieben wird; Robinson (Pal. III. S. 535 ff.) weist die diesen Angaben entsprechende kleine Uferebene nach im heutigen el-Ghuweis, wie sie auf Kiepert's Karte eingetragen ist; der Name »Genezareth« soll nach Lightfoot, centur. chorogr. (von den hor. ad. Matth.) cap. 70. bloß eine spätere Verderbniß aus »Chinnereth« seyn, wenn auch nicht gerade, um etymologisch (gleichsam »Gärten des Reichthums,« von גַּן und נוּר) die paradiesische Anmuth dieser Gegend anzuzeigen. Sehr gewöhnlich hieß der See zu Jesu Zeit »das Meer von Galiläa« (Matth. 4, 18; 15, 29. Mark. 7, 31. Joh. 6, 1.) von seiner Lage im damaligen (denn früher hieß nur ein einzelner Distrikt dieses nördlichen Landestheiles גְּלִיל, s. Gesenius zu Jes. I. S. 350) Galiläa, dem freilich nur sein westliches Ufer angehörte. Ein anderer, häufig gebrauchter Name war »das Meer von

Tiberias« (Joh. 6, 1; 21, 1. vgl. λίμνη Τιβεριάς Paus. 5, 7, 3.) von jener Hauptſtadt Galiläa's, und dieſe Bezeichnung wurde dann bei den Arabern die vorherrſchende und iſt noch bis auf den heutigen Tag in Geltung geblieben (Bahr-Tubarigeh).

Umgeben von den Stammgebieten Naphthali und Sebulon im Weſten (cf. Matth. 4, 13.) und Gad im Oſten hat der See von Genezareth eine ziemlich ovale Geſtalt und eine Länge von etwa 6 Stunden bei ungefähr 3 Stunden Breite. Die Angaben hierüber variiren zwar ſehr ſtark, indem eine genaue Vermeſſung noch fehlt (diejenige des Kapt. Symonds iſt noch nicht veröffentlicht) und namentlich die Breite den vom niedrigen Ufer nach dem höhern, gegenüberliegenden Rande Blickenden geringer erſcheint, als ſie wirklich ſeyn mag; obige Angabe wird indeſſen nicht weit vom Richtigen entfernt ſeyn, Jos. B. J. 3, 10, 7. gibt die Länge auf 140 Stadien (= etwa 6 Stunden) und die Breite auf 40 Stadien an, womit Plin. H. N. 5, 15. ziemlich harmonirt; in neueren Zeiten hat Lieut. Molineux (1847) den See ſeiner ganzen Länge und Breite nach beſchifft auf einem Boote, das nicht ohne große Schwierigkeiten aus der Bai von Acre zu Lande nach Tiberias geſchafft worden war, ähnlich wie 1848 die Boote der Jordan-Expedition der Vereinigten Staaten unter Lieut. Lynch, — und hat dabei die Ueberzeugung gewonnen, der See ſey bisher allgemein zu klein gezeichnet; er ſchätzt die Breite auf 8—9 engl. Meilen und die Länge auf 18 (= 4½ deutſche) Meilen, aber leider hat ſein frühzeitiger Tod die Bekanntmachung der genaueren Angaben darüber verhindert. Auch de Bertou, der 1839 den See umſchifft hat, gibt den Umfang der Küſten des Sees auf beiläufig 9 deutſche Meilen = 18 Stunden an. Dagegen hielt Robinſon (Pal. III S. 573) die gewöhnlichen Angaben für zu groß und ſchätzte die directe Länge des Sees auf etwa 12 engl. M. und die Breite etwa auf die Hälfte; nach ſeinen Diſtanzangaben hat das weſtliche Ufer mit ſeinen Krümmungen eine Ausdehnung von beinahe 6 Stunden. Aehnlich differiren die Angaben noch über die Lage des Seeſpiegels im Verhältniſſe zum Mittelmeere, doch iſt ausgemacht, daß jener mehrere 100 Fuß unter dieſem liegt, nämlich nach Symonds 307 pariſ. Fuß, nach Schubert (Reiſe III. S. 237) 535 p. F., nach Lynch (Expedit. d. V. St. u. ſ. w., überſ. v. Meißner, Leipz. 1850, S. 332) ſogar 612 p. F. und nach Ruſſegger 625 F. (Reiſen III. S. 132 f.) — Die Tiefe des Waſſers beträgt nach Molineux' Sondirungen nicht über 120—156 engliſche Fuß, ſo daß der See nicht zu den tiefen gehört wie etwa diejenigen der Schweizeralpen, ſondern zu den ſeichten, wie ſie in mäßig hohen Bergländern vorkommen. In alten Zeiten war er von zahlreichen Schiffen belebt, ja Veſpaſian lieferte auf demſelben, als bei der Belagerung von Tiberias ganze Schaaren ihrer Bewohner ſich auf Booten und Barken flüchten wollten, denſelben eine Seeſchlacht, in der Tauſende ihren Tod fanden, Jos. B. J. 3, 10, 1. 5. 6. 9. In unſerem Jahrhunderte dagegen ſah z. B. Burckhardt (Reiſen, überſ. v. Geſenius, II S. 576) nur ein einziges, halbvermodertes Boot auf dem ganzen See, das zu einiger Fiſcherei und zum Holzholen auf dem öſtlichen Ufer diente!

Das Waſſer des Sees iſt ſüß, kühl, geſund und klar (Jos. B. J. 3, 10, 7.); es finden ſich in ihm außer Süßwaſſerſchnecken von den gleichen Arten wie im untern Jordan (Schubert, Reiſe III. S. 238) auch viele und ſehr gute Fiſche, wie der See noch zu Chriſti und der Apoſtel Zeiten ſich durch ſeinen Reichthum an Fiſchen auszeichnete Luk. 5, 4 ff., wovon auch die Namen mehrerer an demſelben gelegenen Orte, wie Bethſaida (= Fiſchhauſen, ſ. II. S. 121) und Tarichäa (= Pökelſtadt, Strab. p. 764) Zeugniß geben. Merkwürdig iſt die von Jos. B. J. 3, 10, 8. gemachte, von Haſſelquiſt, Reiſe, S. 181, Schubert, Wilſon beſtätigte, Beobachtung, daß ſich in der Quelle bei Capernaum dieſelben Fiſche fänden wie im Nil Aegypten's. Die Fiſcherei iſt heutzutage ein in Pacht gegebenes Monopol (Burckhardt a. a. O. I, 433) und wird nur noch vom Ufer aus betrieben, ſo einträglich das Gewerbe auch heute werden könnte (Richter's Wallf. S. 60). Auch Waſſervögel, unter andern Pelikane, tummeln ſich auf dem Seeſpiegel (*Wilson*, the Lands of the Bible II. p. 113, 134). Da der Jordan den See durchſtrömt, obwohl nicht, wie öfter behauptet wurde, ohne ſein Waſſer mit dem des

Sees zu miſchen, ſo mag hie und da an gewiſſen Stellen eine Strömung an der glatten Oberfläche des Seeſpiegels bemerkt werden können (*Irby* and *Mangles*, Travels p. 295; Robinſon III. S. 567). In der Regenzeit ſteigt der See 3—4 Fuß über ſeinen gewöhnlichen Stand (Burckhardt, a. a. O. II. S. 577). Eingeſchloſſen zwiſchen hohen Bergen iſt der See zuweilen heftigen Windſtößen und Stürmen ausgeſetzt, die für Fiſcherfahrzeuge gefährlich werden können, ſ. Matth. 8, 24 ff.; 14, 24 ff.; Luk. 8, 23 f. Joh. 6, 18. Ruſſegger, Reiſen III. S. 136.

Ueber die landſchaftliche Natur und den Karakter der Umgebungen dieſes Sees ſind die Urtheile der Reiſenden je nach der Jahreszeit verſchieden ausgefallen. Wird auch das bereits erwähnte religiöſe Intereſſe ſeinen Eindruck nicht verfehlen (Robinſon III. S. 500, Schubert III. S. 231), ſo fehlt doch allerdings der maleriſche Reiz, der durch die Pracht ſaftiger, grüner Matten oder lieblicher Waldumſäumungen, oder durch die Majeſtät kühner Bergformen, z. B. die ſchweizeriſchen oder die engliſch-ſchottiſchen Seen auszeichnet. Nur nackte, helle oder ſchwarze Klippen, faſt ganz baumloſe, gebräunte, mit verſengten Grasungen ſpärlich überzogene Berggehänge umgeben den dunkeln Seeſpiegel, den kein weißes Segel, kein Schiffchen, keine Barke belebt (ſ. die Anſichten in *Robert's* „la Terre Sainte" livrais. X. vign. 27. et tab. XXVII). Wenn alſo dieſe Landſchaft bei ihrer heutigen Verödung nicht gerade ein ſchönes Bild bietet, ſo fehlte es doch dem Galiläer-Meere zu ſeiner Zeit, d. h. in den erſten Frühlingsmonaten, wo noch Vieles, was ſpäter ſonnverbrannt, ſchön begrünt iſt, keineswegs ganz an Naturſchönheiten, wie ſie namentlich Seetzen (in v. Zach's monatl. Correſpond., XVIII. S. 348), v. Schubert (Reiſe III. S. 237, 252 f.), und zum Theil auch Ruſſegger (Reiſen III. S. 131) rühmen. Wenn man ſich erinnert, wie die Ufer dieſes Seebeckens einſt dicht bevölkert und mit zahlreichen Städten und Dörfern beſäet waren, während in der Gegenwart die Hauptorte durch Erdbeben und menſchlichen Vandalismus in Ruinenhaufen, die ganze Oſtſeite in ein faſt unzugängliches Raubfeld der Beduinenhorden verwandelt, die Weſtſeite in eine faſt menſchenleere Einöde zurückgeſunken iſt, ſo begreift man, daß die Schilderung, welche *Jos.* B. J. 3, 10, 8. von der Schönheit und Fruchtbarkeit der Uferebene des Genezareth-Sees und der Milde der dortigen Gebirgsluft entwirft, einſt ihre volle Wahrheit hatte, wenn ſie auch auf unſere Zeit nicht mehr ganz paßt. Er rühmt die Fülle der dort wachſenden Bäume der verſchiedenſten Arten, Wallnüſſe und Palmen, Feigen, Oliven und Trauben, faſt das ganze Jahr hindurch lieferten die Obſthaine ohne Unterbrechung treffliche Früchte, denn dieſe Gebirgsvegetation vereinigt die differenteſten Klimamarken, was nur bei einem geſchützten Terraſſenklima möglich iſt. Jetzt freilich macht die beinahe völlige Baumloſigkeit der Gegend den traurigſten Eindruck; die Ufer ſind ſandig, aber überragt von ſteilen, jäh abſtürzenden, auf der Oſtſeite zu 800 bis 1000 Fuß ſich erhebenden, auf dem Weſtufer meiſt etwas niedrigern, kahlen Bergen. Aber, obwohl gänzlich vernachläſſigt durch die Trägheit der Bewohner, hat die Natur auf dieſem Boden doch nicht gealtert: der weite, ſchützende Bergkeſſel mit ſeinen Terraſſenſtufen begünſtigt das Gedeihen faſt aller tropiſchen Gewächſe, noch ſind Dattelpalmen, Citronen, Orangen, Indigopflanzungen, Reisfelder, Zuckerrohrwälder hier heimiſch, man möchte ſagen trotz der Indolenz der Anwohner, die meiſt nur Waizen, Gerſte, Hirſe, Taback, Seſam, Baumwolle und vorzügliche Melonen ziehen. Die Anhöhen ſind der kühlen Winde wegen gemäßigterer Temperatur, das nahe, hohe Plateauland zeigt ſich im Winter beſchneit, während in der Tiefe Schnee eine Seltenheit iſt und das Klima ſehr heiß und nicht geſund iſt, indem der ungehinderte Zugang der heißen Südwinde zu dem Seethale zwar einerſeits — in Verbindung mit der reichlichen Bewäſſerung, der Nähe der kühlern, befeuchtenden Schneeregion des Hermon und dem Terraſſen-Syſteme — der Vegetation äußerſt förderlich iſt, aber andrerſeits im Sommer oft Alles verſengt, ſo daß das Gras Feuer fängt und weite Verheerungen anrichtet (cf. Jeſ. 5, 24; 33, 11.). Im Frühjahr dagegen ſind Thal und Felſen, Höhen und Fuß der Berge mit der Pracht überhängender Büſche und Blumen in vollem, ſaftigem Wuchſe mit Blüthen geſchmückt, ſ. Seetzen

a. a. O., S. 349 f.; Burckhardt a. a. O. II. S. 561 ff., 576, 1056; Schubert III. S. 232 ff.; Robinſon III, S. 514, 540.

Dieſe ganze, geographiſch und hiſtoriſch ſo merkwürdige Einſenkung des Galiläer-Meeres bildet einen Theil der großen Erdſpalte des Jordanthales und todten Meeres bis zum Golfe von Ailah am rothen Meere und weiſt durch ihre ganze Beſchaffenheit auf plutoniſche Entſtehung hin. Darauf führt ſchon die angegebene Depreſſion des Sees unter das Niveau des Mittelmeeres, ferner die geognoſtiſche Beſchaffenheit der umliegenden Gebirge, welche im Oſten vorwiegend baſaltiſch, im Weſten zwar mehr der Jurabildung angehörig, aber auch hier von Baſaltgängen durchbrochen ſind (Seetzen a. a. O., S. 353, Schubert III. S. 237 ff. und beſonders Ruſſegger III. S. 134, 258 ff.); ſodann die kochſalzhaltigen Schwefelquellen mit einer Temperatur von + 46 bis 49¾° Réaum. am Rande des Seebeckens, zumal bei Tiberias (ſ. dieſ. Art.), wie das Vorkommen anderer, reichhaltiger, warmer und ſalziger Bäche nördlich von dieſer Stadt (Schubert III, S. 245, 251; Robinſon III. S. 540, 552; Burckhardt II. S. 577) und einzelner wärmerer Stellen im See ſelber (*Turner*, journ. II, p. 141, 144), die wohl von Quellen in der Tiefe herrühren; endlich die Frequenz der Erdbeben in dieſer ganzen Region, um hier nur an das furchtbare Ereigniß vom 1. Januar 1837 zu erinnern.

Vgl. noch außer den Genannten Reland, Paläſt. S. 258 ff.; Hamelsveld, bibl. Geogr. I. S. 476 ff.; v. Lengerke, Kenaan I. S. 43; Winer's RWB. und beſonders Ritter, Erdkunde XV. 1. S. 281 ff. Rüetſchi.

Genfer Conſenſus und Katechismus, ſ. Calvin.

Gennadius, Presbyter zu Marſeille zu Ende des 5. Jahrhunderts († nach 495), zur Zeit des Kaiſers Anaſtaſius und des römiſchen Biſchofs Gelaſius, ſetzte des Hieronymus Werk de viris illustribus unter gleichem Titel bis auf ſeine Zeit (— 495) fort, und ſchrieb außerdem nach ſeiner eigenen Angabe (am Schluß des genannten Werks): acht Bücher gegen alle Häreſen, ſechs gegen Neſtorius, drei gegen Pelagius, einen Tractat de mille annis et de Apocalypsi b. Joannis, und eine epistola de fide mea ad Gelasium Urb. Rom. Ep. sive de dogmatibus eccles. Nur die erſte und die letzte der genannten Schriften ſind erhalten: die Fortſetzung des Hieronymus, mehrfach herausgegeben z. B. Baſel 1529, am beſten von J. A. Fabricius in der bibl. eccles. Hamburg 1718 fol., und die Schrift de fide in der Mauriner Ausgabe des Auguſtin (t. VIII.) und ed. Elmenhorst. Hamburg 1614. Seine theologiſche Richtung iſt die dazumal im ſüdlichen Frankreich vorherrſchende ſemipelagianiſche, beſonders nimmt er an Auguſtins Prädeſtinationslehre Anſtoß, die er ſich nicht anders zu erklären weiß als aus deſſen Vielſchreiberei (de vir. ill. cp. 38.), ſ. Fabricius l. l.; Neander, Kirchengeſch. II. 3. S. 1352; Wiggers Aug. u. Pelag. II, S. 350; Bähr, chr. Dicht. u. Geſchſchr.

Gennadius, Patriarch von Conſtantinopel, theologiſcher und philoſophiſcher Schriftſteller im 15. Jahrh. Als im Jahr 1438—39 auf Einladung des Pabſtes Eugen IV. der griech. Kaiſer Johann VII. Paläologus und der Patriarch Joaſaph zu Ferrara und Florenz ſich einfanden, um über eine Union der griechiſchen und römiſchen Kirche zu berathen: da befanden ſich in ihrem Gefolge u. A. zwei Männer, die bald nach ihrer Heimkehr in einem berühmt gewordenen philoſophiſch-literariſchen Kampf, dem letzten der griechiſchen Kirche, als Gegner und Häupter zweier entgegengeſetzter Richtungen einander gegenübertraten — Georgius Scholarius, damals noch Laie und Rechtsgelehrter, ſpäter, ſeit 1453, unter dem Namen Gennadius Patriarch von Conſtantinopel, und Georgius Gemiſtus mit dem Beinamen Pletho. Während Letzterer die Union mit den Lateinern widerrieth, aber die Zeit der Synode dazu benützte, Florenz und Italien durch ſeine philoſophiſchen Vorträge zu begeiſtern, trat der Erſtere in mehreren Reden, die in die Synodal-Acten aufgenommen worden ſind, für die Vereinigung auf, deren Schwierigkeiten, aber auch Möglichkeit und Heilſamkeit er in's Licht ſetzte. Als jedoch nach der Rückkehr auf griechiſchen Boden die mühſam zu Stande gebrachte Union beim griechiſchen Volke den größten Widerſtand fand, ſagte auch Georgius Scholarius, der unterdeſſen Mönch geworden

war, ſich von derſelben wieder los und bekämpfte ſie mit aller Entſchiedenheit (weßwegen Leo Allatius die Identität des Georgius Schotarius mit unſerm Gennadius bezweifelte, die aber von E. Renaudot genügend erwieſen wurde). — Nach der Einnahme Conſtantinopels durch die Türken 1453 ſollte auf Befehl Muhammeds II. der erledigte Patriarchenſtuhl wieder beſetzt werden, die einſtimmige Wahl fiel auf Georgius Scholarius, der jetzt (oder zuvor ſchon als Mönch) den Namen Gennadius annahm. Der Sultan ließ ſich oft in religiöſe Unterredungen mit ihm ein, und Gennadius verfaßte auf ſeine Aufforderung eine Erklärung über die wichtigſten chriſtlichen Glaubensartikel, die er dem Sultan überreichte und die nicht wenig dazu beigetragen haben ſoll, denſelben gegen das Chriſtenthum günſtiger zu ſtimmen.

Gennadius war einer der tüchtigſten und gelehrteſten Theologen ſeiner Zeit und ein außerordentlich fruchtbarer Schriftſteller. Seine Schriften waren theils der Polemik gegen die lateiniſche Kirche und die Union, theils der Apologie des Chriſtenthums gegen Juden und Muhammedaner gewidmet, theils endlich beſonders der Vertheidigung des Ariſtotelismus und der hinter den ariſtoteliſchen Denkformen ſich verſchanzenden theologiſchen Rechtgläubigkeit gegen den damals neu aufkommenden äſthetiſirenden und ethniſirenden Platonismus, wie er beſonders von dem hochbegabten Georgius Gemiſtus Pletho († noch vor 1453) und ſeiner Schule vertreten wurde.

Die bedeutendſten ſeiner Schriften (von Gaß theils zum erſtenmal, theils am beſten herausgegeben) ſind: 1) professio fidei, *ὁμιλία περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως τῶν Χριστιανῶν*, das dem Sultan übergebene chriſtliche Glaubensbekenntniß, mehrfach edirt und in verſchiedene Sprachen — auch in's Türkiſche und Arabiſche — überſetzt; 2) de via salutis, *περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων*; 3) contra Automatistas et Hellenistas, *κατὰ Αὐτοματιστῶν καὶ Ἑλληνιστῶν*, gegen die ethniſirenden Platoniker; 4) de providentia et praedestinatione, *περὶ προορισμοῦ*. Außerdem hinterließ Gennadius eine große Zahl von (meiſt ungedruckten) Homilien (z. B. de eucharistia ed. Renaudot. Paris 1704), Hymnen, philoſophiſchen und theologiſchen Abhandlungen. — S. Gaß, Gennadius und Pletho, Ariſtotelismus und Platonismus in der griechiſchen Kirche. Breslau 1844. Wageumann.

Genovefa (Genoveva), eine Heilige der römiſchen Kirche und Schutzpatronin von Paris, welcher der 3. Januar als Feſttag geweiht iſt, war 424 oder 425 zu Nanterre bei Paris, nach Anderen zu Montriere geboren. Der Name ihres Vaters ſoll Severus, der der Mutter Gevontia geweſen ſeyn. Die Legende hat ihr Leben mit vielerlei wunderbaren Erzählungen ausgeſchmückt und verherrlicht. Sie wurde, wie erzählt wird, vom Biſchof Germain von Auxerre bewogen, das Gelübde der ewigen Keuſchheit und Jungfräulichkeit abzulegen und ſtrengen aſcetiſchen Uebungen ſich hinzugeben. Dieſe vollzog ſie von Jugend an mit großem Eifer. Bald hatte ſie auch Viſionen. Doch ſo ſtreng auch ihr Leben war, dennoch konnte ſie dem Gerüchte nicht entgehen, eine Heuchlerin zu ſeyn. Nach dem Tode ihrer Eltern begab ſie ſich nach Paris. Damals waren eben die Hunnen unter Attila's Führung in Frankreich eingebrochen, überall ließen ſie die Spuren ihrer verheerenden Züge zurück und überall verbreitete ihre Ankunft Angſt und Schrecken. In dieſer Noth brachte Genovefa, wie erzählt wird, Hilfe und Troſt, indem ſie den geängſtigten Bewohnern die Verſicherung gab, daß unter Gebeten ihre Ruhe und Sicherheit nicht gefährdet werden würde. Bekanntlich trat dem Attila der römiſche Feldherr Aëtius mit einem aus Römern, Weſtgothen und anderen Völkern zuſammengeſetzten Heere entgegen, er nöthigte den Hunnenkönig ſich zurückzuziehen, ja Attila wurde ſogar bei Chalons (451) geſchlagen. Der Aberglaube der Zeit wußte in allen dieſen Ereigniſſen nur die Wirkung der Wunderkraft der Genovefa zu finden und der Ruf ihrer Heiligkeit ſteigerte ſich von Tag zu Tag, beſonders da ſie auch, wie es weiter heißt, allerlei Wunder verrichtete, z. B. Blindheit und Lähmung heilte, Ungewitter ſchadlos machte, Hungersnoth beſeitigte u. ſ. w. Im Jahr 460 erbaute ſie bei dem Dorfe Chaſtevil eine Kirche über den Gräbern des heil. Dionys und des heil. Eleutherius; dieſe Kirche ſoll ſpäterhin den König Dagobert I.

veranlaßt haben, hier die berühmte Abtei St. Denys zu gründen. Genovefa ſtarb im Jahr 500, nach Anderen 512; in der von ihr geſtifteten Kirche wurde ihr Leichnam beigeſetzt, doch erbaute Chlodwig, den ſie zur Annahme des Chriſtenthums bewogen haben ſoll, zur Aufbewahrung ihrer Gebeine eine Kapelle, die ihren Namen trug und bis 1809 beſtand. Später hat unter Ludwig XVIII. das Pantheon in Paris den Namen der heil. Genovefa erhalten. Ihren Reliquien wurde noch im 16. Jahrh. eine große Wunderkraft zugeſchrieben. Als damals das Antoniusfeuer unter den Bewohnern von Paris herrſchte, wurden ihre Reliquien in feierlicher Proceſſion nach Notre-Dame gebracht und zur Verehrung ausgeſetzt. Die Legende läßt die Kranken durch die Kraft der Reliquien ſogleich geſund geworden ſeyn. Der Pater Charpentier hat die Biographie der heil. Genovefa herausgegeben, Paris 1687. Neudecker.

Genovefaner (oder Kanoniker der heil. Genovefa, auch Kanoniker von der Congregation von Frankreich genannt) heißen ein erſt im J. 1614 durch den Mönch Carl Faure (Mitglied der Abtei des heil. Vincent zu Senlis) entſtandener Orden. Der Urſprung deſſelben lag in einer durch ihn bewerkſtelligten Reformation ſeines Ordens, die ſich ſo zweckmäßig zeigte, daß ſeine Regeln auch von anderen Klöſtern und Abteien angenommen wurden, ja der Kardinal Rochefoucault rief ihn ſelbſt in die Abtei der heil. Genovefa, um auch hier die Reformation vorzunehmen. Viele Klöſter der Genovefaner nahmen ſie an, bis zum Tode des Ordensreformators (1644) hatten ſie eine bedeutende Ausdehnung gewonnen und der Orden ſelbſt ſtand in ſolchem Anſehen, daß der Kanzler der Sorbonne ihm ſtets angehörte. Ein General erhielt die Leitung des ganzen Ordens, deſſen Religioſe mit dem Unterrichte ſich zu beſchäftigen, den Gottesdienſt zu halten, die Angelegenheiten in den Hoſpitälern zu beſorgen, Abends 8 Uhr die Kirche zu beſuchen, und an jedem Freitage zu faſten verpflichtet wurden, doch mit der Beſchränkung, daß das Faſten unterbleiben darf, wofern ein Kirchenfeſt auf den Donnerstag oder Sonnabend fällt.

Die Schweſtern dieſes Ordens, Genovefanerinnen, Töchter der heil. Genovefa, jetzt gewöhnlich Miramionen genannt, entſtanden im J. 1636 durch die einer klöſterlichen Frömmigkeit ergebene Frau Bloſſet. Sie gewannen eine nicht unanſehnliche Verbreitung, als ihr Orden mit der klöſterlichen Stiftung ſich vereinigte (1663), welche im J. 1630 durch Marie Bonneau de Rubelle Beauharnois de Miramion in das Leben getreten war und die von dem Beichtvater der Miramion, du Feſtel, entworfene Regel befolgte. Miramion wurde bei der Vereinigung zur Superiorin erwählt und der ganze Orden von jetzt an gewöhnlich nach ihrem Namen bezeichnet. Im J. 1670 bezog Miramion mit ihren Schweſtern ein Kloſter beim Quay de la Tournelle, ähnliche religiöſe Vereine verbanden ſich noch mit ihr und als ſie ſtarb (1694) war ihre Stiftung weit verbreitet. Die Genovefanerinnen oder Miramionen gelangten in Folge ihrer Wirkſamkeit zu großer Achtung und beſtehen, namentlich in Frankreich, noch jetzt. Die Ordensregel verpflichtet ſie, Werke der Liebe zu üben, insbeſondere arme und kranke Frauen zu pflegen, Kinder unentgeldlich zu unterrichten, täglich das Officium der Maria herzuſagen, des Nachts und des Morgens eine Stunde auf innerliches Gebet zu verwenden, ein zweijähriges Noviziat zu beſtehen und die einfachen Gelübde abzulegen. Neudecker.

Gentile, Joh. Valentin, ſ. Antitrinitarier.

Gentillet, Innocenz. Geburts- und Todesjahr dieſes ausgezeichneten, proteſtantiſchen Rechtsgelehrten ſind unbekannt; überhaupt weiß man nur wenig von ſeinen Lebensumſtänden. Er war von Vienne in der Dauphiné gebürtig; nach der Bluthochzeit flüchtete er ſich nach Genf, wo er als Advokat erſcheint. Nach dem Frieden von 1576 wurde er an die Spitze des Raths von Die (im heutigen Drôme-Departement) berufen; kurz darauf erhielt er die Präſidenz des Parlaments von Grenoble. Ein Edikt von 1585 beraubte ihn dieſer Stelle und nöthigte ihn abermals zur Auswanderung; wahrſcheinlich begab er ſich wieder nach Genf. Senebier (Histoire littéraire de Genève, II, 116.) ſchreibt ihm eine Reihe von Werken zu, von denen mehrere, pſeudonym erſchienen, ſicher andern

Verfaſſern angehören. Von denen, die beſtimmt von ihm ſind, behandeln zwei, aus den Jahren 1574 und 1576, politiſche Gegenſtände; ein drittes iſt die Ueberſetzung der ſchweizeriſchen Republik von Simler. Hier ſind nur folgende zu nennen, von denen das eine zu den beſten Apologieen der Reformation, das andere zu den gründlichſten Widerlegungen des Tridentiniſchen Concils gehört: Apologia pro christianis Gallis religionis evangelicae seu reformatae (nach Senebier ſchon 1558 erſchienen; aus der Dedikation an den König von Navarra, 15. Febr. 1578, geht aber hervor, daß die erſte Ausgabe die aus letzterem Jahre iſt; eine zweite, vermehrte, beſorgte Gentillet zehn Jahre ſpäter, Genf, 1588, 8.; franzöſiſch, 1584, 1588, 8.); — Le bureau du concile de Trente, auquel est monstré qu'en plusieurs poincts iceluy concile est contraire aux anciens conciles et canons et à l'autorité du roy, dem König von Navarra gewidmet, (Genf) 1586, 8.; lateiniſch: Examen concilii Tridentini, Genf, 1586, 8., und ſpäter; auch deutſch, Baſel, 1587, 8. — (S. die Biographie universelle und die France protestante.) **Schmid.**

Genügſamkeit. Auf teſtamentiſchem Standpunkt eine Frucht des Geiſtes, eine Eigenſchaft des neuen Menſchen, wobei man mit den Umſtänden, in welche man durch die Vorſehung Gottes geſetzt iſt, mit der Stellung, die man in der Welt einnimmt, mit dem Ruf, den man genießt, mit dem Antheil von zeitlichen Gütern, den man beſitzt, wohl zufrieden iſt. Sie ſteht im Gegenſatz zu der tiefgewurzelten Unart des menſchlichen Herzens, wornach es mit der Regierung Gottes ſelten zufrieden iſt, immer mehr haben will, als ihm gegeben iſt und höher hinauf will, als ihm gebührt. Ein herrliches Urtheil über die gottſelige Genügſamkeit, in welcher Demuth, himmliſcher Sinn, Geringſchätzung des Irdiſchen, Glaube an Chriſtum, Hoffnung auf die in ihm zu gewinnenden Reichthümer zuſammenfließen, ſteht 1 Tim. 6, 6. Der Apoſtel Paulus, der ſelbſt in der Schule Chriſti gelernt hat, ſich genügen zu laſſen, niedrig zu ſeyn und hoch zu ſeyn, ſatt zu ſeyn und zu hungern, übrig zu haben und Mangel zu leiden (Phil. 4, 11. 12.) empfiehlt dort dieſe Tugend aus vier Hauptgründen. Aehnlich, jedoch ohne die tiefen Beweggründe dazu zu kennen, ſpricht ſich ſchon Sirach aus: »Es iſt genug zu dieſem Leben, wer Waſſer und Brod, Kleider und Haus hat, damit er ſeine Nothdurft decken kann,« Sir. 29, 28. Schönes Beiſpiel der Genügſamkeit im Alten Teſtament an David, Pſ. 4, 8. 9. 2 Sam. 15, 25. 26. und Hiob 31, 24; 1, 21. Mannichfache Annäherungen zu der ſpecifiſch chriſtlichen Tugend finden ſich im vorchriſtlichen Alterthum. Bekannt iſt des Sokrates Grundſatz, man müſſe der göttlichen Bedürfnißloſigkeit ſo nahe als möglich kommen. »Es kommt mir vor, ſagt er zu Antiphon, du ſetzeſt die Glückſeligkeit in Ueppigkeit und Pracht; ich hingegen bin der Meinung, gar keine Bedürfniſſe zu haben, komme den Göttern zu, ſo wenig als möglich zu bedürfen, ſey daher dem Göttlichen am nächſten; das Göttliche ſey zwar das Beſte, was aber dem Göttlichen am nächſten komme, ſey dem Beſten am nächſten.« Xenoph. Mem. I, 6. n. 10. Es ſtreift an das Neuteſtamentliche, wenn der Sophiſt Bion ſagt: die Habſucht ſey die Mutter jeder Schlechtigkeit. Stob. serm. 10. So ſpricht Hippokrates von einer bittern Wurzel der Geldliebe, welche man ausſchneiden müſſe. *Kypke*, observat. sacrae p. 368. In der Ethik der Alten erſcheint die Genügſamkeit unter dem Begriff der *σωφροσυνη*, der Mäßigung oder Mäßigkeit, welche als die vernunftgemäße Beherrſchung der ſinnlichen Begehrungen beſtimmt wird. Plato de rep. III. p. 389. IV. p. 430. Bezeichnend iſt der dafür vorkommende Ausdruck *αυταρκεια*. In der cyniſchen Schule artete ſie in ein Zerrbild, in Gleichgültigkeit, Stumpfheit und Trägheit aus. Bei den Stoikern ſpielt ſie eine große Rolle, da ihr oberſter, ſittlicher Grundſatz iſt, der Natur zu folgen, oder in Uebereinſtimmung mit der Natur zu leben. Diog. Laert. VII, 87. Das klaſſiſche Alterthum in ſeinen beſſern Zeiten ſuchte hauptſächlich aus politiſchen Gründen durch Geſetze und Einrichtungen, durch Lehren und Beiſpiele der Weiſen dieſe Tugend zu befördern. Dichter, Geſchichtſchreiber und Philoſophen wetteifern in ihrer Empfehlung. So Salluſt, Cicero, Silius Italikus, ſelbſt Horaz, Juvenal, Perſius. Merkwürdig iſt, wie der ältere Kato bei Livius gegen die zweifache Peſt, der Habſucht und der Ueppigkeit, welche alle großen Reiche zu Grunde gerichtet haben, eifert. Liv. 34, 3. 4.

vgl. Cicero tuscul. disp. 3, 8. de fin. 3, 22. Seneca Ep. 17. de tranq. an. 8. 9. Mögen die von ſolchen Schriftſtellern geltend gemachten Vernunftgründe nur Wenige überzeugt haben, ſo fehlt es doch im heidniſchen Alterthum nicht an edlen Beiſpielen für dieſe Tugend, wie z. B. im Ariſtides, Phocion, Zeno, Fabricius u. ſ. w. Auch die orientaliſche Lebensweisheit empfiehlt ſolchen Sinn, wofür als Beleg der türkiſche Spruch hier ſtehen mag: »Sey genügſam und frei, die Begierigen ſind die Geſtraften.« (Joſeph v. Hammers morgenl. Kleeblatt.) Indeſſen iſt der Unterſchied unverkennbar, der zwiſchen dem philoſophiſchen und chriſtlichen Begriff der Genügſamkeit ſtatt findet, und theils die Grundlage, theils die Beweggründe, theils den Anfang und das Maß dieſer Tugend betrifft. Von beiden iſt wiederum die natürliche Genügſamkeit von Kindern und von Menſchen im ungebildeten Naturzuſtande zu unterſcheiden. Vgl. Erſch und Gruber, Encyklopädie. H. Ritter, Geſch. d. Philoſophie, III. v. Ammon, Handbuch der chr. Sittenlehre, II. 172. Froumüller.

Genugthuung Chriſti, ſ. Erlöſung.

Genugthuung des Menſchen. Der Begriff der Genugthuung iſt mit der Idee der Gerechtigkeit auf's Innigſte verwachſen. Daher kann man auch nicht ſagen, er ſey aus der Jurisprudenz in die Theologie herübergenommen. Die heil. Schrift ſetzt voraus, daß der Sünder nach dem Rechte büßen, insbeſondere auch bezahlen muß (Matth. 18, 25.). Sie verkündigt ebenſowohl den Gedanken der ſtellvertretenden Genugthuung (Jeſ. 53.). Die Genugthuung iſt die Befriedigung des Rechts in ſeinen Forderungen, ſey es durch Thun oder durch Leiden. Sie iſt auf dem religiöſen Gebiete nothwendig religiös, d. h. von unendlicher und innerlicher Natur, auf dem juridiſchen endlich beſtimmt, und hier fällt ihr Schwerpunkt in die äußere Erſcheinung. Dagegen liegt es in dem Begriff der religiöſen Genugthuung, daß ſie nicht durch Büßung, d. h. durch Abtragen ſelbſtverſchuldeter Strafen, ſondern nur durch Sühne, d. h. durch aufopferndes Eintreten des Unſchuldigen in das Gericht des Schuldigen vollendet werden kann.

In dieſer Unterſcheidung wurzelt das Verſtändniß der Genugthuung Chriſti, von welcher im Gegenſatz zu Schleiermacher behauptet werden muß: nur als Stellvertretung kann ſie genug thun, und nur als Genugthuung kann ſie ſtellvertretend wirken, d. h. ſie muß objektiv für Gott, wie ſubjektiv für unſer Gewiſſen vollkommen ſeyn. Indeſſen erwähnen wir die Genugthuung Chriſti hier nur, weil ſie die Genugthuung des Menſchen in dem gewöhnlichen Sinne (d. h. die kirchliche) rein ausſchließt; eine ſolche aber im höheren Sinne in dem Gläubigen ſelber fordert und leiſtet.

Die Theorie der katholiſchen Kirche iſt folgende. Der Menſch muß als ethiſches Weſen dem Geſetz Gottes genug thun. Dieſe Genugthuung iſt in Beziehung auf ihre Form activa oder passiva; in Beziehung auf den Leiſtenden propria oder vicaria; in Beziehung auf das Maß der Leiſtung überſchwänglich (superabundans), dem Unſchuldigen gleichförmig (condigna) oder durch die Güte des Beleidigten trotz ihrer objektiven Unzulänglichkeit als hinlänglich erkannt (congrua).

Dieſe Unterſcheidungen kommen in der katholiſchen Satisfaktionstheorie zur Anwendung. Chriſtus, heißt es, hat volle Genugthuung geleiſtet für die vor der Taufe entſtandene Verſchuldung des Sünders; was aber die nach der Taufe begangenen Sünden betrifft, ſo hebt ſeine Genugthuung dieſe nur nach ihrer Schuld vor Gott und ihren ewigen Strafen auf; die zeitlichen Strafen ſind zunächſt von den Chriſten ſelbſt zu büßen (Concil. Trident. sessio 14. de poenitentia. *Bellarmin*, poenit. IV, 14. vgl. Winers comparative Darſtellung S. 77). Dies geſchieht in katholiſch-kirchlichem Sinne auf zweifache Weiſe. Der Menſch büßt die zeitlichen Strafen unmittelbar in ſeiner Buße, indem er zu den zwei Elementen der Buße: Zerknirſchung des Herzens und Bekenntniß des Mundes das dritte: die Satisfaktion (satisfactio operis) hinzufügt, welche neben den von Gott verhängten Strafen (poenis a deo inflictis; Trident. Conc. 14. de poen. can. 13.) vorzugsweiſe in den vom Prieſter verhängten Strafen, namentlich in Gebet, Faſten und Almoſengeben beſteht (Catechism. Rom. II, 5, 74). Indeſſen gibt es in der Kirche nicht

bloß Solche, welche auf Grund der Satisfaktion Christi in ihrem christlichen Verhalten als vielfach Straffällige hinter ihrer Christenpflicht zurückbleiben, sondern auch Solche, welche weit über ihre Pflicht hinaus eine satisfactio superabundans leisten, indem sie namentlich nach den sogenannten evangelischen Rathgebungen (consilia evangelica) überflüssige gute Werke verrichten (opera supererogationis). Diese überflüssigen guten Werke ergänzen den Schatz der überflüssigen Satisfaktionen, welcher der Kirche angehört, und vom Pabste verwaltet wird, und zu welchem vor Allem der Ueberfluß in dem Verdienste Christi den Grund gelegt hat. Die Form, in welcher der Pabst diesen Schatz für die Gläubigen verwaltet, erscheint in den Indulgenzen oder dem Ablaß, der nicht von irgend einer Schuld entlastet, wohl aber von der Strafe, und zwar nicht nur von kirchlicher, sondern auch von göttlicher Strafe, nnd auch den Seelen im Fegfeuer zu Gute kommt. Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch der Ablaß wieder durch Leistungen aller Art, von denen die roheste der Kauf und Kram ist, erworben werden muß.

Noch ein Element der Satisfaktion jedoch kommt zu den genannten hinzu, die Messe. Der Katholik unterscheidet in der Einen Stiftung des Herrnmahls das Abendmahl und die Messe, oder das Sakrament und das Opfer (sacrificium). Als Sakrament wirkt das Abendmahl verdienstlich, als Meßopfer genugthuend (Cat. Rom. II, 4, 71.). Diese Satisfaktion der Messe dient zur Tilgung der täglichen, wirklichen aber lößlichen Sünden der Gläubigen (Concil. Trident. sess. 22, cap. 1.), während die Satisfaktion in der Buße die Todsünden aufhebt. Die Wirkung der Messe zerfällt aber eigentlich in eine sühnende (propitiatorium), insofern der Erlaß der Schuld, und in eine genugthuende im eigentlichen Sinne, insofern der Erlaß der Strafe erzielt wird. Diese Wirkung ist eine endliche, sonst könnte die Zahl der Messen nicht unendlich seyn.

Mit voller christlicher und biblischer Berechtigung hat sich die evangelische Kirche gegen alle diese kirchlichen Satisfaktionen ausgesprochen (vgl. Hebr. 10, 14.) nnd erklärt, daß das alleinige und vollgültige Verdienst Christi durch die Aufstellung derselben verdunkelt, ja entkräftet werde (Apologia A. C. VI. de confessione et satisfactione — Confessio Helv. II. Cp. 14.). Sie bestreitet alle Voraussetzungen dieser Satisfaktionen: die Gesetzlichkeit der kirchlich aufgelegten Bußen, die Wirkungen der äußerlichen Büssungen, die Consilia evangelica, die Verdienste der Heiligen, das Fegfeuer, das Meßopfer. Wir müßten die ganze protestantische Symbolik citiren, sollten alle Belege angeführt werden.

Bei der vollberechtigten Geltendmachung des alleinigen Verdienstes Christi sind vielfach einzelne Punkte nicht gehörig gewürdigt worden, welche hier allerdings zur Sprache kommen müssen. Die Genugthuung Christi, welche die ganze Schuld des Gläubigen tilgt, hebt mit dieser Tilgung allerdings auch seine ganze Strafbarkeit und alle seine Strafleiden als solche auf. Damit hebt sie aber nicht in magischer Weise die natürlichen Folgen seiner Verschuldung auf; diese vielmehr hat der Gläubige um so williger auf sich zu nehmen, je entschiedener er gläubig ist. Allein für sein versöhntes Bewußtseyn sind sie nicht mehr richterliche Strafen Gottes, sondern Zuchtleiden zu seiner Besserung, und prinzipiell sind sie durch seine Versöhnung in Christo entkräftet und ihrem Ablauf entgegengeführt. Ebenso ist es nicht zu läugnen, daß die Kirche Theil hat an den Leiden Christi in ihren Gliedern (Kol. 1, 24.) und daß diese Leiden theils als relative Büßungen, theils als relative Sühnen wirksam sind. Allein diese Leiden emaniren ebenso aus der prinzipiellen Allgenugsamkeit des Leidens Christi, wie die guten Werke der Gläubigen aus dem vollkommenen Gehorsam Christi. Nach dem Prinzip der Vollendung hat Christus Alles vollbracht, sowohl im Leiden als im Thun; und Thun und Leiden der Christen sind in dieser Beziehung bloß die Aneignung und die Reproduktion oder Subjektivirung des Verdienstes Christi, keineswegs aber Ergänzungen und Fortsetzungen desselben, wenngleich diese auch nach kathol. Lehre von jenem Verdienst Christi abgeleitet werden sollen (Concil. Trident. sess. XIV. cap. 8.). Die katholische Genugthuungslehre mißkennt die Wahrheit, daß Christus prinzipiell als Versöhner die sündige Menschheit

aufhebt, die gläubige in ſich beſchließt; ſie macht ihn zu dem erſten Impuls und Urheber einer nie vollendeten Verſöhnungsgeſchichte, zu welcher Jeder ſeinen Beitrag geben muß. Sie verdunkelt ferner die Thatſache, daß der reuige Sünder ſchon an den natürlichen, von Gott verordneten Folgen ſeiner Sünde genug zu büßen, zu erſtatten, zu leiden hat, und bürdet ihm eine doppelte Laſt auf, indem ſie ihre Satisfaktionsforderungen noch dazu legt. Ebenſo verdunkelt ſie die geiſtig freie, evangeliſche Natur des Gebets, des Faſtens, des Almoſengebens, wenn ſie aus dieſen Dingen Pönitenzen macht. Am meiſten aber widerſpricht es dem einheitlichen Leben des Geiſtes, wenn ſie Schulden und Strafen, zeitliche und dieſſeitige Strafen auseinanderreißt, und dagegen Strafen und Züchtigungen, Büßerleiden und Sühnleiden miteinander vermengt. Sie führt die Chriſtenheit in den Weg einer Genugthuung, die nicht genug thun kann, weil Chriſtus nicht abſolut genug gethan hat, und läßt den Zweifel von dem heutigen Opfer zurücklaufen bis zur Quelle des Streits, ſo daß dem religiöſen Bewußtſeyn die ganze reale und geſchehene Verſöhnung in ein bloßes Symbol der immer noch erſehnten abſoluten Verſöhnung verwandelt wird. Lange.

Geographie, bibliſche, iſt derjenige Theil der bibliſchen Archäologie, welcher die Erdkunde, ſoweit ſie in den bibliſchen Büchern in Betracht kommt, behandelt, mithin die Vorſtellungen, welche die alten Hebräer von der Erde im Allgemeinen hatten, ſowie die Völker, Länder und Städte, die ihnen bekannt waren, beſchreibt ſ. Bd. I. S. 479. Was die erſteren betrifft (die mathematiſche und phyſiſche Geographie), ſo ſind ſie wie bei den meiſten Völkern des Alterthums nur populäre, der ſinnlichen Anſchauung entlehnte. Die Erde iſt dem Hebräer der Mittelpunkt des Weltalls, für ſie ſind Sonne, Mond und Sterne, die großen und kleinen Lichter am Himmel, geſchaffen, um ſie zu erleuchten, zu erwärmen und zu befruchten, ſowie die Eintheilung der Zeit zu beſtimmen 1 Moſ. 1, 14—18. 5 Moſ. 33, 14. Pſ. 74, 16; 104, 19—23; 136, 7—9. Jerem. 31, 35. Sir. 53, 1 ff. Die Sonne läuft um die Erde vom Aufgang bis zum Niedergang, von einem Ende des Himmels bis zum andern, wo ſie ihr Zelt hat, um darin die Nacht über gleichſam auszuruhen von ihrem Tagewerke, Pſ. 19, 5—7. Pred. 1, 5. In dieſem ihrem Laufe kann ſie auf Befehl Gottes in wunderbarer Weiſe aufgehalten, Joſ. 10, 12 ff., ja ſogar rückgängig gemacht werden, 2 Kön. 20, 9 ff. Jeſ. 38, 8 ff. Ueber die Anſichten der alten Hebräer von der Geſtalt des Erdkörpers findet ſich nichts Beſtimmtes aufgezeichnet; nur aus einzelnen dichteriſchen Darſtellungen können wir annehmen, daß auch dieſe ziemlich unklar und fern von allem Anſpruch auf wiſſenſchaftliche Richtigkeit waren. Hieraus der Bibel einen Vorwurf machen zu wollen, iſt eben ſo unſinnig, als in vermeintlicher Gläubigkeit die Vorſtellungen derſelben auf dieſem Gebiete allen Ergebniſſen der Wiſſenſchaft zuwider als die wahren und richtigen nachzuweiſen zu ſuchen, denn einerſeits iſt die Bibel kein Lehrbuch der Aſtronomie, Geographie und Naturwiſſenſchaft und ihre Wahrheiten bewegen ſich auf einem ganz andern Gebiete, und anderen Theils mußte die göttliche Offenbarung, wollte ſie überhaupt den Menſchen zugänglich werden, ſich in dieſer Beziehung in die Begriffe der Zeit einkleiden, in welcher ſie gegeben wurde, weil ſie ja ſonſt gar nicht verſtanden und von vornherein verworfen worden wäre. So iſt nun die eine, oft genug in der Bibel ausgeſprochene Wahrheit unumſtößlich gewiß: Gott hat Himmel und Erde geſchaffen und iſt ihr Herr; alles Andere iſt menſchliche, unvollkommene und zum Theil ſogar falſche Vorſtellung. Dahin gehört, daß Gott die Erde aus dem ſie umgebenden Waſſer hervorgehoben und dieſem eine Grenze geſetzt hat, die es nicht überſchreiten darf 1 Moſ. 1, 9. Pſ. 104, 5—9. Spr. 8, 29. Hiob 38, 8—11. Ueber der Erde iſt der Himmel ausgebreitet wie ein ehernes Gewölbe (רָקִיעַ), oder wie ein Zelt oder ein Teppich. 1 Moſ. 1, 6. Jeſ. 40, 22; 42, 12; 45, 12; 51, 13. Jerem. 10, 12; 51, 15. Zach. 12, 1. Die Erde ſelbſt iſt nach Hiob 26, 7. »aufgehängt über dem Nichts,« d. h. frei im Luftraume ſchwebend; nach Pſ. 64, 2; 136, 6. vgl. Spr. 3, 19. 20; 8, 24. iſt ſie »auf Waſſer gegründet.« Von der Gründung der Erde, die feſt und unwandelbar iſt, reden auch Pſ. 75, 4; 102, 26; 104, 5; 119, 90; daher denn

auch von Gott die Grundfeſten der Erde gelegt worden Jeſ. 24, 18. Spr. 8, 29. Hiob 38, 6. Mit dieſen Grundfeſten ſind gleich die »Säulen der Erde« Hiob 9, 6. Pſ. 75, 4. Nach Micha 6, 2. vgl. Spr. 8, 25. ſind aber die Berge die Grundfeſten der Erde, gleichſam das Geſtell, auf denen die Erde ruht. Ob nun hier in Vergleich mit dem in Hiob 26, 7. erwähnten freien Schweben der Erde in der Luft verſchiedene Vorſtellungen vorliegen, oder ob mit Hirzel (Comment. S. zu d. St.) beide ſo zu vereinigen ſind, daß der Dichter ſich die Erdſcheibe auf den Grundfeſten der Berge ruhend denkt, dieſe Grundfeſten ſelbſt aber, anſtatt wie das Fundament eines Gebäudes in feſtem Boden eingeſenkt zu ſeyn, im freien Luftraum ſchweben, iſt nicht recht klar; nöthig jedoch iſt die letztere Auffaſſung nicht, wenn wir nur die poetiſche und volksthümliche Anſchauung von dem wahren Wiſſen gehörig unterſcheiden. Jedenfalls aber iſt es ſicher, daß das eigentliche Weſen des Beſtehens der Erde, auf welche Weiſe ſie gegründet wurde und wie ſie in der Leere ſchwebt, vom Dichter des Hiob als ein Geheimniß Gottes angeſehen wird, K. 38, 6. Die Geſtalt der Erde ſcheinen ſich die alten Hebräer wie die Griechen als eine Scheibe gedacht zu haben, wenigſtens führt darauf der Ausdruck »Kreis (חוּג) der Erde« Jeſ. 40, 22. und Stellen wie Spr. 8, 27. Hiob 26, 10., wogegen die »(vier) Säume der Erde« כַּנְפוֹת הָאָרֶץ Jeſ. 24, 16; 41, 12. Hiob 37, 3; 38, 13. Heſek. 7, 2., »die Enden der Erde« קְצוֹת הָאָרֶץ Jeſ. 40, 28; 41, 9. Hiob 28, 24. (vgl. die »vier Enden des Himmels« Jerem. 49, 36.), oder »das Aeußerſte der Erde« יַרְכְּתֵי הָאָרֶץ bei Jerem. 6, 22; 25, 32; 31, 8; 50, 41. durchaus nicht etwa auf eine viereckige Geſtalt der Erde, ſondern nur auf die bekannten vier Hauptweltgegenden ſich beziehen. Dieſe heißen bei den Hebräern: der Oſten Aufgang der Sonne מִזְרָח Pſ. 75, 7., gewöhnlich מִזְרָח ſ. d. Wörterb., oder was vorn iſt, die Vorderſeite עַל־פְּנֵי 1 Moſ. 16, 12; 23, 19; 25, 18. 1 Kön. 9, 7 u. a. קֶדֶם 1 Moſ. 2, 8; 11, 2; 13, 11. Hiob 23, 8. u. a., weil der Morgenländer bei Bezeichnung der Himmelsgegenden das Antlitz nach dem Aufgange der Sonne richtet; daher iſt denn auch Weſten hinten אַחוֹר Hiob 23, 7. 8. Jeſ. 9, 11.; Süden rechts יָמִין Pſ. 89, 13. Hiob 23, 9. 1 Sam. 23, 19. 24. תֵּימָן Joſ. 12, 3; 13, 4. Hiob 9, 9; 39, 26. Jeſ. 43, 6 u. a., Norden links שְׂמֹאל Hiob 23, 9. 1 Moſ. 14, 15. Außer dieſen Benennungen kommt für Weſten vor: Niedergang der Sonne, מְבוֹא שֶׁמֶשׁ Pſ. 50, 1; 113, 3. Mal. 1, 11. Joſ. 1, 7; 23, 4. oder »das Meer« nämlich das große, mittelländiſche, weil dieſes dem Paläſtinenſer nach Weſten zu liegt, יָם 2 Moſ. 10, 19; 27, 12; 38, 12; יָמָּה nach Weſten 1 Moſ. 28, 14. 2 Moſ. 26, 22; 36, 32. 4 Moſ. 2, 18; 3, 28 u. a.; für den Norden צָפוֹן 2 Moſ. 26, 30. 35; 27, 11. 4 Moſ. 34, 7. Pred. 1, 6 u. a., d. i. die verhüllte, dunkle Gegend, weil man ſich den Norden als das Land der Dunkelheit und Finſterniß dachte, im Gegenſatz dazu heißt der Süden דָּרוֹם 5 Moſ. 33, 23. Pred. 1, 6; 11, 3. Heſek. 21, 2; 40, 24. 27. 28. 44. 45; 41, 11; 42, 12. 13. 18., d. i. die helle, ſonnige Gegend. Eben derſelbe heißt auch נֶגֶב Joſ. 15, 4; 18, 19; 19, 8. 1 Kön. 7, 39. Jeſ. 30, 6 u. a., d. i. die dürre, trockene Gegend.

Gehen wir nun zur Betrachtung der bibliſchen Darſtellung der Erdoberfläche, ſofern ſie Wohnſitz der Menſchen iſt (politiſche Geographie) über, ſo laſſen wir zunächſt das, was in der Urgeſchichte bei Beſchreibung des Paradieſes, 1 Moſ. 2, 8—14. von mythiſcher Geographie enthalten iſt, bei Seite, da es bereits im Artikel Eden, Th. III. S. 642 ff. ſeine Erledigung gefunden hat. Ein ſehr altes, wo nicht das älteſte Dokument geographiſcher Kenntniß der Hebräer haben wir in der der Geſchichte der Sündfluth angehängten Völkertafel 1 Moſ. Kap. 10. Als die Gewäſſer der Fluth anfiengen ſich zu verlaufen, ruhte die Arche Noah's auf dem Gebirge Ararat, der armeniſchen Gebirgsgruppe des großen und kleinen Ararat 1 Moſ. 8, 41. Von hier ſtieg Noah mit ſeinen drei Söhnen und den übrigen Inwohnern der Arche hinab auf die ausgetrocknete Erde, und von hier aus verbreitete ſich das neue Menſchengeſchlecht über den ganzen Erdboden. Dieſe Ausbreitung ſchildert der Verfaſſer in Kap. 10. ſo, daß er alle ihm bekannten Völker in drei großen Gruppen von den Söhnen Noah's ableitet, indem er, wie es auch ſonſt in

der Geneſis geſchieht, Völkerverhältniſſe unter dem Bilde perſönlicher Abſtammung darſtellt. Hierin würden wir alſo eine treffliche Angabe des geographiſchen Geſichtskreiſes der alten Hebräer und eine gute Grundlage für unſere Darſtellung der bibliſchen Geographie haben, wenn nicht der Umſtand, daß dieſe genealogiſche Tafel mehr nach ethnographiſchen als geographiſchen Geſichtspunkten conſtruirt iſt (ſ. Knobel, die Völkertafel der Geneſis. S. 15), ſie für unſern Zweck weniger brauchbar machte. Dazu kommt, daß dieſelbe immer nur die geographiſchen Kenntniſſe einer gewiſſen Zeit, welche ſelbſt noch nicht einmal genau und über allen Streit erhaben fixirt iſt, darſtellt, ſo daß die ſpätere Entwickelung der geographiſchen Kenntniſſe immer noch ergänzt und eingeſchaltet werden müßte. Um unſern Zweck, eine Darſtellung der bibliſchen Geographie zu geben, zu erreichen, müſſen wir von unſerer Kenntniß der hier in Betracht kommenden Länder ausgehen und nachweiſen, wie weit die Kenntniß derſelben in der Bibel reicht. Natürlich kann dieſe Beſchreibung nur eine überſichtliche, in allgemeinen Umriſſen gegebene ſeyn, da in Einzelnheiten einzugehen gar nicht die Abſicht dieſes Artikels ſeyn kann, und anderer Seits wichtigere Gegenſtände, die wir meiſt durch geſperrte Schrift auszeichnen wollen, in beſondern Artikeln abgehandelt werden. Bei der ſo beabſichtigten Darſtellung gehen wir zunächſt von Paläſtina aus, nicht als ob wir mit den ſpätern Juden und morgenländiſchen Chriſten die Meinung theilten, dies Land werde ſchon in der Bibel als der Mittelpunkt der Welt angeſehen, wie die rabbiniſchen Ausleger aus Heſek. 38, 12. (ſ. *Buxtorf*, Lex. Chald. col. 854. u. טבר) und auch chriſtliche aus Heſek. 5, 5. ſchließen wollten (ſ. Roſenmüller, bibl. Alterth. I, I. S. 150 ff.), welcher letztern Stelle gewiß nur eine ethiſche, keine geographiſch-phyſikaliſche Anſicht zu Grunde liegt, ſondern eines Theils, weil Paläſtina der Mittelpunkt der bibliſchen Geſchichte iſt, anderen Theils, weil die geographiſche Erkenntniß dieſes Landes in hellſtem Lichte vor uns liegt, wogegen die der übrigen, je weiter ſie davon entfernt ſind, immer mehr verblaßt, bis zuletzt an den »Enden des Erdkreiſes« dunkle Nacht uns umgibt. Der Beſchreibung Paläſtina's wird, ſeiner Wichtigkeit wegen, ein beſonderer Artikel gewidmet werden, auf welchen wir hier verweiſen. — Wenden wir uns von Paläſtina über die Oſtjordanländer hinaus oſtwärts, ſo kommen wir zuerſt in eine große Wüſte, zum wüſten Arabien gehörig (ſ. Bd. I. S. 460), in deren nördlichem Theile in einer Oaſe das von Salomo erbaute Thadmor liegt (תַּדְמֹר oder תָּמָר 1 Kön. 9, 18. 2 Chron. 8, 4.), bei den Griechen und Römern Palmyra. Dieſe Wüſte trennt Paläſtina von Meſopotamien, das als פַּדַן אֲרָם oder אֲרָם נַהֲרַיִם einen Theil des Syrien und Meſopotamien umfaſſenden Aram (Bd. I. S. 465) ausmacht. Meſopotamien (Apg. 2, 9.) iſt das Land zwiſchen den beiden Flüſſen Euphrat und Tigris, in deſſen nördlichem Theile die Stammväter der Hebräer ſich aufhielten, ehe ſie nach Paläſtina zogen und mit dem ſie auch ſpäter in Verbindung blieben, nämlich Ur der Chaldäer und Haran. Außer dieſen werden von Städten des nördlichen Meſopotamien in der Bibel noch erwähnt: Tel Abib תֵּל אָבִיב am Chaboras, wo eine Colonie exilirter Juden lebte, zu der ſich der Prophet Heſekiel (3, 15.) begab, Karkemiſch כַּרְכְּמִישׁ Jeſ. 10, 9. Jerem. 46, 2. 2 Chron. 35, 20., eine befeſtigte Stadt am Euphrat, wo Pharao Necho vom Nebukadnezar geſchlagen wurde; Hena הֲנַע, Ivva עִוָּה oder עִוָּא und Sepharvajim סְפַרְוַיִם, Städte oder kleine Gebiete in Meſopotamien, die von den Aſſyrern unterjocht wurden, 2 Kön. 17, 24; 18, 34; 19, 13. Jeſ. 36, 19; 37, 13., letzteres wahrſcheinlich *Σιπφάρα* des Ptolemäus (V, 8.) und *Σιππαρηνῶν πόλις* des Abydenus bei Euſebius (praep. evang. IX. 41.) am öſtlichen Ufer des Euphrat. Auch Telaſſar תֶּלַאשַׁר 2 Kön. 19, 12. oder תַּלְשַׁר Jeſ. 37, 12. iſt wohl in Meſopotamien zu ſuchen und vielleicht gleich mit Ellaſar אֶלָסָר der Geneſis (14, 1. 9.). An das nördliche Meſopotamien ſtößt Aſſyrien אַשּׁוּר im engern Sinne, auf der Oſtſeite des Tigris, mit den Städten Niniveh, Kelach, Reſan und Rechoboth Ir, worüber ſ. d. Art. Niniveh. Das mittlere und ſüdliche Meſopotamien nimmt das Land Sinear שִׁנְעָר, die erſte Herrſchaft des Nimrod ein (1 Moſ. 10, 10. ſ. d. Art. Nimrod), mit den Städten Babel, Erech, Akkad, und Chal-

neh; in weiterer Ausdehnung des ſpätern Babylonien (ſ. Th. I. S. 646), das ſich bis zum perſiſchen Meerbuſen ausdehnte. An das ſüdliche Babylonien im Oſten angrenzend jenſeits des Tigris lag Elam עֵילָם, Ἐλυμαΐς, durch den Fluß Euläus (אוּלַי Dan. 8, 2.) von dem perſiſchen Suſiana getrennt, ſ. Bd. III. S. 747 f. Jenſeit des Tieflandes des Euphrat und Tigris, auf dem iraniſchen Hochplateau, treffen wir ſüdlich vom kaſpiſchen Meere Medien מָדַי mit der alten Stadt Rages Ῥάγα, Ῥάγαι Tob. 1, 16; 3, 7; 4, 21; 6, 7; 9, 3. 6. und der Hauptſtadt Ekbatana אַחְמְתָא Eſr. 6, 2. τὰ Ἔκβατανα 2 Makk. 9, 3. Judith 1, 1 ff. Tob. 5, 9. Das ſüdlich an Medien ſich anſchließende Perſien wird erſt in exiliſchen und nacherliſchen Büchern als פָּרַס erwähnt, Heſek. 27, 10; 38, 5. 2 Chron. 36, 20. 22. Eſra 4, 5 ff. 6, 17 ff. Eſther 1, 3. 18; 10, 2 u. a. mit der Sommerreſidenz Suſa שׁוּשַׁן in der Provinz Suſiana (Elam im weiteren Sinne Dan. 8, 2. ſ. oben Bd. III. S. 748). Die eigentliche Hauptſtadt Perſepolis nennt 2 Makk. 9, 2. an der Stelle von Ἐλυμαΐς 1 Makk. 6, 2., obgleich in damaliger Zeit Perſepolis längſt von Alexander zerſtört war. Nordöſtlich von Medien liegt die Provinz Parthien, Παρθία bei Ptolemäus, deren Bewohner die Parther (Πάρθοι Apg. 2, 9.) auf den Trümmern des perſiſchen Reiches ein großes Reich in Mittelaſien gründeten. Noch weiter öſtlich erſtreckt ſich die geographiſche Kenntniß der Hebräer nicht; Indien ſcheint ihnen nur dem Namen nach bekannt geweſen zu ſeyn, als הֹדּוּ Eſth. 1, 1. 8, 9., ſo wie χώρα ἡ Ἰνδική 1 Makk. 8, 8., wenn Leſung und Deutung richtig iſt, nur für die gänzliche Unkenntniß des Landes beim Verfaſſer zeugt; bloß indirekt wird Indien als Vaterland der Kriegselephanten im Heere des Antiochus 1 Makk. 6, 37. erwähnt. Ob das Goldland חֲוִילָה 1 Moſ. 2, 11., nach Indien hinweiſt, hängt von der Deutung des Paradiesfluſſes Piſchon ab, worüber ſ. Bd. III. S. 644 f.; eben ſo unſicher iſt die Deutung des Ophir (ſ. d. Art.) auf Indien.

Südlich von Paläſtina liegt zunächſt an daſſelbe angrenzend die Sinaihalbinſel, das ſteinige Arabien (ſ. Bd. I. S. 460), bei den Hebräern die Wüſte הַמִּדְבָּר κατ' ἐξοχήν genannt, in der ſie vierzig Jahre umherzogen (ſ. d. Art. Wüſte, arabiſche); ſüdöſtlich von Paläſtina erſtreckt ſich die große arabiſche Halbinſel, עֲרַב, deren Einwohner nach ihren vornehmſten Stämmen den Hebräern ſehr wohl bekannt waren, wie der Völkerkatalog, 1 Moſ. 10, 7. 25—30. und die Genealogieen K. 25, 1—6. 12—18., hinlänglich darthun ſ. Bd. I. S. 459 ff. Durch das rothe Meer (Schilfmeer, יַם סוּף ſ. d. Art. Meer, rothes,) wird Arabien von Afrika getrennt, mit welchem es nur durch die ſchmale Landenge von Suez verbunden iſt. Afrika, ſo weit es im Alterthum bekannt war, gilt dem Hebräer für von den Nachkommen Hams, als den Bewohnern des ſüdlichen Erdgürtels (Tuch, Comment. zur Geneſis. S. 202 f.) oder als der dunkelfarbigen Bevölkerung (Knobel, Völkertafel. S. 11 f. 239 f.), beſetzt. Das ſüdlichſte Volk ſind bei den Alten die Aethiopen, Αἰθίοπες, die das Land ſüdlich von Aegypten, Nubien und Abyſſinien, bewohnen und in der Bibel mit dem Namen Kuſch כּוּשׁ bezeichnet werden. Dieſer Name kommt in einer weiteren und engeren Bedeutung vor; in der erſtern bezeichnet er die dunkelfarbigen Bewohner des Südrandes der bekannten Erde überhaupt, weßhalb ſich Aethiopen auch im ganzen ſüdlichen Aſien nachweiſen laſſen. In dieſer Bedeutung findet ſich das Wort im Pentateuch, bei Dichtern und ſpäteren Schriftſtellern; in der engeren Bedeutung bezeichnet es die Bewohner Nubiens und Abyſſiniens, und ſo kommt das Wort vor ſeit der Zeit, wo Aethiopien als organiſirter Staat in der Geſchichte auftritt, einen Theil Aegyptens erobert und ſich in mehrfache Verbindung mit aſiatiſchen Staaten ſtellt; ſo Jeſ. 11, 1; 13, 23; 18, 1; 20, 3; 37, 9; 43, 3; 45, 14; 46, 9. 2 Kön. 19, 9. Pſ. 68, 32 u. a., vgl. oben Bd. I. S. 147. Knobel, Völkertafel. §. 27. Tuch, Commentar. S. 219 f. Als Söhne von Kuſch, d. h. nichts anderes als von den Aethiopen ausgehende Völkerſchaften werden in der Völkertafel V. 7. 8. aufgeführt: 1) Seba סְבָא, das alte Meroë, die von den beiden Nilarmen, dem Aſtaboras (Atbara, Takazza) und dem Aſtagus (Bahr el-Azrak) gebildete Inſel Aethiopiens; auch noch Jeſ. 43, 3; 45, 14. Pſ. 72, 10. (שְׁבָא) erwähnt. 2) Chavila חֲוִילָה,

Ἀνάλειτης an der afrikaniſchen Küſte bei Bab-el-Mandeb, Arrian Peripl. p. 5. 6., verſchieden von dem joktanidiſchen Chavila 1 Moſ. 10, 29. 3) Sabta סַבְתָּה d. i. Sabota im ſüdlichen Arabien. 4) Raʿma רַעְמָה mit ſeinen Söhnen Scheba שְׁבָא und Dedan דְּדָן, alle im ſüdlichen Arabien zu ſuchen und an anderen Stellen nach anderer Abſtammung angeführt, ſ. Bd. I. S. 462. 5) Sabtecha סַבְתְּכָא an der Oſtſeite des perſiſchen Meerbuſens in Karmanien. Als letzter Sohn des Kuſch wird 6) Nimrod genannt V. 8., der in Meſopotamien ſeine Herrſchaft gründete; über den Zuſammenhang deſſelben mit den Kuſchiten ſ. d. Art. Nimrod. Nördlich von den Aethiopen wohnten die Aegypter. Aegypten, מִצְרַיִם wird als zweiter Sohn Hams aufgeführt; über ihn und ſeine Söhne, V. 12 ff., iſt das Nöthige ſchon oben Bd. I. S. 147 ff. beigebracht. Als dritter Sohn Hams wird in der Völkertafel Put פוּט genannt, ein afrikaniſches Volk, die Libyer, welche weſtlich von Aegypten durch ganz Nordafrika wohnten und die Vorfahren der Berbernſtämme ſind, nicht zu verwechſeln mit den ägyptiſchen Libyern, לוּבִים oder לֻהָבִים, die nur ein Theil der libyſchen Nation ſind.

Weſtlich wird Paläſtina vom Mittelländiſchen Meere begrenzt, dem großen Meere, הַיָּם הַגָּדוֹל 4 Moſ. 34, 6 f. Joſ. 1, 4. Heſek. 47, 10.; auch das hintere, d. i. weſtliche Meer, הַיָּם הָאַחֲרוֹן 5 Moſ. 11, 24. Zach. 14, 8., Meer der Philiſtäer יַם הַפְּלִשְׁתִּים 2 Moſ. 23, 31., auch bloß das Meer הַיָּם Joſ. 19, 26., wie in den Apokryphen und dem N. T. *ἡ θάλασσα* 1 Makk. 14, 34; 15, 11. Apg. 10, 6. 32. genannt, von deſſen einzelnen Theilen nur das Adriatiſche Meer, *ὁ Ἀδρίας* Apg. 27, 27. erwähnt wird. Von den Inſeln des Mittelmeeres, die mit dem allgemeinen Namen »Inſeln des Meeres« אִיֵּי הַיָּם, *νήσοι τῆς θαλάσσης* Jeſ. 11, 11. 1 Makk. 6, 29. 15. »Inſeln der Heiden« אִיֵּי הַגּוֹיִם 1 Moſ. 10, 5. Zeph. 2, 11. bezeichnet werden, ſind beſonders genannt: Samothrake Apg. 16, 11., Pathmos Offenb. 1, 9., Lesbos Apg. 20, 14., Chios Apg. 20, 15., Samos 1 Makk. 15, 23. Apg. 20, 15., Delos 1 Makk. 15, 23., Kos 1 Makk. 15, 23. Apg. 21, 1., Cypern ſ. Bd. III. S. 214 f., Rhodus 1 Makk. 15, 23. Apg. 21, 1., Kreta 1 Makk. 10, 67; 15, 23. Apg. 27, 12. 13. 21. Tit. 1, 5., an deren ſüdweſtlicher Spitze das Apg. 27, 16. erwähnte Inſelchen *Κλαύδη* lag; Malta *Μελίτη* Apg. 28, 1. und Sicilien wenigſtens in ſeiner Hauptſtadt Syrakus, Apg. 28, 12. Von den weſteuropäiſchen Ländern, deren Erwähnung ſich zunächſt an die des Mittelmeeres anſchließt, haben die alten Hebräer meiſt nur eine unvollkommene und nebelhafte Vorſtellung. Befragen wir zunächſt die Völkertafel der Geneſis, ſo finden wir darin die Völker, welche die אִיֵּי הַגּוֹיִם V. 5. bevölkerten, als Nachkommen Japhets aufgeführt, V. 2—4. In der Erklärung dieſer Namen herrſcht noch manche Dunkelheit und Unſicherheit, zu deren Aufhellung neuerlich Tuchs und beſonders Knobels ſcharfſinnige Unterſuchungen das Meiſte beigetragen haben. Als erſter Sohn Japhets wird 1) Gomer גֹּמֶר bezeichnet, d. i. nach der allgemeinen Annahme die *Κιμμέριοι* am ſchwarzen und aſow'ſchen Meere, von wo ſie durch die Skythen weiter weſtlich getrieben wurden und dann als *Κίμβροι*, Cimbri, auf der Jütiſchen Halbinſel, in Norddeutſchland und Nordgallien erſcheinen. ſ. d. A. Gomers Nachkommen ſind a) Aſchkenas אַשְׁכְּנַז, in welchem Knobel die Germanen, das Aſengeſchlecht (אשׁ Aſen, כנז gens, genus) erkennt, Tuch aber, weil ſie Jerem. 51, 27. mit Ararat und Minni verbunden erſcheinen, ein in der Nähe Armeniens am ſchwarzen und kaſpiſchen Meere wohnendes Volk findet. Trotz des blendenden Scheines, den Knobels Vermuthung für ſich hat, möchte ich mich doch für die andere Anſicht erklären; denn eine ſo genaue und detaillirte Kenntniß der alten Völkerſtämme Europa's, wie Knobel ſie hier und weiterhin vorausſetzt, erſcheint mir für den Verfaſſer der Völkertafel kaum annehmbar, und daß wir bei Erklärung dieſer Namen nicht bloß auf Europa und Nordweſt-Aſien angewieſen ſind, beweiſen Togarma und Madai hinlänglich. b) Riphat רִיפַת, wobei man an die *Ῥιπαῖα ὄρη*, Riphaei montes, die in der alten Geographie den Nordrand der Erde begrenzten und vom Weſten Europa's bis über das kaſpiſche Meer nach Aſien hinein ſich erſtreckten; Knobel denkt ſpeziell an die Kelten, die über die Karpathen in

das westliche Europa einwanderten. c) Togarma תּוֹגַרְמָה, das Volk der Armenier, vgl. Hesek. 27, 14; 38, 6., nach Knobel mit den Phrygiern verbunden. Der zweite Sohn Japhets ist 2) Magog, מָגוֹג, das Volk der Skythen, s. d. Art. Gog und Magog; 3) Javan יָוָן, das griechische Volk, die Jonier, Ἰάονες. Söhne Javans sind a) Elisa אֱלִישָׁה, nach Tuch die Griechen in Europa, der Name an Hellas oder Elis erinnernd; nach Knobel die Aeolier. b) Tarschisch תַּרְשִׁישׁ, nach Tuch Tarteſſus, das ferne Land in Westen, nach Knobel die Tyrrhener, Τυρσηνοί, Τυῤῥηνοί oder Etrusker. c) Kittim כִּתִּים nach Tuch die Cyprier (s. oben Bd. III. S. 215), nach Knobel die Karer auf den Inseln zwischen Griechenland und Asien. d) Dodanim רוֹדָנִים nach Tuch der Lesart 1 Chron. 1, 7. רוֹדָנִים gemäß die Rhodier, nach Knobel die Dardaner, als Repräsentanten der Illyrier, des ganzen nordgriechischen Stammes. s. Bd. III. S. 429. Der 4. und 5. Sohn Japhets, Tubal תֻּבַל und Meschech מֶשֶׁךְ kommen fast immer nur verbunden vor; es sind die Tibarener und Moscher, die nach Knobel im westlichen Europa als Iberer und Ligyer erscheinen. Endlich 6) Tiras תִּירָס bezeichnet nach der gewöhnlichen, auch von Knobel angenommenen Erklärung die Thracier, nach Tuch die Tyrrhener. — Während so die alte Zeit nur Allgemeines in unsichern Umrissen und dunkler Erkenntniß uns darbietet, treten einzelne Gegenden des Westlandes in späterer Zeit in klarem Lichte vor uns, vor allen Griechenland. Den Alten sind die Griechen nur im Allgemeinen als Jonier, höchstens vielleicht noch wie wir eben gesehen haben, in einzelnen Stämmen bekannt, und zwar als Handelsvolk Jes. 66, 19. Hesek. 27, 13. Joel 4, 6.; erst nach dem Exile wurden die Hebräer näher mit ihnen bekannt, besonders seit Alexander der Große die engere Berührung des Occidents und Orients herbeiführte. Er ist der »König von Griechenland« מֶלֶךְ יָוָן Dan. 8, 21., der der persischen Monarchie ein Ende machte, 1 Makk. 1, 1—8; 6, 2. vgl. Dan. 2, 32. 33; 7, 7 ff. und auf seinem Zuge nach oder von Aegypten auch nach Jerusalem kam und die Juden ehrenvoll behandelte, Joseph. Antiqu. XI. 8, 5. Unter seinen Nachfolgern, den Ptolemäern in Aegypten und Seleuciden in Syrien kamen die Juden in immer engere Berührung mit den Griechen, ja das griechische Wesen drohte eine Zeitlang altväterlichen Glauben und Sitte ganz zu unterdrücken, wogegen in dem Auftreten der Makkabäer die Reaktion erfolgte. Daher erscheinen in den apokryphischen Büchern die Griechen zuerst unter ihrem eigenen Namen Ἕλληνες 1 Makk. 8, 18. 2 Makk. 4, 36; 6, 8. und eben so im N. T., Apg. 18, 17; 19, 20; 20, 21; 21, 28. Röm. 1, 4; 2, 9. 1 Kor. 1, 24; 12, 13. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11., wo sie meistens als Repräsentanten der gebildeten Heidenwelt den Juden und Barbaren gegenübergestellt werden. Von einzelnen Theilen Griechenlands sind in der Bibel erwähnt: Illyrien, westlich von Macedonien, Röm. 15, 19., Macedonien 1 Makk. 8, 5. Röm. 15, 20. 2 Kor. 9, 2. 1 Thess. 1, 8., wo Paulus das Christenthum verbreitete, Apg. 16, 9 ff.; 20, 1. vgl. 1 Kor. 16, 5. 2 Kor. 1, 16; 2, 13; 7, 5., mit den Städten Amphipolis Apg. 17, 1., s. Bd. I. S. 289. Thessalonich 1 Thess. 1, 7 f., Philippi Apg. 16, 12 ff.; 20, 6. 1 Thess. 2, 2. Phil. 1, 7; 2, 12; 4, 10 ff., Neapolis Apg. 16, 11., Apollonia Apg. 17, 1., Beröa Apg. 17, 10. 13; 20, 4. Das eigentliche Griechenland Ἑλλάς wird Apg. 20, 2. Macedonien entgegengesetzt; Achaja als römische Provinz, die Hellas und den Peloponnes umfaßt, Apg. 18, 12; 19, 21. Röm. 15, 26. 1 Thess. 1, 7. 8. 2 Kor. 9, 2. s. Th. I. S. 95. Von griechischen Städten werden erwähnt: Athen 2 Makk. 9, 15. Apg. 17. 18, 1. 1 Thess. 3, 1., Korinth Apg. 18, 1. Briefe an die Korinther, Sikyon 1 Makk. 15, 23., Sparta oder Lakedämon 1 Makk. 12, 6. 8; 14, 6. 2 Makk. 5, 9. — Italiens wird in den Nachrichten von den Reisen des Apostels Paulus Apg. 18, 2; 27, 1. 6. und in Hebr. 13, 24. gedacht. Rom und die Römer werden zuerst 1 Makk. 8, 1 ff. erwähnt (s. d. Art. Rom); von Italischen Städten berührte der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Rom (Apg. 18.): Rhegium, Puteoli, Forum Appii (s. Bd. IV. S. 437) und Tres Tabernä; die Inseln Malta und Sicilien mit seiner Hauptstadt Syrakus werden bei eben dieser Gelegenheit angeführt. Weiter nach Westen hin kennt die Bibel nur Tharschisch תַּרְשִׁישׁ,

Tarteſſus der Griechen, den ſüdweſtlichen Theil der pyrenäiſchen Halbinſel, als fernſtes, ziemlich unbeſtimmtes Weſtland (ſ. d. Art.).

Nördlich grenzen an Paläſtina Phönizien und Syrien, welches Letztere mit unter dem Namen Aram befaßt wird (ſ. Bd. I. S. 465). Nordöſtlich vom ſyriſchen Aram, über Aſſyrien am ſüdlichen Abhange der gordyäiſchen Gebirge haben wir das alte Arpakſchad, den Urſitz der Hebräer, zu ſuchen, ſ. Bd. I. S. 551, woran nördlich ſich das Hochland von Armenien anſchließt, das zwar in der Bibel nicht mit eigenem Namen vorkommt, wohl aber in einzelnen Theilen genannt iſt. Dieſe ſind: 1) Thogarma תּוֹגַרְמָה 1 Moſ. 10, 3. 1 Chron. 1, 6. Heſek. 27, 14; 38, 6., deſſen Deutung auf Armenien durch die einheimiſche Tradition der Armenier und Georgier beſtätigt wird, nach der ſie ſich von einem Stammvater Thorgom ableiten und ſich „Haus Thorgom's," ganz wie בֵּית תּוֹגַרְמָה Ezech. a. a. O., nennen. S. *Gesen.* thes. u. d. W. S. 1493. Roſenmüller, Alterthumsk. I, 1. S. 252. 2) Ararat, אֲרָרָט 2 Kön. 19, 37. Jeſ. 37, 38. Jerem. 51, 27., das mittlere Armenien, auf deſſen Gebirgen הָרֵי אֲרָרָט die Arche ruhte, 1 Moſ. 8, 4. 3) Minni מִנִּי ſteht Jerem. 51, 27. neben Ararat und iſt die Landſchaft *Μινυάς* des Nicol. Damasc. bei *Joseph.* Ant. I, 3, 6. — Wenden wir uns von Aram weſtlich, ſo kommen wir nach Klein-Aſien, welches im hebräiſchen A. T. weniger hervortritt, als in den apokryphiſchen Büchern und dem N. T. Dort erſcheint es höchſtens als Wohnſitz einiger dem Japhetiten-Geſchlecht zugehöriger Völker, wie der Phrygier, die Knobel mit unter Thogarma verſteht, der aſiatiſchen Griechen, unter יָוָן mitbegriffen, der Karer (כָּרִי) u. a. Im N. T. wird Klein-Aſien unter dem Namen *Ἀσία* Apgeſch. 2, 9; 6, 9; 10, 10; 16, 6. 1 Kor. 16, 19. 1 Petr. 1, 1. Offenb. 1, 4. 11. genannt, welcher Name in den Büchern der Makkabäer eine ausgedehntere Bedeutung hat, indem er das ganze ſyriſch-ſelencidiſche Königreich bezeichnet, 1 Makk. 8, 6. 8; 12, 39; 13, 32. 2 Makk. 3, 3; 11, 13. Die Griechen theilen Klein-Aſien in verſchiedene Landſchaften, die zum größten Theil auch in der Bibel erwähnt werden, nämlich drei am ſchwarzen Meer: 1) Pontus, Apg. 2, 9. 1 Petr. 1, 1., Vaterland des Aquila, Apg. 18, 2., ſ. Bd. I. S. 456, mit der Stadt *Σαμψάχη* oder *Σαμψάμη*, 1 Makk. 15, 23. 2) Paphlagonien. 3) Bithynien, Apg. 16, 7., ſ. Bd. II. S. 248; drei im Weſten am ägäiſchen Meer: 4) Myſien, Apg. 16, 7 f., mit den Städten Troas, Apg. 16, 8. 11; 20, 5. 2 Kor. 2, 12. 2 Timoth. 4, 13.; Aſſus, Apg. 20, 13. 14.; Pergamum, Offenb. 1, 11; 2, 12. 5) Lydien, 1 Makk. 8, 8., deſſen Bewohner vielleicht das לוּד der Völkertafel V. 22. ſind, mit den Städten: Thyatira, Apg. 16, 14. 15. 40. Offenb. 1, 11; 3, 7 ff.; Sardes, der Hauptſtadt, Offenb. 1, 11; 3, 1—6. und Philadelphia, Offenb. 1, 11; 3, 7 ff. 6) Jonien, 1 Makk. 8, 8., mit den Städten: Smyrna, Apg. 1, 11; 2, 5., Epheſus, Apg. 18, 19—21. K. 19. 1 Tim. 1, 3., Brief an die Epheſer, Offenb. 1, 11; 2, 1—7., ſ. Bd. IV. S. 83 f.; Trogyllion, Apg. 20, 15., Miletus Apg. 20, 15. 17. 2 Tim. 4, 20. An der ſüdweſtlichen Spitze Klein-Aſiens liegt 7) Karien mit der Hauptſtadt Haliarnaſſus, 1 Makk. 15, 23. Drei Landſchaften liegen an der Südküſte, nämlich: 8) Lycien, 1 Makk. 15, 23. Apg. 27, 5., mit den Städten: Patara, Apg. 21, 1.; Myra, Apg. 27, 5.; Phaſelus, 1 Makk. 15, 23, 9) Pamphylien, Apg. 2, 10; 14, 24; 15, 38; 27, 5., mit den Städten: Attalia, Apg. 14, 25., Perge, Apg. 13, 13 f.; 14, 25. und Side (*Σίδη*), 1 Makk. 15, 23. 10) Cilicien, Judith 2, 25. 1 Makk. 11, 14. 2 Makk. 4, 30 ff. Apg. 15, 23. 41; 27, 5. Gal. 1, 21., ſ. Bd. II. S. 702, mit der Hauptſtadt Tarſus, der Vaterſtadt des Apoſtel Paulus. Apg. 9, 11; 11, 25; 21, 39; 22, 3. und Mallus 2 Makk. 4, 30. Im Innern liegen: 11) nördlich von Pamphylien Piſidien mit der Stadt Antiochia, Apg. 13, 13 f.; 14, 24. 2 Tim. 3, 11.; 12) Kappadocien, zwiſchen Cilicien und Pontus, 1 Petr. 1, 1. 13) Lykaonien, öſtlich von Kappadocien, Apg. 14, 11., mit der Hauptſtadt Ikonium, Apg. 13, 51; 14, 1., Lyſtra und Derbe, Apg. 14, 6; 16, 1. 2; 20, 4. 2 Tim. 3, 11. 14) Phrygien, öſtlich von Myſien und Lydien, Apg. 16, 6; 18, 23., mit den Städten Hierapolis, Col. 4, 13., Coloſſä, Brief an die Coloſſer, und Laodicea, 1 Tim. 6, 22. Offenb.

1, 11; 3, 14. 15) Galatien, zwiſchen Kappadocien, Pontus, Paphlagonien, Bithynien und Phrygien, Apg. 16, 1. 6; 18, 22. 1 Petr. 1, 1. 1 Kor. 16, 1. 2 Tim. 4, 10., Brief an die Galater. — Der eigentliche bibliſche Norden, der ſchon durch ſeinen Namen צָפוֹן (ſ. oben) auf die geringe Kunde, welche die Hebräer von ihm hatten, hindeutet, wird von Völkern bewohnt, die ebenfalls dem japhetiſchen Stamme angehören und mit deren Namen wir uns ſchon bekannt gemacht haben, wie z. B. Riphat, Gomer, Aſchkenas, Gog und Magog (die Scythen. Kol. 3, 11.), Meſchech und Tubal. Dazu kommt noch Roſch רֹאשׁ, Heſek. 38, 2. 3; 39, 1., ein Volk des Nordens unter Botmäßigkeit des Gog, welches neben Meſchech und Tubal genannt wird, vielleicht die Stammväter der Ruſſen, ſ. *Gesen.* thesaur. u. d. W. S. 1253. Die meiſten dieſer Völker ſind um das ſchwarze Meer und am Kaukaſus zu ſuchen. Daß aus dieſer Unbekanntſchaft mit dem Norden überhaupt auch andere Vorſtellungen über den Norden als ein Land der Wunder hervorgehen, iſt leicht begreiflich, und ſo erklärt es ſich, wenn die Erſcheinung der Gottheit als aus dem Norden kommend beſchrieben wird, Heſek. 1, 4. Hiob 37, 22., ſowie daß Jeſ. 14, 13. an den nach altorientaliſchen Vorſtellungen im Norden befindlichen Götterberg erinnert, vgl. Geſenius, Von dem Götterberge im Norden, nach den Mythen der aſiatiſchen Völker. Erſte Beilage zu ſeinem Commentar über Jeſaja. Th. II. S. 316 ff. — Fragen wir nun zum Schluſſe dieſer kurzen Ueberſicht der bibliſchen Geographie, woher den Iſraeliten dieſe Kenntniſſe kamen, ſo dient zur Antwort, daß ſie dieſelben theils aus eigener Anſchauung und Berührung mit fremden Völkern, theils beſonders über ferner liegende, mit denen eine unmittelbare Berührung nicht leicht möglich war, durch die Phönicier und auch wohl durch die Aegypter (vgl. Bd. I. S. 149. Delitzſch, Comment. zur Geneſis. S. 282) erhielten.

Unter den Schriften, welche die bibl. Geographie beſonders behandeln, führen wir hier mit Ausſchluß der Werke, welche die bibliſche Archäologie im Allgemeinen und darin auch die bibliſche Geographie behandeln (ſ. Bd. I. S. 477), ſowie derer, welche Paläſtina allein zum Gegenſtande haben und im Artikel Paläſtina ausführlicher Erwähnung finden werden, folgende an: *Eusebii* onomasticum urbium et locorum S. S. graece cum lat. vers. Hieron. op. Jac. Bonfrerii (Par. 1659. fol.) rec. et. animadverss. suis auxit Jo. Clericus. Amstel. 1707. fol. (auch in Ugolini thesaur. antiquitt. sacrr. Tom. V.). Dasſelbe Werk bildet einen Band von: *N. Sanson*, Geographia Sacra ex V. et N. T. desumta et in tabb. 4. concinnata. Amstel. 1704 sqq. fol. — *Sam. Bochart*, Geographia sacra cuius P. I. Phaleg de dispersione gentium et terrar. divis.; P. 2. Canaan de coloniis et sermone Phoenicum agit. Cadom. 1646. fol. Lugd. Bat. 1692. 1707. fol. Francof. ad M. 1674. 4. Als Ergänzung dazu ſind zu betrachten: *J. D. Michaelis*, Spicilegium geographiae Hebraeorum exterae post Bochartum. Gotting. 1769. 70. 2 Tom. und *J. Reinhold Forster*, Epistolae ad J. D. Michaelis, huius spicil. geogr. Hebraeor. exterae iam confirmantes iam castigantes (ed. J. D. Michaelis.) Gotting. 1772. 4. Bochart's Werk iſt in ſeinem erſten Theile eigentlich nur ein Commentar zur Völkertafel, an welchen wir hier gleich die neueren Bearbeitungen dieſes wichtigen Dokuments anknüpfen: *Beke*, Origines biblicae or Researches in primeval history. London. 1834. Feldhoff, die Völkertafel der Geneſis in ihrer univerſalhiſt. Bedeutung. Elberfeld 1837. 8. Krücke, Erklärung der Völkertafel im erſten Buch Moſe's. Bonn 1837. Joſeph v. Görres, die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien. München 1845. Knobel, die Völkertafel der Geneſis. Ethnographiſche Unterſuchungen. Gießen 1850. 8., welches letztere Werk nebſt den Unterſuchungen Tuch's in ſeinem: Kommentar über die Geneſis. Halle 1838. alle früheren Erklärungsverſuche verdunkelt. — *F. Spanheim*, introduct. ad geogr. sacram, patriarchalem, israeliticam et christianam. Lugd. Bat. 1679. 8. Francof. 1698. 4. Jac. Schmidt, Bibliſcher Geographus. 1740. — *Ed. Well*, Sacred Geography. London 1708—12. 5 Bde., neue Ausg. Lond. 1811. 4 Bde. 8. u. 1817. 3 Bde. 8. Eine deutſche Ueberſetzung Ed. Well's hiſtor. Geogr. des A. und N. T., überſ. von Panzer. Nürnb. 1765. 4 Bde. 8. — *Ysbrand van Hamelsfeld*, Aardrijkkunde des Bijbels, Amsterd. 1790. 8.

Deutſch: J. v. H., Bibliſche Geographie, überſ. mit Anmerkk. von R. Jäniſch. Hamb. 1793—96. 3 Bde. 8. (unvollendet). — *Mansford*, Dictionary of the biblical Geography. Lond. 1829. Mehr popul. Darſtellungen geben: Frege, geogr. Handbuch bei Leſung der heil. Schrift. Gotha 1788. 89. 2 Bde. Löwiſohn, Bibl. Geographie. Wien 1823. Hornung, Handbuch zur Erläuterung der bibl. Geſch. und Geogr. 2 Aufl. Lpz. 1826. Chartographiſche Darſtellungen geben: der engliſche Bibel-Atlas von Palmer, zu London erſchienen; von Weiland, erläutert von Ackermann. Weimar 1832. und von Kiepert, Berlin. 3. Abdr. 1854. — Für die bibliſche Geographie, ſoweit ſie einen Theil der alten Geographie der Griechen und Römer ausmacht, ſind in den betreffenden Theilen zu benutzen: *Cellarii*, Notitia orbis antiqui s. geographia plenior. (Lips. 1701. 3 Tom. 4.) c. observv. J. Chr. Schwarzii. Lips. 1731. 2 Tom. 4. Dazu Append. triplex. Lips. 1776. 4. Mannert, Geographie der Griechen und Römer. Nürnb. 1788 ff. 8. Th. I. 3. Aufl. Leipz. 1829; der letzte Bd. Th. X. erſchien Leipz. 1824. Hierher gehören beſonders: Th. IV—VIII. X. — Handbuch der alten Erdbeſchreibung nach Anleitung der d'Anvilliſchen Landcharten. Nürnb. 1785 ff. Neue verb. Ausg. von Heeren, Hummel, Bruns und Paulus. Nürnb. 1796—1800. 6 Bde. — Forbiger, Alte Geographie. 3 Bde. Leipzig 1842—48. **Arnold.**

Georg, St. Die Legende bei Metaphraſtes erzählt, er ſey von vornehmer Familie aus Kappadocien gebürtig geweſen; in's römiſche Kriegsheer getreten, ſtieg er unter Diokletian darin zu hohen Ehrenſtellen; als der Kaiſer aber die Chriſten verfolgte, legte er dieſelben nieder und zeugte energiſch gegen dieſe Ungerechtigkeit. So ſey er den 23. April (?) um 303 (?) bei Nikomedien (?) enthauptet worden. — Gewiß iſt, daß ihm frühe Verehrung bezeugt und Kapellen geweiht wurden; dies erhellt für Gallien aus Gregor von Tours und daraus, daß Pabſt Gregor der Große eine ihm geweihte, aber dem Einſturz nahe Kirche erneuerte (wenn es nicht ein heidniſches Gebäude war, das er reſtaurirte und weihte). Nach dieſem einfach alterthümlichen, in ſeiner Art in Rom einzigen Kirchlein St. Giorgio in velabro neben dem ſogenannten Janustempel, als einer der älteſten Diakonien der Stadt, führt noch immer ein Cardinal den Namen. Von einer am Meer in Conſtantinopel gelegenen Kirche St. Georg's wurde der Helleſpont »Arm St. Georg's« genannt. Die Kreuzfahrer wurden durch den Glauben, St. Georg ſtreite perſönlich für ſie, zum Siege geführt, beſonders unter Richard Löwenherz; das National-Concil zu Oxford 1222 erhob ſeinen Gedächtnißtag für ganz England zu einem gebotnen Feiertag; unter ſeinem Schutz wurde 1330 der Hoſenbandorden geſtiftet; der geſammten Ritterſchaft, zumal der ſchwäbiſchen und einem venetianiſchen Militärorden ſtand er als Patron vor, wie er denn ſelbſt geharniſcht dargeſtellt wird.

Die Akten ſeines Lebens und Märtyrerthums ſind offenbar falſch; Baronius ſchiebt die Schuld davon zum Theil auf die Arianer. Calvin behauptet, es habe keine hiſtoriſche Perſon Georg gegeben; es liegen auch wirklich Momente zur Erklärung des Mythus vor. Der Drache, welchen er erſticht, wird als Sinnbild des Heidenthums ausgelegt. Da aber die Verehrung St. Georgs zweimal aus dem Orient in's germaniſche Abendland kam, könnte er entſtanden ſeyn aus dem Mithras, dem erſten Lichtgeiſt des Ormuzd, welcher den Drachen der Finſterniß tödtet, und an einer Höhle ſtehend abgebildet wurde. Bezeichnend iſt, daß Conſtantin d. Gr. als beſonderer Förderer ſeiner Verehrung erſcheint, da derſelbe auch als Chriſt die Sonne, das Licht als Gott verehrte, indem er ſo die Mithrasmyſterien der Römer chriſtianiſirte. Auf dieſem Wege denn wäre von den ſtammverwandten Perſern zu den ritterlichen Deutſchen der Cultus des ſtreitenden Lichtgenius gedrungen. Auch ſeine frühe und große Verehrung durch die Armenier, Georgier und die mit jenen Völkern lange ausſchließlich den Handel treibenden Genueſen ſtimmt damit überein. **Reuchlin.**

Georg von Trapezunt wurde im Jahr 1396 in Creta geboren, und führte erſteren Beinamen nur deßwegen, weil er ſein Geſchlecht von jener Stadt Kappadociens ableitete, und ſich wohl ſchente, den für geiſtige Bildung kein gutes Prognoſtikon ſtellen-

den Zunamen eines Cretenſers zu führen. Im Jahr 1420 kam Georg nach Italien und trat zuerſt in Venedig, dann in Rom als Lehrer der Rhetorik und Philoſophie auf. Im Gegenſatz zur herrſchenden Zeitrichtung bekannte er ſich ebenſo warm und entſchieden zu der Ariſtoteliſchen, als leidenſchaftlich blind gegen die Platoniſche Philoſophie, und ward hiedurch in einen heftigen Streit mit Beſſarion, Pletho und anderen gelehrten Griechen, welcher in die widerlichſten Perſönlichkeiten ausartete, verwickelt. Durch dieſe Polemik verlor er auch die Gunſt des Pabſtes Nicolaus V., und ſah ſich nun in eine Lage verſetzt, welche ihn dem bitterſten Hunger bloßgeſtellt hätte, wenn ſich nicht König Alphons ſeiner angenommen und ihm eine Penſion ausgeworfen hätte. Eine höchſt zweifelhafte Sage erzählt: Georg habe, in Hoffnung auf reichliche Belohnung, dem Pabſt einige wichtige Dokumente eingehändigt, da er aber zum Dank dafür mit 100 Dukaten abgefertigt worden ſey, habe er das Geld im Aerger in die Tiber geworfen, ſey aber vom Zorn ſo ſehr ergriffen worden, daß er in ſchwere Krankheit verfallen ſey, aus welcher er nur in kindiſchem Zuſtande wieder auflebte. Sicher iſt nur, daß ihm im höheren Alter ſein Gedächtniß ganz verfiel, wie daß er kindiſch wurde. Er ſtarb in einem Alter von 91 Jahren im Jahr 1486. Wenn auch Georg eine reiche Gelehrſamkeit und große Gewandtheit in Handhabung der Form nicht abgeſprochen werden kann, ſo muß doch ebenſo zugeſtanden werden, daß er bei ſeinen Ueberſetzungen griechiſcher Autoren, beſonders Platos, weder Pünktlichkeit noch Gewiſſenhaftigkeit verrieth, wie er ſich auch namentlich bei ſeiner Ueberſetzung des Euſebius nicht bloß Zuſätze, ſondern auch grobe Entſtellungen und Verdrehungen erlaubte. Sein ganzer Karakter war durch giftige Gereiztheit und bitteren Stolz entſtellt; durch ſeine Verläumdungsſucht und Verkleinerungswuth ſchadete er ſich und ſeinen Freunden. Sie hatte hauptſächlich Theodor Gaza zu erfahren, welcher gleich ihm die Naturgeſchichte des Ariſtoteles in's Lateiniſche überſetzt hatte. Beſſarion ſchrieb eine Streitſchrift gegen ihn „contra calumniatorem Platonis.“ Seinen Ruf ſuchte ſein Sohn Andreas durch ſeine Apologia contra Theodorum Gazam wiederherzuſtellen. Was man von Georgs und ſeiner Kinder Rachſucht befürchtete, beweist die lächerliche Sage, die letzteren hätten den Joannes Regiomontanus vergiftet, weil er ihren Vater in einer Schrift angegriffen. Seine beiden Schriften gegen die Griechen über den Ausgang des heil. Geiſtes ſind im erſten Band der Graecia orthodoxa von Allatius abgedruckt. Vgl. *Brucker*, hist. crit. philos. IV. p. 65. Dr. Preſſel.

Georg III., Fürſt zu Anhalt, mit dem Beinamen der Gottſelige, bezeichnet ein ſehr wichtiges, nur zu wenig beachtetes Moment der evangeliſchen Reformation, namentlich in Beziehung auf die damit verbundene Kirchenverfaſſung. Er gehörte zu der Deſſauer Linie, geboren zu Deſſau am 13. Auguſt 1507. Seinen Vater, Fürſt Ernſt, dem die Deſſauer Schloßkirche ihre Entſtehung verdankt, hat er ſchon in ſeinem neunten Lebensjahre (1516) verloren: aber ihm und ſeinen Brüdern Johann und Joachim, dem Hauſe und dem Lande blieb zum großen Segen die fromme Mutter, Margarethe, geborne Herzogin von Münſterberg, bis zu ihrem Tode im Jahr 1530. Sie hat innerhalb der römiſchen Kirche, die ſie nicht verlaſſen wollte, ein gottſeliges Leben geführt, dem Hofe und den Unterthanen zu einem leuchtenden Vorbilde. Ihre für den Hausgottesdienſt beſtimmten Reimgebete nach den verſchiedenen Zeiten des Kirchenjahres, namentlich auf die Paſſion, ſind zum Theil noch aufbehalten, wenn auch dermalen unbeachtet. Schon im Jahr 1518 wurde Fürſt Georg auf Veranlaſſung ſeines Vetters Adolf von Anhalt, des Biſchofs zu Merſeburg, zum daſigen Kanonikus ernannt. Im Jahr 1519 bezog er mit ſeinem jüngeren Bruder Joachim die Univerſität Leipzig zu gründlicher Vorbereitung auf das Studium beider Rechte. M. Georg Helt aus Pforzheim wurde ſein Führer: dieſer iſt auch bis zu ſeinem Tode (6. März 1545) des Fürſten Freund und Geleitsmann geblieben. Später (1524) wurde der junge Fürſt vom Biſchofe Adolf zum Prieſter geweiht, darauf (1525) zum Subdiakonus beſtellt. Im Jahr 1526 wurde er von dem Kurfürſten Albrecht zu Mainz, als Erzbiſchofe zu Magdeburg, zum Domprobſt in Magdeburg ernannt: er wurde auch bei der daſigen Stiftsregierung als Rath beſchäftigt, weß-

halb er ſich eine Zeit lang bei dem Kurfürſten auf der Moritzburg zu Halle aufhielt. Bis dahin hatte er mit aller Zähigkeit an der römiſchen Kirche feſtgehalten, und gegen die reformatoriſchen »Neuerungen« geeifert. Um ſich noch mehr gegen die »neue Lehre« zu rüſten, hatte er zugleich mit G. Helt die geſammte Kirchengeſchichte, ſowie die hl. Schrift deſto gründlicher ſtudirt. Aber die Mittel, welche gegen die Reformation ſchützen ſollten, zeugten für ſie: ſo wurde er mehr und mehr von der ſchriftmäßigen Wahrheit der lutheriſchen Lehre überzeugt. Davon erzählt er ſelbſt ein Mehreres zu ſeiner Verantwortung in der »Anzeigung an Herzog Georg von Sachſen,« ſowie in der Vorrede zu ſeinen Predigten von den falſchen Propheten. Und als nun im Jahr 1530 ſein Vetter Wolfgang von Anhalt, Köthenſcher Linie, die Augsburgiſche Confeſſion an Ort und Stelle unterzeichnet hatte, da konnte auch Georg nicht länger widerſtehen: ihm folgten auch ſeine beiden Brüder, welche zu Augsburg perſönlich anweſend geweſen waren: im Jahr 1534 bekannte ſich ganz Anhalt zur lutheriſchen Kirche. Bald hernach drang die Reformation auch in das Stift Merſeburg: und als am Anfange des Jahrs 1544 der Biſchof ſtarb, benutzte Herzog Moritz von Sachſen, als Landesherr, dieſe Erledigung zu ordnungsmäßiger Grenzregulirung zwiſchen dem geiſtlichen und obrigkeitlichen Berufskreiſe, als den beiden Seiten Eines Stifts. Am 24. Juni 1544 übernahm Fürſt Georg auf Bitten des Herzogs Moritz das Amt eines geiſtlichen Coadjutors bei dem Stifte Merſeburg, wogegen die weltliche Adminiſtration des Stifts dem Bruder des Landesherrn, Herzog Auguſt, beſchieden wurde. Aber es ſollte bei dieſem Proviſorium nicht bleiben. Wie ſchon früher Nikolaus von Amsdorf förmlich zum Biſchofe von Naumburg ernannt, und am 20. Januar 1542 von Dr. Luther geweihet worden war, ſo wurde nun auch Fürſt Georg am 2. Auguſt 1545 von dem deutſchen Reformator unter Aſſiſtenz Philipp Melanchthon's und anderer Geiſtlicher in der Merſeburger Domkirche zum Biſchofe des Stifts ordinirt. Hiermit wurde der Epiſkopat wieder geiſtlich, und das obrigkeitliche Amt davon getrennt, ſo daß beide Arme des Einen Leibes, beide Gewalten nebeneinander in ihr rechtes gegenſeitiges Verhältniß kamen, als zwei Stäbe über Eine Heerde. Es gehört übrigens recht zur Karakteriſtik des Fürſten Georg, daß er Anfangs die Weihe zum Biſchof durch einen Biſchof nach der alten Art gewünſcht, und dazu den bereits 1539 zur evangeliſchen Kirche öffentlich übergetretenen Biſchof von Brandenburg, Matthias v. Jagow, auserſehen hatte; aber Matthias ſtarb zuvor und die Biſchöfe in Preußen waren doch »zu weit geſeſſen.« Deſto zuverſichtlicher faßte er nun nach den gegebenen Verhältniſſen auch in Beziehung auf die biſchöfliche Weihe ein volles Herz zu dem Doktor in Wittenberg, welchen er einen wahren Biſchof nannte, weil er die Kirche Gottes wirklich weide. Die Folge der neuen Einrichtung war übrigens ein evangeliſches Conſiſtorium, von dem weltlichen Adminiſtrator eingeſetzt, von dem geiſtlichen Biſchofe geleitet. Letzterer hat dann auch ſein geiſtliches Amt recht geiſtlich und treulich verwaltet: er hat auch nicht allein in dem Merſeburger Stiftsbezirke, ſondern auch in den Anhaltiſchen Landen fleißig gepredigt. Den von ihm angeordneten Kirchen-Viſitationen, ſowie den von ihm jährlich zweimal zuſammenberufenen Synoden in der Domkirche zu Merſeburg unterzog er ſich auf das Gewiſſenhafteſte: er hat es auch an ernſten Rügen und Ermahnungen an ſeine Geiſtlichen nicht fehlen laſſen. — Sein nächſter Mitarbeiter war der Domprediger und Superintendent Anton Muſa († 1547). Deſſen Nachfolger wurde Georg Mejor, welchem 1548 Dr. Johann Forſter aus Wittenberg folgte. Fürſt Georg war übrigens ſelbſt der theologiſchen Wiſſenſchaft eifrigſt befliſſen: in den Grundſprachen A. und N. Teſtaments war er genau unterrichtet. So pflegte er ſich auch gern über einzelne Bibelſtellen und deren Erklärung nach dem Grundtexte mit Theologen zu unterhalten. Bei Tiſche wurde ſtets ein Abſchnitt aus der heil. Schrift vorgeleſen. Von dieſen Studien zeugte auch das praktiſche Leben. Wohlzuthun und mitzutheilen vergaß er nicht (Hebr. 13, 16.): davon ſind viele Beiſpiele aufbehalten.

Doch nun folgte bald der Schmalkaldiſche Krieg: Georg behauptete ſich in Merſeburg. Zu ihm flüchtete damals mit ſeiner ganzen Familie Joachim Camerarius aus

Leipzig, der ſpäter ſein Biograph werden ſollte, während gleichzeitig aus Wittenberg Philipp Melanchthon nach Zerbſt floh. Nach der Mühlberger Schlacht wurde aber Georg von dem neu eingeſetzten römiſch-katholiſchen Biſchofe Michael Helding, genannt Sidonius, aus ſeinem geiſtlichen Amte verdrängt, doch unter ſeiner ausdrücklichen und wiederholten Proteſtation. In den folgenden Jahren 1548 und 1549 hat er den Konferenzen wegen des Augsburger Interim zu Jüterbog, Torgau und Grimma beigewohnt: er erklärte ſich, wie Melanchthon, gegen das Augsburger Interim. Denn er zog ehrlich offenen Krieg dem falſchen Frieden vor, wie er denn zu ſagen pflegte: Non ego tam adversationes metuo, quam inconsentaneam consensionem. So hielt er auch feſt an dem Worte Chriſti: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, ſondern das Schwert;“ er wandte dieſes Wort auch auf den reformatoriſchen Kampf an, den man, ſo ſchrieb er an Herzog Georg von Sachſen, jetzt Aufruhr nennet, denn „das Evangelium muß ja verfolgt werden.“ Dennoch war er ſelbſt auf leidliche Vermittlung bedacht, und ſo geſchah es, daß er nächſt Melanchthon an dem Leipziger Interim den vorzüglichſten Antheil hatte. Er iſt deßhalb papiſtiſcher Sympathieen geziehen worden; aber die ſo ſchnell urtheilen, dürfen wenigſtens nicht den guten Rath des Fürſten überhören, der bei mehr als einer Gelegenheit ſagte: Utinam quisque tam diligenter ad se respiceret, quam acriter inquireret in alios. — Doch die Tage ſeiner irdiſchen Wallfahrt waren gezählt: er ſtarb mitten unter den adiaphoriſtiſchen Streitigkeiten am 17. Oktober 1553 zu Deſſau auf dem Schloſſe, unverehelicht, wenige Monate nach dem nunmehrigen Kurfürſten Moritz von Sachſen. Philipp Melanchthon und Georg Major haben ihm die Leichenpredigt gehalten. Der 300jährige Gedächtnißtag ſeines Todes iſt eben an uns vorübergegangen: in den Anhalt'ſchen Landen iſt er gottesdienſtlich gefeiert worden am 21. nach Trin. 1853. Es iſt auch zu eben dieſer Jubelfeier die lateiniſche Biographie Fürſt Georg's, welche weiland Joachim Camerarius verfaßt hat, mit deutſcher Ueberſetzung und reichhaltigen Erläuterungen herausgegeben worden und zwar unter dem Titel: „Georg, der Gottſelige, Fürſt zu Anhatt. Eine Karakterſchilderung aus dem Zeitalter der Reformation von Joachim Camerarius. Nach dem beigefügten lateiniſchen Texte in deutſcher Sprache mit geſchichtlichen Anmerkungen, und Erläuterungen aus Fürſt Georg's Schriften herausgegeben von Wilh. Schubert, Paſtor in Zerbſt. 1854.“ — Von Fürſt Georg's hinterlaſſenen Schriften hat bereits im Jahr 1555 Camerarius die lateiniſchen Synodalreden, Melanchthon die ſämmtlichen deutſchen Schriften herausgegeben, wovon im Jahr 1741 die ſiebente Auflage erſchienen iſt. Uebrigens enthält Beckmann's Hiſtorie des Fürſtenthums Anhalt (Tom. V. p. 153—170. VI. p. 54—58) ausführliche Nachricht über dieſen evangeliſchen Biſchof, deſſen fürſtlicher Stand in dem geiſtlichen Amte ſeine Krone fand. S. noch Ueberlieferungen vaterl. Geſchichte v. D. H. A. Erhard. Magdeburg. Hft. 2. S. 347. 1827. Zum Schluſſe ſind auch Luther's Briefe an den fürſtlichen Prediger zu nennen, wie ſie in der neueſten und vollſtändigſten Erlanger Ausgabe der Werke Dr. Luthers mitgetheilt ſind. Göſchel.

Georg von Polenz hieß der erſte Biſchof, der als bereits geweihter Biſchof aus der katholiſchen Kirche zur evangeliſchen übertrat, lange vor Matthias von Jagow, dem Biſchof von Brandenburg. Jener ſtammte aus einem adeligen Geſchlechte in Meißen, geboren 1478. In Italien hat er als Jüngling ſtudirt, in Italien wurde er Licentiat der Theologie, dann kam er nach Rom, wo er der Geheimſchreiber Pabſts Julius II. wurde. Auch dem Kaiſer Maximilian I. hat er in wichtigen Geſandtſchaften gedient. In den deutſchen Ritter-Orden aufgenommen, kam er nach Preußen. Hier wurde er nach der im Jahr 1518 erfolgten Erledigung des Samländiſchen Biſchofsſtuhls von dem Hochmeiſter Markgraf Albrecht von Brandenburg zum Nachfolger beſtimmt und demnächſt ordnungsmäßig erwählt, beſtätigt und geweiht. In ſeinem Gebiete fand die evangeliſche Reformation zuerſt vollen Eingang. Schon im Jahr 1523 wurden von Georg Schmidt, einem ſeiner Domherren, evangeliſche Vorträge öffentlich gehalten. Bald darauf wurde aus Wittenberg Johann Brißmann, ein Schüler Luther's, ehemaliger Franziskaner, nach

Preußen berufen: am 14. Sept. 1523 langte dieſer in Königsberg an, am 24 Sept. hielt er die erſte evangeliſche Predigt in der Domkirche, die ihm der Biſchof ſelbſt dazu eingeräumt hatte. Die Wirkung war außerordentlich. Noch vor dem Schluſſe des Jahrs 1523 trat der Biſchof ſelbſt in gleichem Sinne öffentlich hervor, um zugleich den in der heil. Schrift erfahrenen Dr. Brißmann als ſeinen Gehülfen im Predigtamte zu empfehlen. Das Aufſehen war groß. Schon am 15. Januar 1524 erließ der Biſchof für alle Kirchen Preußens die Verordnung, daß fortan in der Landesſprache gepredigt und getauft werden ſolle: er empfahl zugleich Luther's Bibelüberſetzung und deſſen eigene Schriften; er gelobte nicht minder, dafür Sorge zu tragen, daß in der litthauiſchen, altpreußiſchen und polniſchen Sprache künftig gründlicher Unterricht ertheilt werde. Das Edikt iſt in Luther's Schriften (Jenaer Ausg. IV. 62) noch zu finden. Ungeſäumt erließ Pabſt Clemens IV. am 1. Dez. 1524 ein ſcharfes Breve dagegen, während Luther ſchon am 1. Februar an Spalatin geſchrieben: Episcopus tandem unus Christo nomen dedit et evangelisat in Prussia, nempe Sambiensis. Und im Jahre darauf (1525) widmete Luther eben dieſem Biſchofe — Dr. *Georgio a Polentis*, vere episcopo Sambiensis ecclesiae — ſeinen lateiniſchen Commentar zum 5. Buche Moſis: er nennt ihn und den Hochmeiſter Albrecht nebſt ihren geiſtlichen Gehülfen die Knie und Ohrläpplein, die der Hirt aus dem Rachen des Löwen reißet (Am. 3, 2.). In der Dedikationsſchrift heißt es: Te unicum et solum inter omnes episcopos orbis elegit Dominus et liberavit ex ore Satanae, — quamquam esse inter caeteros Episcopos sperem aliquot Nicodemos. — Et vide mirabilia! ad *Prussiam* pleno cursu plenisque velis currit evangelium, quo non vocabatur, ubi nec quaerebatur, in *Germania* vero superiore et inferiore, quo ultro venit et accessit, omni furore blasphematur, repellitur, fugatur, ut in hoc impleri videas sortem illam egregiam evangelii, de qua Paulus dicit (Rom. 10.): „Inventus sum a non quaerentibus, palam apparui his, qui me non interrogabant.“ De Israël vero dicit: „Toto die expando manus meas ad populum incredulum et contradicentem mihi, qui ambulat vias non bonas.“

Es war in eben dieſem Jahre 1525, daß Biſchof Georg, nachdem der Hochmeiſter Albrecht in Folge des Krakauer Friedens als erblicher Herzog von Preußen anerkannt war, in öffentlicher Verſammlung aus innerem Antrieb unter Vorbehalt des geiſtlichen Ober-Hirtenamtes die weltliche Regierung der Diöces Samland, weil dem geiſtlichen Biſchofe ſolche nicht gebühre, dem dazu verordneten Landesherrn übereignete. Ihm folgte der Biſchof von Pomeſanien, Erhard von Queiß, als zweiter evangeliſcher Biſchof. Seitdem reſidirte Georg v. Polenz zu Schloß Balga, und vermählte ſich mit der Tochter des Truchſeß von Wetzhauſen. Dr. Brißmann wurde ſein treuer Gehülfe in der geiſtlichen Adminiſtration des ihm befohlenen Landesbezirks. Es iſt wohl zu merken, daß gerade in Preußen die biſchöfliche, und mit dieſer auch die päbſtliche Gewalt durch die eigenthümliche Verfaſſung des deutſchen Ritterordens mehr als anderwärts beſchränkt war. Dadurch war für die ordnungsmäßige Stellung der Landesobrigkeit in der Kirche nach den evangeliſchen Prinzipien von dem Laien-Prieſterthume gerade im Preußenlande die Bahn gebrochen zu weiterer Entwickelung, deren Geſchichte in kirchlicher und politiſcher Beziehung ganz beſonders lehrreich iſt.

In Biſchof Georg's Zeit fällt denn auch die Stiftung der Univerſität zu Königsberg, Albertina (1544), ſowie die auch ſprachlich wichtige Herausgabe des lutheriſchen Katechismus in altpreußiſcher Sprache (1545). Am 28. April 1550 ſtarb der Biſchof nach langer ſegensreicher Wirkſamkeit. Es ſind von ihm mehrere gedruckte Predigten vorhanden, andere liegen noch zu Königsberg im Manuſkript archivaliſch verwahrt. Ausführliche Nachricht über ihn und über das evangeliſche Bisthum im Herzogthum Preußen überhaupt liefern Nicolovius („die biſchöfliche Würde in Preußens evangeliſcher Kirche“), Dr. J. Friedr. Jacobſon (Geſchichte der Quellen des evang. Kirchenrechts der Provinzen Preußen und Poſen, 1839) und Johannes Voigt (Geſchichte Preußens von den älteſten Zeiten bis zum Untergange der Herrſchaft des deutſchen Ritterordens. 1827—1839. Bd. IX.).

Göſchel.

Georg, Markgraf von Brandenburg, gehört unter die erſten Bekenner der evangeliſchen Wahrheit in den erſten Zeiten der Reformation; er führt daher auch in der Geſchichte den Beinamen: der Bekenner oder der Fromme. Er war der Sohn Markgraf Friederich's des Aeltern, des jüngeren Bruders Kurfürſt Johann's von Brandenburg, geboren zu Onolzbach am 4. März 1484. Seit 1515 hat er im Frankenlande zugleich mit ſeinem Bruder Kaſimir für den in Schwermuth verſunkenen Vater Friedrich die Regentſchaft geführt, bis er nach des Bruders und des Vaters Tod 1527 die Regierung im eigenen Namen übernahm. Aus ſeinem Leben iſt für die Kirchengeſchichte beſonders Folgendes merkwürdig. Bereits im Jahr 1524 bekannte er ſich zu der Kirchenreformation nach der Verkündigung Dr. M. Luther's, mit welchem er ſich im folgenden Jahre zu Wittenberg gründlich beſprach. Im Jahr 1529 finden wir Markgraf Georg auf dem Reichstage zu Speier, wo er am 19. April die berühmte Proteſtation gegen den Majoritäts-Beſchluß der deutſchen Reichsfürſten in guter Zuverſicht mit unterzeichnete. Im Jahr 1530 war er auf dem Reichstage zu Augsburg, wo er am 25. Juni der Verleſung des evangeliſchen Bekenntniſſes beiwohnte, und letzteres zu einem guten Zeugniſſe mitunterzeichnete. Hier war es auch, wo er gegen die Theilnahme an der Fronleichnams-Feier proteſtirte, und wo er dem Kaiſer freimüthig erklärte, daß er lieber ſeinen Kopf verlieren, als ſeinen Glauben verläugnen wolle, worauf der Kaiſer antwortete: Nicht Kopf ab, lieber Fürſt. — Markgraf Georg hat ſich in ſeinem Lande auch um die bereits von ſeinem Bruder Kaſimir 1526 erlaſſene Kirchenordnung und deren vollſtändige Durchführung verdient gemacht: denn, ſo ſagte er zu König Ferdinand, »da die Biſchöfe ihrem Amte kein Genüge gethan, ſo habe er als ein chriſtlicher Fürſt, welchem nicht nur obliege, vor ſeiner Unterthanen zeitliche, ſondern auch ewige Wohlfahrt zu ſorgen, ſeinem Amte und Gewiſſen nothwendig ein Genüge thun müſſen, und hoffe damit vor Gott und kaiſerlicher Majeſtät beſtehen zu können.« So iſt die Brandenburg-Nürnberg'ſche Kirchenordnung von 1533, ſowie die dazu gehörige Liturgie entſtanden, welche in unſeren Tagen wieder neu an's Licht gekommen iſt — Von eben dieſem Bekenner wird auch erzählt, daß und wie er über den ſchon damals den evangeliſchen Kirchengenoſſen Augsburgiſcher Confeſſion zum Spott beigelegten Namen der Lutheraner ſich erklärt habe. »Ich bin auf Dr. Luther nicht getauft,« ſo ſagt er, »ich glaube nicht an ihn und werde durch ihn nicht ſelig: in ſolchem Verſtande bin ich nicht lutheriſch. Wenn ich aber gefragt werde, ob ich mich zu ſolcher Lehre, die uns Gott durch ſein heilſames Werkzeug, Dr. Luther, wiedergegeben, mit Herz und Mund bekenne, da habe ich kein Bedenken, noch Scheu, mich lutheriſch zu nennen; und in dieſem Verſtande bin und bleibe ich mein Lebelang ein Lutheraner.«

Markgraf Georg's jüngerer Bruder war Albrecht, der letzte Hochmeiſter des deutſchen Ritterordens in Preußen, und der erſte Herzog von Preußen. Dieſem hat Markgraf Georg mit Rath und That ebenſo evangeliſchen Beiſtand geleiſtet, wie früher Markgraf Georg von Sachſen im Intereſſe der römiſchen Kirche ſeinem Bruder Friedrich, als dem vorletzten Hochmeiſter, in mehr als einer Angelegenheit treu brüderlich zur Seite geſtanden hatte. — Von Markgraf Georg's dritter Gemahlin Anmilie, der Tochter Herzog Heinrich's des Frommen von Sachſen, ward ihm (1539) ein Sohn geboren, Namens Georg Friedrich, der ſpäter als Statthalter in Preußen in Thätigkeit kommen ſollte. Georg ſelbſt ſtarb zu Onolzbach, wo er geboren worden war, am 17. Dez. 1543. Nähere Nachrichten über Markgraf Georg's Leben und Wirken im Zuſammenhange mit der Geſchichte ſeines Hauſes und Landes enthält Dr. C. Fr. Pauli: Allgemeine Preuß. Staatsgeſchichte. Bd. III, S. 457—476. Vergl. auch Sam. Buchholz: Geſchichte der Kurmark Brandenburg. Bd. III. S. 217, 276, 296, 305—309. Wohl zu beachten ſind außerdem Luther's Briefe an den Markgrafen, wie ſie namentlich in der Erlanger Ausgabe von Luther's Werken vollſtändig mitgetheilt worden ſind. Gölchel.

Georg, Herzog von Sachſen, Herzog Albrecht's des Beherzten und Sidonia's von Böhmen älteſter Sohn, geboren am 4. Auguſt 1471, der zweite regierende Fürſt in

der Albertiniſchen Linie des Hauſes Sachſen, iſt in der ſächſiſchen Reformationsgeſchichte als ein heftiger Gegner Luther's und der evangeliſchen Lehre bekannt. Er verfolgte und bedrückte auch die eigenen Unterthanen, welche ſich zur Reformation bekannten: Veit v. Seckendorf hat in der Geſchichte des Lutheranismus viele Beiſpiele der Art geſammelt, in welchen das Bekenntniß zur evangeliſchen Wahrheit mit Gefängniß und Landesverweiſung beſtraft worden iſt. Herzog Georg, welcher 1500 zur Regierung kam, hing feſt am Alten, moris antiqui tenax, aber er hielt auch Alles das für alt und bewährt, was ſich dem urſprünglich Alten im Laufe der Zeit angeſetzt hatte. Dagegen ſah er die Reſtauration der wahrhaftig alten Wahrheit, welche ſich in der Reformation bethätigte, als eine Neuerung an: Revolution und Reaktion wußte er nicht zu unterſcheiden; iſt doch dieſer weſentliche Unterſchied auch noch in unſeren Tagen Vielen verſchloſſen. Wie wichtig dem Herzoge die religiöſe Bewegung ſeiner Zeit war, beweiſt ſeine eifrige Theilnahme daran. So hat er ſchon im Jahr 1519 in Leipzig auf der Pleißenburg erſt der viertägigen Diſputation zwiſchen Dr. Eck und Karlſtadt, und dann nicht minder der Diſputation zwiſchen Dr. Eck und Dr. Luther aufmerkſam beigewohnt vom 4. bis 14. Juli. Mit dieſem gelehrten Streite eröffnete ſich der vieljährige Streit zwiſchen Herzog Georg und Dr. Luther, welcher von Dresden nach Wittenberg, von Wittenberg nach Dresden herüber und hinüber ging. Es iſt auch daraus zu erſehen, wie leicht in den gerechteſten Kampf ſich Sünde miſcht. Herzog Georg hat deßhalb mehr als einmal bei dem Kurfürſten von Sachſen, ſeinem Vetter, gegen Luther Beſchwerde geführt. Bezeichnend iſt der Brief Luther's an den Kurfürſten Johann den Beſtändigen, vom 29. Juli 1531; wir erſehen daraus das Verhalten aller drei dabei betheiligten Perſonen. Luther ſchreibt: „Es hat mein lieber Herr und Freund, Dr. Brück, Kanzler, in E. K. F. G. Namen an mir geſonnen, daß ich mich hinfurt des ſcharfen Schreibens, ſonderlich was Herzog Georgen betreffen möcht, enthalten wollt, ſo fern es möglich ſeyn wollt, meines Gewiſſens und der Lehre halben, damit der Friede und Vertrag nicht zurüttet oder verhindert werde. Nun iſt's wohl wahr, daß Herzog Georg merkliche Knoten und Klumpen bei mir am Rocken hat; aber auf daß ſie ſehen, daß ich auch Luſt zu Frieden habe, und meine böſen Bücher nicht aus Fürwitz pflege zu ſchreiben, ſo will ich ſolches Alles fahren laſſen und geſchenkt haben, ſofern Herzog Georg auch hinfurt mich zufrieden laſſe, und keine neue Unluſt anrichte; auch mit dem Vorbehalte, wo andere Papiſten mit mir nicht Friede halten wollten, daß ich frei ſeyn möge, dieſelben zu rühren. Denn damit will ich Herzog Georgen nicht meinen, allein daß er mir's nicht dahin deute. — Hiermit Gott befohlen. Amen.“ — Die Tragweite dieſes kurzen Briefes reicht wirklich bis in unſere Zeiten, und darüber hinaus: der innerſte Sinn iſt, daß nicht durch die Reformation, ſondern durch das widerwärtige Verhalten derer, die ihr weder zu folgen vermögen, noch für Andere Raum zu laſſen geneigt ſind, das Band zerriſſen worden iſt, worüber dennoch gerade die klagen, die das wirklich verbliebene Band nicht anerkennen wollen. In dieſer Stellung befand ſich namentlich Herzog Georg gegen die Reformation, worüber er zum Theil in ungerechten Verruf gekommen iſt. Darauf bezieht ſich namentlich eine neuere Schrift (A. M. Schulze, Georg und Luther, oder Ehrenrettung des Herzogs Georg von Sachſen. Leipzig 1834), welche das Unrecht wieder gut zu machen befliſſen iſt.

Herzog Georg's Leben iſt übrigens von vielen Todesfällen hintereinander bis in das Innerſte berührt worden: und dieſe gehören recht eigentlich zur Karakteriſtik ſeiner Perſönlichkeit. Im Jahr 1510 ſtarb am 14. Dezember zu Rochlitz ſein Bruder Friedrich, vorletzter Hochmeiſter des deutſchen Ordens in Preußen und Coadjutor des Erzſtifts Magdeburg: Herzog Georg war von dieſem Verluſte ſchmerzlichſt betroffen, denn beide Brüder waren auf das Zärtlichſte in Liebe mit einander verbunden geweſen. — Im Jahr 1534 ſtarb am 27. Januar Georg's Tochter Margarethe, die erſte Gemahlin des Kurfürſten Joachim II. von Brandenburg, und — am 15. Februar darauf Georg's zärtlichſt geliebte Gattin Barbara von Polen, „die ehrſame, tugendliche, fromme Fürſtin.“ Von dieſer Zeit an ließ der betrübte Wittwer ſeinen Bart wachſen: deßhalb iſt er der Bärtige

geheißen. So ließ er nun auch an der Morgenſeite des Schloſſes in Dresden, welches gerade damals neu gebaut wurde, in 27 halberhabenen aus Sandſtein gearbeiteten Figuren den »Todtentanz« vorſtellen, anzuzeigen, daß der Tod weder Hohe, noch Niedere ſcheue, bald Alte, bald Junge, bald Männer, bald Frauen packe und mit ihnen aus der Welt hinaustanze. Jetzt befindet ſich dieſes Todesdenkmal an der Mauer des Neuſtädter Kirchhofes in Dresden. — Aber der Todtentanz war damit noch nicht zu Ende; denn am 11. Januar 1537 ſtarb auch ſein älteſter Sohn Johannes, geboren am 24. Aug. 1498. Der Vater tröſtete den Sterbenden unter Vorhaltung des Verdienſtes Jeſu Chriſti, auf den er allein ſehen ſolle, und nicht auf das eigene Verdienſt, noch auf das Verdienſt der Heiligen. Als aber die Gattin des Sterbenden, Eliſabeth von Heſſen, leiſe fragte: Lieber Herr Vater, warum läſſet man dieſes nicht öffentlich im Lande predigen? da antwortete der Vater: Liebe Frau Tochter, man ſoll es nur dem Sterbendem zum Troſte vorhalten, denn wenn die gemeinen Leute wiſſen ſollten, daß man allein durch Chriſtum ſelig würde, ſo würden ſie gar zu ruchlos werden, und ſich gar keiner guten Werke befleißigen. — Zwei Jahre hernach erfolgte das Letzte, denn am 26. Februar 1539 ſtarb auch ſein zweiter ſtets kränklicher Sohn Friedrich, welcher vier Wochen vorher mit Eliſabeth von Mansfeld ſich vermählt hatte, und — am 17. April ſtarb Herzog Georg ſelbſt. Der Geiſtliche ermahnte ihn, den Heiland zu ergreifen, unmittelbar durch den Glauben: da war des Sterbenden letztes Wort: Ei! ſo hilf mir, Du treuer Heiland, Jeſu Chriſte, erbarme Dich über mich, und mache mich ſelig durch Dein bitter Leiden und Sterben!

So ſchied Herzog Georg von hinnen, und mit ihm die päbſtliche Kirche von ſeinen Landen, denn Heinrich, ſein Bruder und Nachfolger, machte die Thore weit auf, und die Thüren hoch (Pſ. 24, 7. 9.). Auf der herzoglichen Bibliothek zu Gotha befindet ſich im Manuſcript eine von Georg Spalatinus verfaßte Lebensbeſchreibung des Herzogs Georg. Ausführliche Nachricht über ihn nebſt dazu gehöriger Literatur älterer Zeit enthalten »Sächſiſche Merkwürdigkeiten.« Leipzig 1724. S. 681—704. Vgl. auch Gottfried Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie. Th. 2. Buch XVI. K. 7. §. 2. K. 8. §. 23. 24. — Außerdem iſt Ch. G. Heinrich mit K. H. L. Pölitz: Handbuch der Sächſ. Geſchichte. 1812. (Bd. II. S. 303—310) zu nennen. Dazu kommen noch Luther's Briefe an den Herzog, welche ſich am vollſtändigſten in der neuen Erlanger Ausgabe der Werke Luther's finden. Göſchel.

Georgius, Biſchof von Laodicea in Phrygien, in Alexandrien geboren, unterrichtet und in den Klerus aufgenommen, betheiligte ſich an dem Streit, welchen ſein Biſchof Alexander von Alexandrien mit den Arianern führte, und hatte das Loos aller Vermittler von ſchroff ſich entgegenſtehenden Anſichten, von beiden Parteien angefeindet zu werden. Nachdem er von Alexander wegen Hinneigung zum Arianismus aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden war, nahmen ſich zuerſt die Arianer ſeiner an und erhoben ihn zum Biſchof von Laodicea. Allein auch mit den Conſequenzen der arianiſchen Lehre, welche er auf mehreren Synoden vertheidigt hatte, konnte er ſich auf die Länge nicht vertragen, und ſo ſtiftete er in Verbindung mit Biſchof Baſilius von Ancyra die Partei der Ὁμοιουσιαζων, Ἡμιαρειοι, Semiariani, welche die ſchon von den Euſebianern gebrauchte Beſtimmung, daß der Sohn mit dem Vater ähnlichen Weſens ſey, zu ihrem Bekenntniſſe machten. Die genannten Parteihäupter erließen in Gemeinſchaft mit andern Biſchöfen von einer Synode zu Ancyra aus um Oſtern 358 ein ausführliches dogmatiſch-polemiſches Schreiben mit der entſchiedenen Abſicht, die weſentliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater als das eigentliche Moment der kirchlichen Trinitätslehre geltend zu machen. Sie haben, ſagen ſie in ihrem Schreiben, den Wunſch gehabt, nach der Feuerprobe, die der kirchliche Glaube in den Glaubensverfolgungen beſtanden habe, in Ruhe und Frieden zu leben; da aber der Teufel immer wieder auf Neuerungen gegen den kirchlichen Glauben ſinne, ſo haben ſie für nöthig erachtet, die zu Antiochien, Sardica und Sirmium dargelegte katholiſche Lehre von der heil. Trias noch genauer zu beſtimmen. Indem ſie aus dem

Begriff des Vaters und Sohnes und ihres gegenseitigen Verhältnisses die wesentliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater ableiteten, verwarfen sie alle arianischen Bestimmungen, welche die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater nur im moralischen, nicht aber im physischen Sinne genommen wissen wollten, und statt der Aehnlichkeit des Sohnes sogar geradezu die Unähnlichkeit behaupteten. Andererseits setzten sie aber den Begriff der Aehnlichkeit ebenso auch der nicänischen Homousie entgegen; denn aus dem Begriff der Aehnlichkeit folge nicht die Identität. Ausdrücklich werden daher von ihnen diejenigen als Ketzer verdammt, welche den Vater Vater des Sohnes nennen vermöge der Macht und des Wesens, und zugleich vom Sohne sagen, daß er ὁμοούσιος und ταυτοούσιος mit dem Vater sey. — Nach Abschluß dieser Synode wurde Kaiser Constantius für ihre Beschlüsse gewonnen, und auf einer dritten Synode von Sirmium (358) wurde unter dem Einfluß der geistlichen Hofpolitik das Glaubensbekenntniß der zweiten verworfen und die Anathematismen der Synode von Ancyra unterschrieben. Hiemit war der Bruch zwischen Arianer und Semiarianer für alle Zeit vollbracht. — Außer kleineren Aufsätzen und Reden, welche die alten Schriftsteller von Georgius nennen und im Auszug bringen, trat derselbe in einem Werk gegen die Manichäer und in einer Lebensbeschreibung des Eusebius von Emisa als Kirchenschriftsteller auf. Vgl. Neander, Kirchengesch. II. 1. Gieseler, Kirchengesch. I. S. 380 fg. Münscher, v. Köln S. 222. Baur, Trinitätslehre I. S. 471 fg. Dr. Pressel.

Gerar (Γέραρα) war in alter Zeit Hauptstadt eines philistäischen Königreiches, Gen. 20, 2; 26, 1. 26., und lag an der Südgrenze Kanaan's, Gen. 10, 19., unweit Kades, 20, 1.; bis dorthin siedelten kananitische Stämme, 10, 19., bis dort, an die Grenze der arabisch-ägyptischen Wüste, verfolgten die Judäer unter König Assa die bei Mareſa geschlagenen Aethiopen-Aegypter, 2 Chr. 14, 12. Ein bewässertes Thal in der Nähe, den נַחַל גְּרָר, Gen. 26, 17., kennt noch Sozom. H. E. 6, 32; 9, 17., nach welchem dort ein sehr bedeutendes Kloster stand, wie denn unter den Unterschriften des Concils von Chalcedon 451 p. C. sich diejenige eines Bischofs von Gerar befindet. Der Ort muß überhaupt ziemlich bedeutend gewesen seyn, da er der ganzen Umgegend den Namen „Geraritica", „Saltus Gerariticus" (Theodoret. quaest. 1. in II. Paralip.) gab, vgl. Reland, Paläst. S. 187, 215, 502, 804 f. Noch Robinson (Pal. I. S. 312 f. II. S. 647 f.) vermochte von dem Orte nichts wiederzufinden und sah dessen Namen als erloschen an, da der heutige Wady Jerûr seiner Lage nach nicht damit identificirt werden darf. Erst Rowland fand drei Stunden südsüdöstlich von Gaza im heutigen Djurf el Gerâr, einem breiten und tiefen Wady, der von SO. kommt und etwas oberhalb vom Orte Gerar (jetzt Kirbet-el-Gerâr) den von Westen kommenden Wady es-Scheria aufnimmt, Namen und Lage der alten Stadt und ihres נַחַל, des welligen Landes Gerar, wieder auf, in dem einst schon Abraham und Isaak zelteten, s. Tuch in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenländ. Gesellsch. I. S. 175 f.; Knobel, Völkertaf. d. Genes. S. 216 f.; Ritter, Erdkunde. XIV. S. 107, 915, 1084 f. Mit dieser Localität stimmt ganz überein die Bestimmung von Euseb., der Gerar 25 röm. Meilen südlich von Eleutheropolis setzt, und ziemlich damit zusammenhängend Hieron. ad Gen. 22, 3. — drei Tagereisen vom Tempelberge; fälschlich ist es von *Cyrill.* comm. in Ann. p. 299 mit Berseba, das weiter gen Osten lag, identificirt worden, noch unglücklicher durch *Syncell.* Chronogr. p. 100 und die Versio Samarit. mit Askalon, oder von Saadäi mit Elusa (خلوص), in dessen Nähe — auf dem Wege zwischen Gaza und dem südlichern Elusa — Gerar lag. Rüetschi.

Geraſa, s. Gadara.

Gerberon, Dom. Gabriel G., nach der Gelehrten-Geschichte der Congregation von St. Maurus, von Taſſin: „einer der eifrigsten Schüler des St. Augustin und einer der arbeitsamsten Schriftsteller seiner Zeit," denn es werden ihm an 111 Schriften zugeschrieben. — Er ist am 12. August 1628 zu St. Calais in Maine, zwischen Angers und Chartres, geboren und legte in jener Abzweigung des Benediktinerordens 1649 das Ge-

lübde ab. Er lehrte Philoſophie und Theologie, wurde Unterprior; je nachdem der im Orden herrſchende kritiſche Auguſtinismus von äußerem Druck aufathmen konnte oder ſich darunter beugen mußte, erhielt er in der Abtei St. Germain des Pres in Paris ehrende Aufträge, z. B. eine Benediktinertheologie zu ſchreiben, oder wurden ſie ihm entzogen. Auf höhere Winke entfernten ihn ſeine Oberen 1672 von hier; ſeit 1675 wirkte er in der Abtei Corbie bei Amiens. Zu Brüſſel erſchien 1676 und vermehrt zu Lüttich 1677 ſein miroir de la piété chrétienne où l'on considère avec des reflexions morales l'enchainement des vérités catholiques de la prédestination et de la grâce de Dieu, et de leur alliance avec la liberté de la créature par Flore de Ste.-Foy. Da einige Erzbiſchöfe und Schriftſteller dieſe als Erneuerung der 5 verdammten Sätze des Janſen cenſirten, ſchrieb er zu ſeiner Vertheidigung le miroir sans tache par Valentin. Paris 1680. Sein Freund Dr. Arnauld ſagte, es ſeyen im erſten einige Sachen auf eine etwas harte Weiſe vorgetragen, die man vielleicht nicht in ein Buch hätte ſetzen ſollen, das in der Landesſprache geſchrieben ſey. Noch bedenklicher für ihn war, daß durch die Jeſuiten, und deren — wenn auch nicht zahlreiche und verachtete Parteigänger in der Congregation ſeine Parteinahme in der Regalſtreitigkeit für den Pabſt gegen den König in Paris denuncirt wurde.

Daher wurde im Januar 1682 ein Prevot der Pariſer Polizei nach Corbie geſchickt, ihn zu verhaften. Er entfloh von der geleſenen Meſſe weg mit Zuſtimmung ſeines Oberen nach den ſpaniſchen Niederlanden. Die Congregation verfiel dadurch einer ſcharfen Unterſuchung und kam an den Rand des Verderbens; er ſelbſt wurde mit Trompetenſchall vor Gericht vorgeladen. In Holland, wohin ihn der janſeniſtiſche Klerus berufen, fühlte er ſich wegen des reformirten Streittheologen Jürieu, gegen den er geſchrieben hatte, nicht ſicher und begab ſich 1690 nach Brüſſel zurück. Während ſein Genoſſe Dr. Arnauld gegen das Ende dem menſchlichen Willen Wahlfreiheit geſtattete, blieb Gerberon bei der ſtreng auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre. So gab er die Werke des Bajus, die Briefe Janſen's an St. Cyran heraus, ſchrieb eine (ſehr trockene) Geſchichte des Janſenismus. Aber 30. Mai 1703 wurde er mit dem Genoſſen ſeines Verſtecks Quesnel verhaftet, und wegen ſeiner janſeniſtiſchen mit Umgehung der Cenſur herausgegebenen Schriften und ſeiner Flucht für excommunicirt erklärt, verurtheilt, die Verdammung der 5 Sätze Janſen's ohne Diſtinktion zu unterſchreiben und ſeinen Oberen zur Beſtrafung übergeben. Bis 1707 war er als Gefangener in der Citadelle von Amiens; nachdem er jene Unterſchrift geleiſtet, erlaubte ihm der Pabſt, an den er appellirt hatte, die Meſſe zu leſen. Viel ſtrenger wurde er in Vincennes behandelt; der Cardinal-Erzbiſchof Noailles drohte, ihn »wie einen Hund«, ohne Abendmahl, ſterben zu laſſen — ein Schlaganfall hatte ſeine rechte Seite gelähmt —, bis er einige weitere Sätze nach dem Sinne des Cardinals unterſchrieb, was derſelbe durch mündliche Erklärungen ihm erleichterte. Der Benediktiner Clement, deſſen handſchriftliche Biographie Gerberon's wir benützen, ſagt dabei: »man ſieht hiebei, wie bei unzähligen andern Gelegenheiten, daß die geiſtlichen Tribunale diejenigen ſind, bei welchen man am frechſten alle Geſetze verletzt; die größten Männer der Kirche ſind von denſelben mißhandelt worden.« So wurde er im Frühjahr 1710 zu ſeiner Congregation entlaſſen; nicht ſobald erfuhr er, daß man ſeine Unterſchrift in dem Sinn veröffentlichte, als hätte er ſeine Lehre widerrufen, ſo diktirte er le vain triomphe des Jésuites, deſſen Veröffentlichung aber durch ſeinen Oberen verhindert wurde. Noch auf dem Todtenbette in St. Denys widerrief er alle andern, »ſeiner Schwachheit durch Liſt und Gewalt abgerungenen« Erklärungen, außer der Verdammung der 5 Sätze. Er ſtarb ungebrochnen Geiſtes 29. März 1711, gegen 83 Jahre alt.

Die kritiſche Richtung ſeiner Congregation und ſeine mönchiſche Abgeſchloſſenheit, ſeine Unterwürfigkeit gegen Rom und ſein ungebeugter Glaube an die pauliniſch-auguſtiniſche Gnadenlehre verwickelten ihn in manche Widerſprüche und Schroffheiten; er drang in Druckſchriften auf das Recht und die Pflicht der Laien, die heil. Schrift zu leſen und verherrlichte den ungenähten Rock Chriſti, der im Kloſter Argenteuil verehrt wurde. **Reuchlin.**

Gerbert, ſ. Sylveſter II., Pabſt.

Gerbert, Martin, Abt von Sanct Blaſien (ſ. d. Art.), im ſüdlichen Schwarzwald, einer der gelehrteſten Kirchenfürſten des vorigen Jahrhunderts, wurde den 13. Auguſt 1720 zu Horb am Neckar geboren und ſtammte aus dem adeligen Geſchlechte der Gerbett v. Hornau. Seine wiſſenſchaftliche Bildung erhielt er in der Jeſuitenſchule zu Freiburg im Breisgau, zu Klingnau in der Schweiz und im Kloſter Sanct Blaſien, wo er im Jahre 1737 das Kloſtergelübde ablegte, 1744 die Prieſterweihe erhielt, bald darauf Profeſſor und 1764 in ſeinem 45. Jahre zum Abt gewählt wurde. Eine größere Reiſe durch Deutſchland, Italien und Frankreich in den Jahren 1759—1762 diente dazu, ſeinen klöſterlichen Geſichtskreis zu erweitern und ihn in die Weltbildung einzuführen. Eine von ihm lateiniſch herausgegebene und nachher in's Deutſche überſetzte Beſchreibung dieſer Reiſe gibt Zeugniß, wie ſehr er bemüht war, dieſe Reiſe für Vermehrung ſeiner wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe zu nützen, auch machte er ſich ſpäter durch mehrere gelehrte Werke, beſonders durch Forſchungen über die Geſchichte der Klöſter im Schwarzwald und über die Geſchichte der Muſik einen Namen in der Wiſſenſchaft. Sein geſchichtliches Hauptwerk iſt eine Historia nigrae sylvae ordinis S. Benedicti. Colon. 1783—1788, worin er manche wichtige Urkunden mittheilt. Auch gab er einen Codex epistolaris Rudolphi I. Sct. Blas. 1772 heraus und vollendete die von einem früheren gelehrten Capitularen Sanct Blaſiens, Ruſtenus Heer begonnene Taphographia principum Austriae, welche den 4. Theil von Herrgotts Monumenta domus austriacae bildet. Sein Lieblingsfach aber war die Theorie und Geſchichte der Muſik, deren Literatur er durch mehrere ſchätzbare Werke bereichert hat. Es ſind folgende: De cantu et musica sacra, 2 Bde. 1774; Monumenta veteris liturgiae alemannicae, 2 Bde. 1777 und Scriptores ecclesiastici de musica sacra, 3 Bde. 1784. Sein Intereſſe für Muſik brachte ihn mit dem Ritter von Gluck in freundſchaftliche Verbindung. Außer den genannten geſchichtlichen und muſikaliſchen Werken ſchrieb er auch mehrere theologiſche Compendien und einige aſcetiſche Schriften, in den letzten Jahren ſeines Lebens auch eine gegen den Janſenismus, von dem er eine Trennung der katholiſchen Kirche fürchtete. Seine aufgeklärten Freunde glaubten dieſe Polemik, die mit ſeiner ſonſtigen Freiſinnigkeit nicht im Einklang zu ſtehen ſchien, als Zeichen der Altersſchwäche anſehen zu müſſen. Seine Hauptverdienſte erwarb er ſich übrigens nicht als Theolog, ſondern als verſtändiger und thatkräftiger Regent ſeines Kloſters. Kaum war er vier Jahre Abt geweſen, ſo verzehrte eine Feuersbrunſt das ganze Kloſter ſammt der Kirche. Der nun nöthig gewordene Neubau gab ihm eine ſchöne Gelegenheit, ſeine Energie und ſein Verwaltungstalent zu bewähren. In vier Jahren war das Ganze prächtig wieder aufgebaut; die Kirche ließ er mit Hülfe berühmter Baumeiſter nach dem Muſter der Maria rotunda in Rom großartig mit reicher Marmorbekleidung ausführen. Um den Glanz des Kloſters zu erhöhen, leitete er bei der Kaiſerin Maria Thereſia ein, daß die Leichname der in Baſel und Königsfeld begrabenen Mitglieder des habsburgiſchen Hauſes, in der neuerbauten Kirche beigeſetzt wurden, wozu er eine eigene Gruft hatte einrichten laſſen. Durch den Neubau ſeines Kloſters bekam er auch Gelegenheit, in den Hungerjahren 1771 und 1772 der Wohlthäter ſeiner Umgegend zu werden, indem er den Armen Beſchäftigung und Unterhalt gewährte. Auch ſorgte er für ſie durch Gründung eines Spitals und Arbeitshauſes. Von ſeinen Conventualen, denen er mit Würde und Leutſeligkeit gegenübertrat, war er ſehr geehrt und geliebt; nach Außen wußte er durch ein günſtiges Aeußere, ſo wie durch geiſtreiche Converſation zu imponiren. Der bekannte Berliner Aufklärungsmann, Fr. Nicolai, welcher ihn auf ſeiner Reiſe durch Deutſchland im Jahre 1781 beſuchte, ſpricht ſich ganz begeiſtert über den gelehrten Abt aus und widmet ihm und dem Stifte Sanct Blaſien einen ganzen Band ſeiner Reiſebeſchreibung. Martin Gerbert blieb bis in ſein Alter rüſtig an Körper und Geiſt und ſtarb am 3. Mai 1793 in ſeinem 73. Jahr.

S. Nicolai, Beſchreibung einer Reiſe durch Deutſchland. 12. Bd. Berlin und Stettin 1796. Schlichtegroll, Nekrolog auf 1793. II. und Engelb. Klüpfel, Necrologium sodalium et amicorum. Friburgi et Const. 1809.

Klüpfel.

Gerdes (Daniel), ein gelehrter reformirter Theologe und Kirchenhiſtoriker, wurde den 19. April 1698 zu Bremen geboren, wo ſein Vater ein angeſehener Kaufmann war. Er ſtudirte (ſeit 1719) zu Utrecht die Theologie und machte dann verſchiedene gelehrte Reiſen durch Holland, Deutſchland und die Schweiz. Im Jahre 1724 ward er Prediger zu Wageningen, 1726 Doktor und Profeſſor der Theologie zu Duisburg, 1735 Profeſſor der Theologie zu Gröningen, wo er das folgende Jahr auch die Stelle eines Univerſitätspredigers erhielt. Auch ward er Mitglied der kön. Akademie zu Berlin. Er ſtarb den 11. Februar 1765. Unter ſeinen zahlreichen Schriften*) iſt beſonders ſeine vom reformirten Standpunkt aus geſchriebene Reformationsgeſchichte berühmt u. d. T.: Historia Reformationis s. Introductio in historiam evangelii Saec. XVI. passim per Europam renovati, doctrinaeque reformatae. Gron. 744—52. 4 Bde in 4., wozu als Erläuterungsſchrift tritt: Scrinium antiquarium s. Miscellanea Groeningana nova ad hist. reformationis ecclesiasticam praecipue spectantia. Brem. 1748—65. VIII. 4. Außerdem hat er auch die Reformation Italiens**) und die Anfänge derſelben im Erzſtifte Salzburg (vor Luther)***) beſchrieben. Hagenbach.

Gerechtigkeit (der ethiſche Begriff) und **Billigkeit**. Der Begriff der Gerechtigkeit iſt einer der wichtigſten und umfaſſendſten auf dem Gebiete der Ethik. Man bezieht ihn im weiteſten Sinne auf Alles, ſofern deſſen wirklicher Beſtand ſeinem Begriffe entſpricht. Das entſpricht dem Stamme des Worts, wenn es urſprünglich auf die Richtſchnur (regere, rectus, altengl. rig) zurückweiſt. Gerecht iſt darnach Alles, was die Eigenſchaft hat, die durch das Wort »recht« bezeichnet wird. Insbeſondere machte die Sittenlehre der Alten von dieſem Begriff die umfaſſendſte Anwendung. Die Gerechtigkeit ward von ihnen beſtimmt als die Tugend der freien Perſon, da ſie ſich in Gemäßheit des Rechts beſtimmt, d. h. der Norm, welche nicht in einem Wiſſen oder Denken, ſondern im Sein, in den Verhältniſſen ſelbſt begründet iſt. Was nach der Beſchaffenheit und den Verhältniſſen eines freien, perſönlichen Weſens von demſelben gefordert werden kann, das iſt ſeine Pflicht; recht thut daſſelbe, wenn es ihr entſprechend beſtimmt iſt und handelt; gerecht iſt es, wenn es das Recht zur Richtſchnur ſeines Seyns und Thuns macht, wenn es das Seinige thut und leiſtet, dem entſpricht, wozu es durch ſeine Anlagen und die ihm entgegentretenden Sollicitationen verpflichtet iſt. Gerechtigkeit in der ſittlichen Sphäre iſt daher objektiv die freie Ein- und Unterordnung des Einzelnen in ſeinen Lebenskreis, ſubjektiv die Tugend, welche den Willen dies zu thun als Maxime in ſich trägt, nicht über die Lebensſphäre des Einzelnen hinaus-, in den des Andern nicht einzugreifen trachtet, vielmehr jedem das, was ihm zukommt, nicht verkürzt, ſondern leiſtet und erhalten hilft — suum cuique das eigentliche Stichwort der Gerechtigkeit.

Wären nun die Lebens- und Daſeyns-, alſo die Rechtskreiſe ſtreng gegen einander abgegrenzt, ſo dürfte nie ein Eingehen aus dem einen in den andern Statt finden und es wäre Gerechtigkeit, ſtrenge Grenzenbeobachtung die einzige Tugend; auch Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit, die drei andern Cardinaltugenden des Alterthums, ließen ſich auf ſie zurückführen. Aber die ethiſchen Kreiſe ſind vielmehr ebenſowohl in- als neben einander, daher nicht bloß Scheiden und Begrenzen, ſondern ebenſowohl Vereinigen, alſo Grenzen frei aufheben eine ethiſche Thätigkeit iſt und zwar dieſe die höhere, weil ſie jene als Vorausſetzung in ſich hat. Dem Fürſichſetzen ſteht das Setzen der Gemeinſchaft gegenüber und in beiden Fällen das Erkennen wie das Wollen beider zugleich. Da es nun vorkommen kann, daß das iſolirte Hervortreten der Setzung der Grenzen in den ſchärf-

*) S. die Verzeichniſſe bei Jöcher (Fortſ. von Adelung), Meuſel, Bouginé u. A. Wir erinnern an die Miscellanea Duisburgentia et Groningana, an ſein Compend. theol. dogm. 1734, ſeine Meletemata sacra 1759 u. ſ. w.

**) Specimen Italiae reformatae s. obss. quaedam ad histor. renati temp. reform. evang. (nach ſeinem Tode herausgegeben von Hollebeck. Leiden 1765. 4.).

***) Origines evang. inter Salzburgenses ante Lutherum Tentoburg. 1733. 4.

ſten Gegenſatz trete mit den Anſprüchen der Gemeinſchaft, wird, wo beide Glieder des Gegenſatzes oder eins derſelben unvollkommen oder gar falſch ausgeprägt ſind, der Widerſpruch ſo grell werden können, daß es nun mit Recht heißen wird: summum jus summa injuria. Hier ſoll vermöge jenes Ineinander eine Ausgleichung ſtattfinden, welche in der Liebe gegeben iſt, die erſt des Geſetzes Erfüllung iſt. Die durch die Liebe beſtimmte Gerechtigkeit nun iſt die Billigkeit, welche bei der äußern Scheidung und Grenzſetzung die innere Zuſammengehörigkeit und Einheit feſthält, daher nur ſcheinbar der Gerechtigkeit widerſpricht, in Wahrheit mit ihr eins, ſie ſelbſt nur in einer durch die Unvollkommenheit menſchlicher Einrichtungen und Einſichten hervorgerufene Form iſt, welche nur ſo lange Geltung haben kann, bis die Einheit von Gerechtigkeit und Liebe wieder völlig zu Stande gekommen iſt. Dann erſt hat der oft ſo lieblos angewendete Grundſatz: fiat justitia, pereat mundus ſeine volle Berechtigung: alles menſchlich Unvollkommene, aus der Leidenſchaft Entſprungene ſoll entſchwinden, die durch Recht und Liebe getragene individuelle Exiſtenz in den allgemeinen Organismen unverkümmert erſcheinen. Hier tritt Schleiermachers Erklärung in ihr Recht ein, daß die Gerechtigkeit die gebundene Liebe im Karakter der Gleichheit ſey und es fallen Gerechtigkeit und Billigkeit, oder als Norm und nach den Umſtänden modificirt, zuſammen als das Maßhalten im Verhältniß der Leiſtungen und Forderungen des Einzelnen im Ganzen, in den Wechſelbeziehungen der menſchlichen Geſellſchaft.

Wenn nach Ariſtoteles die Billigkeit (ἐπιείκεια, aequitas) eine Milderung oder Ausbeſſerung des ſtrengen Rechts iſt, ſo kann das nur in ſofern gelten, als letzteres ſich auf vom Geſetzgeber ausgeſprochene poſitive Geſetze bezieht, welche in ihrem Verhalten zur Wirklichkeit, wie in ihrem Ausdruck immer etwas Einſeitiges, Irrationales, haben; damit es hier zu einer wahren Gerechtigkeit komme, muß ein Complement geſucht werden, eine Temperatur der ſtrengen Rechtsnormen und Rechtsanſprüche nach den ſpeciellen Verhältniſſen.

Die δικαιοσύνη im Chriſtenthum (Matth. 5, 26; 6, 33. u. a.) geht aber ſchon auf dieſe Vereinigung von ſtrengem Recht und Liebe, bezeichnet die wahre Sittlichkeit, die Heiligkeit in Geſinnung und Thun (22, 37—40. Röm. 13, 10.). Ueber die Gerechtigkeit des Chriſten durch den Glauben an Chriſtum vergl. den Art. Rechtfertigung. L. Pelt.

Gerechtigkeit Gottes, ſ. Gott.

Gerechtigkeit des Menſchen, urſprüngliche. Der Menſch kann nicht als Sünder geſchaffen ſeyn, weil ſonſt Gott zum Urheber des Böſen gemacht würde, was ebenſo ſehr den Lehren der Schrift und der Kirche, als den Ausſagen des Gewiſſens und der chriſtlichen Erfahrung widerſtreitet. Die evangeliſche Dogmatik hat ſich daher prinzipiell von allen Theorieen loszuſagen, welche den Menſchen ſo in's Daſeyn treten laſſen, daß er nothwendig ſündigen mußte. Es iſt dieſe Anſicht in neuerer Zeit auf philoſophiſcher Seite beſonders durch Hegel, auf theologiſcher durch Schleiermacher und Rothe vertreten. Der erſtere betrachtet das Böſe als den Gegenſatz, durch den ſich der Menſchengeiſt in ſeiner Entwicklung hindurchbewegen muß, um zum Guten und zur Erkenntniß des Guten zu gelangen, da es im Weſen der Entwickelung liegt, von der Theſis durch die Antitheſis zur Syntheſis, vom Anſichſeyn durch das Fürſichſeyn zum Anundfürſichſeyn fortzuſchreiten. Hiemit iſt der Unterſchied des Böſen und Guten im Prinzip aufgehoben; denn wenn der Menſch böſe ſeyn muß, um gut zu werden, ſo ſieht man nicht ein, warum das Böſe verwerflicher und ſchlechter als das Gute iſt; beide ſind ja gleich nothwendig, jenes iſt nur eine niedrigere Stufe von dieſem. Schleiermacher und Rothe lehren, der Menſch als ſolcher, trete mit einer ſolchen Uebermacht der materiellen Natur, der Sinnlichkeit in's Daſeyn, daß fleiſchliches Handeln und ſomit Sünde für ihn unvermeidlich ſey. Schleierm. Glaubensl. §. 67, 2. 72, 5: In Jedem zeigte ſich das Fleiſch ſchon als eine Größe, ehe der Geiſt noch eine war, und daher iſt, ſobald der Geiſt in das Gebiet des Bewußtſeyns eintritt, auch der

Widerſtand geſetzt, d. h. wir werden uns ſo, wie das Gottesbewußtſeyn in Einem erwacht iſt, auch der Sünde bewußt. Dieſe angeborne Sündhaftigkeit hat auch ſchon vor der erſten Sünde in der menſchlichen Natur gelegen und iſt alſo auch für die erſten Menſchen etwas Urſprüngliches geweſen. Rothe, theol. Ethik §. 496: Die ſittliche Entwickelung des natürlichen menſchlichen Geſchlechts kann von vornherein nicht die normale ſeyn, — weil die Perſönlichkeit der erſten Menſchen ſchon von Anfang an in widerrechtlicher Weiſe in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen iſt. Dieſe Annahme widerſtreitet vor Allem dem bibliſchen Schöpfungsbericht, welcher Gen. 2, 7. dem materiellen Faktor kein Uebergewicht im erſten Menſchen zugeſteht, ſondern ihm den geiſtigen als völlig coordinirt zur Seite ſtellt, Gen. 1, 26 ff. aber die Schöpfung des Menſchen zum Unterſchied von allen früheren Schöpfungen mit ſo eigenthümlicher Feierlichkeit geſchehen läßt, daß man dem Text nicht Genüge thut, wenn man, was insbeſondere bei Rothe der Fall iſt, den Menſchen, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorging, nur ebenſo vom Thier unterſcheidet, wie das Thier von der Pflanze, wodurch er zu einem noch vorwiegend materiellen Weſen wird: der Menſch ſteht allen Naturweſen mit einander gegenüber. Mit dieſem hiſtoriſchen Moment hängt das dogmatiſche zuſammen, daß jene beiden Theologen den deutlichen Unterſchied überſehen, den die Schrift zwiſchen ψυχὴ ζῶσα und σάρξ macht. Nicht Fleiſch (Gen. 6, 3.), ſondern lebendige Seele (Gen. 2, 7. 1 Kor. 15, 45.) war der erſte Menſch. Man kann ſich nicht darauf berufen, daß ψυχικὸς ἄνθρωπος dem Weſen nach = σαρκικὸς ſey, denn ψυχικὸς deckt ſich nicht mit ψυχὴ ζῶσα, und wenn es Paulus auch 1 Kor. 15, 46. als adjektiviſchen Ausdruck für dieſen Begriff braucht, ſo findet dies ſeine volle Analogie darin, daß auch σάρξ nicht nothwendig das Fleiſch als Sündenprinzip bezeichnet (z. B. Joh. 1, 14.); wie übrigens Paulus über den Urſprung der Sünde dachte, iſt aus Röm. 5, 12. vgl. 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14. deutlich. Zu dieſen hiſtoriſchen und dogmatiſchen Gründen kommt endlich auch noch der moraliſche, daß das Schuldbewußtſeyn, welches eine Grundthatſache unſeres Gewiſſens iſt, nothleidet, wenn nicht die Menſchheit von Anfang an all ihr Böſes ſelbſt verſchuldet hat, wenn gerade die Urſünde, aus der alle übrigen entſpringen, von Gott ſtatt vom Menſchen herſtammt. Unſer Grundbewußtſeyn von Gott und vom Menſchen wird dadurch gleichermaßen angetaſtet. Und es ändert auch nichts Weſentliches an der Sache, wenn man ſagt, Gott wolle die Sünde nur als eine wieder aufzuhebende, nur mit der Erlöſung zugleich: Gott will die Sünde gar nicht.

Es muß alſo dem gegenwärtigen, ſündigen Zuſtand der Menſchheit ein Stand der Unſchuld, es muß dem status corruptionis ein status integritatis vorausgegangen ſeyn. Die weſentlichen Qualitäten deſſelben faßt die kirchliche Dogmatik in dem Ausdruck justitia originalis zuſammen, ein Ausdruck, deſſen Gebrauch neben dem bibliſchen imago Dei namentlich in der proteſtantiſchen Dogmatik inſofern gerechtfertigt iſt, als er mit den verwandten Begriffen justitia civilis und spiritualis zuſammenhängt, und als dieſe Dogmatik den Begriff der justificatio, der δικαιοσύνη, der ihr ſachliches Prinzip iſt, auch zu ihrem architektoniſchen Prinzip machen darf. Der Begriff des Ebenbildes Gottes (ſ. d. Art.) iſt übrigens der allgemeinere (Quenſtedt: differunt imago Dei et justitia originalis ut totum et pars), ſofern er auch die pſychologiſche Ausrüſtung des Menſchen (Vernunft und Freiheit) umfaßt, deren religiös-ethiſche Bethätigung (Weisheit und Heiligkeit) die justitia originalis iſt. Dieſe iſt alſo im Unterſchied von der formalen, bleibenden die materiale Seite des göttlichen Ebenbildes, welche verloren ging und der Wiederherſtellung bedarf. Sofern auf dieſe materiale Seite ſtets der Hauptnachdruck gelegt wird, finden ſich dann imago Dei und justitia originalis auch identiſch gebraucht; ſo Form. Conc. sol. decl. I, 10.: concreata in paradiso justitia originalis seu imago Dei. Es leuchtet übrigens ein, daß justitia hier in dem angedeuteten prinzipiellen und alſo umfaſſenden Sinne genommen iſt, wie denn Calov bemerkt, das Wort bezeichne hier nicht eine Tugend neben andern, ſondern complexum omnium virtutum non moralium

tantum sed spiritualium, non earum solum, quae ad voluntatem spectant, sed etiam intellectualium, quia nomine hoc in praesenti ex usu theologico significatur universalis illa *συμφωνία* in primo homine longe suavissima mentis voluntatis et cordis cum intellectu et voluntate ac corde Dei.

Es iſt nun aber im Gegenſatz zu jener Leugnung des Standes der Unſchuld ein ebenfalls abzuweiſendes Extrem, wenn man denſelben ſchon als einen Zuſtand der vollendeten Heiligkeit oder gar der Verklärung auffaßt. Das Erſtere thun die meiſten altproteſtantiſchen Dogmatiker, das Andere manche Theoſophen, wie Böhme, von welchem ſelbſt Oetinger ſagt, er habe den höchſten Menſchen nicht vorſichtig genug in dem höchſten Grad der vollkommenen Heiligkeit abgebildet, Hamberger u. A. Dieſe legen den erſten Menſchen ſogar einen dem Auferſtehungsleib ähnlichen Lichtleib bei; jene beſchreiben den Urzuſtand als perfectio naturalis, in excellente conformitate cum Dei sapientia, justitia, immortalitate et majestate consistens, concreata homini primo divinitus, ad Deum creatorem perfecte agnoscendum, diligendum et glorificandum (Quenſtedt). Dieſe zu hohe Anſchauung vom Urzuſtand hat ebenfalls die heil. Schrift in hiſtoriſcher und dogmatiſcher Beziehung gegen ſich. In hiſtoriſcher, denn ſie paßt, wie wir ſehen werden, nicht zu der Schilderung, welche Gen. 2. vom Zuſtand der erſten Menſchen macht; in dogmatiſcher, denn jene ſchon angeführte Hauptſtelle, in welcher das N. T. unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Gen. 2. auf unſere Fragen zu reden kommt, 1 Kor. 15, 45 ff. ſtellt die *ψυχὴ ζῶσα* dem *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, das *ψυχικὸν* dem *πνευματικὸν*, den Urzuſtand, in welchem Adam geſchaffen wurde, dem Vollendungszuſtand, der durch Chriſtus hergeſtellt iſt in ſeiner eigenen Perſon und hergeſtellt werden ſoll in uns Allen, nicht gleich, ſondern entgegen. Wir haben in Chriſto nicht bloß gewonnen, was wir in Adam verloren haben, ſondern noch viel mehr; auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre, hätte vom Urzuſtand aus eine Entwickelung zum Vollendungszuſtand hin ſtattfinden müſſen; nicht zuerſt das Pneumatiſche, ſondern das Pſychiſche, darnach das Pneumatiſche — das iſt der Gang vom Urſtand zum Vollendungsſtand, gehe nun derſelbe durch den Umweg des Sarkiſchen oder nicht. Eine anerſchaffene Heiligkeit, Weisheit u. ſ. w. iſt aber auch ein Widerſpruch in ſich ſelbſt: denn Heiligkeit kann nicht etwas von außen her im Menſchen Geſetztes, ſondern nur etwas frei Gewolltes, alſo Reſultat eines ſittlichen Prozeſſes ſeyn. Auch wäre von einer vollkommenen Heiligkeit aus der Fall nicht mehr erklärbar. Es fehlt hier die Unterſcheidung zwiſchen den Begriffen Gut (Gen. 1, 31.) und Vollkommen.

Die Ueberſpannung der Lehre von der justitia originalis ging in der altproteſtantiſchen Dogmatik aus dem Gegenſatz zum Katholicismus hervor. Es liegt in der Conſequenz des letztern, indem er das göttliche Wort hinter menſchliche Satzungen, Chriſtum hinter die von Menſchen verwaltete Kirche zurückſtellt und in der Kirche dem menſchlichen Thun der verdienſtlichen Werke eine weſentliche Bedeutung für das Heil einräumt, dem Menſchen auch in ſeinem gefallenen Zuſtand eine ſelbſtſtändige, religiös-ſittliche Kraft zuzuſchreiben. Iſt aber dies der Fall, ſo kann die Differenz zwiſchen dem status corruptionis und integritatis keine ſo bedeutende ſeyn und die Vorzüge des letztern werden nicht ſowohl in der menſchlichen Natur ſelbſt, die ja auch im gefallenen Zuſtand noch Fähigkeit zum Guten beſitzt, als in einer außerordentlichen Begabung derſelben liegen. So lehrt denn die katholiſche Kirche, Gott habe dem Menſchen nach ſeinem Bilde das liberum arbitrium und die Vernunft gegeben, und hierauf originalis justitiae admirabile donum addidit (Cat. Rom.). Dieſe war alſo ein donum supernaturale, das zu den pura naturalia erſt noch beſonders hinzukam und nach Bellarmin einem goldenen Zaume gleich das Fleiſch dem Geiſt und den Geiſt Gotte unterthan erhielt. Die Folge des Sündenfalls iſt nun der Verluſt dieſes göttlichen Gnadengeſchenkes, die eigentliche Natur des Menſchen aber iſt dadurch nicht alterirt, ſondern nur geſchwächt der Kraft nach (vulnera naturae). Dem gegenüber hat der Proteſtantismus, ausgehend von der vollen Tiefe des Sünden- und Schuldbewußtſeyns, darauf Gewicht legen müſſen, daß der

Menſch von ſeinem eigenen und eigentlichen Weſen abgefallen ſey (daher die justitia orig. als concreata im Gegenſatz zu addita bezeichnet wird), und der Fall erſchien als ein um ſo tieferer, je höher der Zuſtand erhoben wurde, aus welchem Adam fiel (daher die ſteigernden Prädikate excellens, perfecte und die ſtarke Betonung der Vollbegriffe sanctitas, sapientia u. ſ. w.). Es tritt hiebei jener in der altproteſtantiſchen Theologie ſo oft fühlbare Mangel des Begriffs der Entwickelung hervor; ſonſt hätte ſich die Einſicht ergeben müſſen, daß die Sünde ein Abfall des Menſchen von ſeinem eigenen Weſen ſeyn kann, auch wenn der Urzuſtand noch nicht die höchſte und vollkommene Entfaltung dieſes Weſens war: im Weſen des Menſchen lag die Erhebung des Pſychiſchen in's Pneumatiſche als ſeine Lebensaufgabe vorgezeichnet, durch die Sünde fiel er ſtatt deſſen umgekehrt in's Sarkiſche herab. Die Reformatoren ſelbſt übrigens haben auch hier, wie ſo häufig, lebendigere Begriffe als die ſpätere Orthodoxie. So bemerkt Luther zu Gen. 2, 17., Adam ſey erſchaffen in der innocentia puerilis, von welcher er hätte übergehen ſollen zur innocentia virilis, wie ſie die Engel beſitzen und auch wir im künftigen Leben; er ſey noch in einem status medius geweſen, intellectu praestanti, voluntate recta et tamen imperfecta, denn die Vollkommenheit war der spiritualis vita nach jener animalis aufbehalten. Dies iſt ganz treffend. Aehnlich Calvin (Inst. I, 15, 8.): in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas nec data erat ad perseverantiam constantia. Ebendahin gehört die bekannte Hauptſtelle der lutheriſchen Bekenntnißſchriften in der Apologie, welche ſchon in dem Artikel Ebenbild Gottes (Realencykl. III. S. 616) beſprochen iſt.

Die Schrift läßt den Menſchen aus den Händen des Schöpfers hervorgehen als ψυχὴ ζῶσα, ein Ausdruck, der die reine Mitte hält zwiſchen σάρξ und πνεῦμα (vgl. d. Art. Geiſt des Menſchen im bibliſchen Sinne). Der Menſch war noch nicht fleiſchlich, wie er jetzt iſt als Sünder; aber er war auch noch nicht pneumatiſch, wie er werden ſoll in der Auferſtehung; ebenſowenig war der Kampf zwiſchen Fleiſch und Geiſt ſchon vorhanden, wie er im Wiedergebornen ſtattfindet. Sondern die beiden Grundfaktoren des menſchlichen Lebens, der materielle und der göttliche, ſtanden noch im Gleichgewicht, von welchem aus ebenſowohl die eine als die andere Bahn eingeſchlagen werden konnte; es ſtand dem Menſchen frei, ſich an Gott oder an die Welt hinzugeben, ſich von unten oder von oben her beſtimmen zu laſſen. Aber welcher von beiden Wegen einzuſchlagen ſey, darüber konnte der Menſch nicht zweifelhaft ſeyn: die Richtung war ihm in ſeinem Weſen ſelbſt vorgezeichnet, ſofern der Geiſt das Höhere iſt gegenüber vom Leib. Dazu kommt, daß jedes Daſeyn an ſeinen Urſprung und Urheber innerlich gebunden iſt; dieſer iſt aber für den erſten Menſchen ganz unmittelbar Gott (vgl. Luk. 3, 38.), denn auch ſeiner materiellen Seite nach hat ja nicht die Erde den Menſchen aus ſich hervorgehen laſſen, wie die Thiere (Gen. 1, 24.), ſondern Gott ſelbſt hat den Erdenſtaub zum Menſchenleibe gebildet, davon zu geſchweigen, daß er ihm dann von ſeinem eigenen Geiſte eingehaucht hat. Es war alſo nichts Uebernatürliches, ſondern es war das Allernatürlichſte, daß der Menſch ſich in kindlicher Pietät zu Gott hielt, und die Losreißung von Gott, die freilich jetzt natürlich iſt, war das Widernatürlichſte, nur durch einen ſtarken Gegenreiz von außen Mögliche. Inſofern alſo kann man von einem anerſchaffenen (concreat.) Guten reden, als dem Menſchen vom Schöpfer ſchon nicht bloß die reale Möglichkeit des Guten verliehen, ſondern auch die Richtung auf daſſelbe durch den Akt der Schöpfung ſelbſt in ſeiner Natur angelegt war; denn das Gute iſt ja für die Kreatur nichts Anderes als die Gemeinſchaft mit Gott; und ſofern der Grundbegriff der Gerechtigkeit im bibliſchen Sinne das Wohlverhältniß des Menſchen zu Gott iſt, darf die Bezeichnung justitia originalis eine treffende genannt werden. Die Richtung auf Gott iſt natürlich nicht ſo zu denken, als wäre ſie dem Menſchen in der Weiſe einer gebietenden Pflicht oder verſtändiger Ueberlegung äußerlich vor der Seele geſtanden, ſondern wie das Kind im Schooße ſeiner Mutter ruht, ähnlich ruhten die erſten Menſchen im Schooße Gottes. Sie waren ſeines Umgangs gewürdigt; er

erſchien ihnen ſichtbar, um ſie zu erziehen. Es war ein friedevolles, harmoniſches, reingeſtimmtes Daſeyn von Kindern und zwar von Kindern Gottes: ſie »hatten ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und alle göttliche Sachen«, wie der deutſche Text der Apologie ſehr ſchön ſagt. Die justitia originalis iſt »die lebenskräftige Anlage und Einleitung einer geiſteshellen ewigen Lebens- und Liebesgemeinſchaft mit Gott« (Beck, chriſtl. Lehrwiſſenſch. I. S. 194). Wie die Schrift in dieſer Beziehung den Urzuſtand der Menſchen gedacht wiſſen will, das deutet ſie genau an durch die Analogie der Naturumgebung, des Paradieſes: dieſes iſt noch keine verklärte Welt, aber auch nicht bloß negativ frei von dem ſpäteren Fluche des Erdbodens, ſondern poſitiv ein Garten der Wonne und Lieblichkeit (עֵדֶן = ἡδονή). Mit unübertrefflicher Einfalt und der ihr eigenthümlichen leibhaftigen Plaſtik ſchildert dann die Schrift die paradieſiſche Unſchuld näher in dem Einen Zuge: Adam und ſein Weib waren nacket und ſchämten ſich nicht (Gen. 2, 25.). Der Menſch hatte noch Nichts zu verbergen, er durfte ſich noch völlig zeigen, wie er war: gleichwie den verklärten Leib keine Kleider verhüllen, ſo auch nicht den Leib der Unſchuld. Wir ſehen auch hier die Aufmerkſamkeit ſich ausprägen, welche die Schrift der Leiblichkeit ſchenkt; und daß ſie dies bei den erſten Menſchen vorzüglich thut, iſt ein beſonders feiner und wahrer Zug, weil die Kinder immer zunächſt im äußeren, leiblichen Gebiete leben. Darum knüpft ſich das göttliche Prüfungsgebot auch an das Eſſen an. Es ſind die beiden phyſiologiſchen Prozeſſe, auf welchen die Exiſtenz der Menſchheit in individueller und genereller Beziehung beruht, der Ernährungs- und der Fortpflanzungsprozeß, welche hier in ihrer primitiven Bedeutung hervortreten, und auf die ſich dann auch die Sündenſtrafe legt (Gen. 3, 16 — 19.). Daß aber mit jenem kindlichen Leben in der natürlichen Sphäre noch kein unreines Ueberwiegen der Sinnlichkeit geſetzt iſt, das liegt eben in jenem Zuge von der Nacktheit ohne Schaam. Gerade als in Gott ruhend konnten ſie ſich auch des Leibeslebens unbefangen und ganz freuen. Es war im Gegenſatz zur ſpäteren Fleiſchlichkeit ein aequale temperamentum qualitatum corporis, »eine fein vollkommene Geſundheit und allenthalben rein Geblüt und unverderbte Kräfte des Leibes« (Apol.); aus dem Menſchen ſelbſt, vom Fleiſche her kam keine Verſuchung. Wie nach oben in der geiſtlichen Beziehung zu Gott, ſo war alſo auch nach unten, in leiblicher Hinſicht das Menſchendaſeyn ein einfach normales, und eben daher auch nach außen: in jener Benennung der Thiere durch Adam (Gen. 2, 19 f.) ſtellt ſich der Anfang der Naturerkenntniß und Naturbeherrſchung, in ſeinem Wort über Eva (V. 23.) der in der Ehe wurzelnde Anfang aller Liebe der Menſchen unter einander dar. Der Urzuſtand war ein Zuſtand kindlich einfältigen Anhangens an Gott, ungetrübter, geiſtig leiblicher Lebensharmonie in den Menſchen ſelbſt, harmlos unſchuldiger, inniger Liebe derſelben unter einander und mühelofen Waltens über eine paradieſiſche Natur. Aber dieſe innocentia puerilis ſollte in die innocentia virilis übergehen, und darum war eine religiös-ſittliche Entwickelungsprobe nothwendig, welche Gott durch das Gebot Gen. 2, 16 f. veranſtaltete. Auberlen.

Gerhard, der heilige, wurde um 890 zu Staves, der Diöceſe Namur, geboren. Sein Vater Stantius und ſeine Mutter Plictrudis ſtammten beide aus edlem, reichem Geſchlechte, das mit dem Herzog Hagano von Niederauſtraſien verwandt war. In ſeiner Jugend diente er unter Berengar, dem Grafen von Namur. Als er einſt mit dieſem auf die Jagd gegangen war und die übrige Jagdgeſellſchaft ſich zur Mahlzeit gelagert hatte, zog ſich Gerhard in die Kapelle zu Brogne, die auf einem Felſen bei dem Dorfe St. Gerhard lag, zum Gebet zurück. Ermattet ſchlief er in ihr ein, und glaubte die Apoſtel vor ſich zu ſehen und von Petrus an der Hand in der Kapelle umhergeführt zu werden. Als er fragte, was das bedeuten ſolle, ſey er von Petrus ermahnt worden, an der Stelle der Kapelle eine größere Kirche zu Petri und des Märtyrers Eugenius Ehren zu erbauen und die Gebeine des Letzteren dahin zu bringen. Gerhard führte dieſes Traumgeſicht aus, erbaute eine Kirche und daneben ein Kloſter (918). Einige Zeit darauf ſchickte ihn Berengar in Geſchäften nach Paris zu Graf Robert. Kaum in

Paris angelangt, eilte er in die Abtei St. Denys, und holte ſich nach Vollbringung ſeiner Sendung bei dem Grafen und dem Biſchof Stephan von Tongern die Erlaubniß, in St. Denys als Mönch einzutreten, wo er willige Aufnahme fand. Um 928 wurde er hier zum Presbyter geweiht und kehrte nun nach Brogne zurück, um hier die Säculargeiſtlichen mit Mönchen von der Regel des heil. Benedikt zu vertauſchen und ſelbſt über ſie die Vorſtandſchaft zu führen. Auch die Reliquien des heil. Eugenius und vieler anderen Heiligen wurden ihm mitgegeben aus dem Kloſter St. Denys, das nach dem Biographen Gerhard's ſo viele heil. Leiber und Reliquien beſaß, daß es damit ganz Frankreich hätte verſehen können. Schnell verbreitete ſich die Sage von zahlreichen Wundern, welche die Reliquien des heil. Eugenius in der Kirche zu Brogne bewirkten, und die Maſſe des Volkes, welche herbeiſtrömte, war ſo groß, daß Gerhard ſich veranlaßt ſah, ſich nahe bei der Kirche in eine kleine Zelle einzuſchließen, um hier in der Stille und mit Gebet ſeine Tage zu beſchließen. Doch ſollte er als Kloſterreformator wiederholt aus dieſer Verborgenheit abgerufen werden. Nachdem er zuerſt nach Flandern abgeholt worden, um den Grafen Arnulph von der Steinkrankheit zu heilen, erhielt er von Herzog Giſelbert die Aufforderung, die Ordnung der Benediktiner in dem verwilderten Stift des heil. Gislanus einzuführen. Ebenſo reformirte er das Monasterium Blandiniense, die Klöſter St. Bavo, Sithiu und viele andere, deren Zahl auf 18 angegeben wird. Nachdem er 22 Jahre in dieſem Sinn raſtlos und ohne Menſchenfurcht gewirkt und es dahin gebracht hatte, daß ihn die Mönche wie einen Vater und Ordensſtifter anſahen, ging er nach Rom, um den Segen des apoſtoliſchen Stuhles für ſeine Anſtalten und ein Privilegium für das Kloſter Brogne ſich zu erbitten. Nach ſeiner Rückkehr unternahm er eine allgemeine Viſitation ſeiner Klöſter, gab ihnen tüchtige Vorſtände und ſtarb bald darauf, angeblich am 3. Oktober 957. Von ſeinem Leichnam werden allerlei Wunder gerühmt, und Innocenz II. kanoniſirte Gerhard. Vgl. *Bolland.* ad 3 Oct.; *Mabill.* Acta ss. ord. s. bened. V. p. 248 sq.

Dr. Preſſel.

Gerhard, Johann. Unter den Heroen der lutheriſchen Orthodoxie der gelehrteſte, und unter den Gelehrten der liebenswürdigſte von Seiten ſeines religiöſen Karakters. Er war der Sohn einer vornehmen Rathsfamilie in dem reichsunmittelbaren Gebiete der Aebtiſſin von Quedlinburg, wo er am 17. Okt. 1582 geboren wurde. In ſeinem 15. Jahre einer ſchweren mit melancholiſchen Gemüthsanfechtungen verbundenen Krankheit verfallen, genoß er damals des geiſtlichen Beiſtandes von Joh. Arndt — zu jener Zeit noch Geiſtlicher in Quedlinburg, und wurde durch ihn vermocht — wie dies auch andere Theologen jener Zeit gethan — für den Fall einer glücklichen Geneſung ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen. Im Jahre 1599 bezog er die Univerſität Wittenberg. Zunächſt noch über die Wahl ſeiner Fachwiſſenſchaft nicht ganz entſchieden, verfolgte er den vorbereitenden philoſophiſchen Curſus, während deſſen er auch einige theologiſche Vorleſungen beſuchte. Durch ſeinen vornehmen Verwandten, den ſächſiſchen Prokanzler Rauchbar ließ er ſich ſodann beſtimmen, ſeinem Gelübde zuwider Medizin zu ſtudiren, welchem Studium er zwei Jahre oblag. Nach dem Tode jenes ſeines Verwandten fühlte er ſich indeß gedrungen, nunmehr demjenigen Studium ſich hinzugeben, für welches er ſich in der Zeit ſeiner Prüfung entſchieden hatte. Er vertauſchte Wittenberg mit Jena, von ſeinem väterlichen Freunde Arndt erbat er ſich eine Anweiſung zum theologiſchen Studium, und — ohne von den Vorleſungen der dortigen theologiſchen Profeſſoren ſonderlichen Gebrauch zu machen — widmete er ſich vorzüglich privatim dem Studium der Schrift*) und der Kirchenväter, wie auch dem Hebräiſchen. Nach Erlangung des philoſophiſchen Magiſtergrades begann er, wie dies damals gewöhnlich, ſofort einige Privatvorleſungen über Gegenſtände

*) Gaß in ſeiner trefflichen Schrift: „Geſchichte der proteſt. Dogmatik" S. 260 nennt irrthümlich Glaſſius, den Schüler und Nachfolger Gerhard's, unter ſeinen Lehrern, und unterläßt hervorzuheben, daß ſeine eigentlichen Lehrer in der Theologie nicht die Wittenberger und Jenenſer, ſondern die zwei Marburg'ſchen Theologen geweſen ſind.

jener Disciplinen und mit ſpezieller Genehmigung der theol. Fakultät, auch theologiſche. Eine ſchwere Krankheit brachte ihn an den Rand des Grabes, das von ihm damals im Jahr 1603 aufgeſetzte Teſtament gibt ein Zeugniß der ſchon damals von ihm gehegten demüthigen Frömmigkeit (*Fischer*, vita Gerhardi. p. 29). Sein Verlangen ſtand aber nach derjenigen theologiſchen Fakultät, welche am Anfange des 17. Jahrhunderts ſich eines vorzugsweiſen Rufes erfreute, nach Marburg. Hier erſt ſcheint er durch theologiſche Lehrer eine tiefere Einwirkung erfahren zu haben. Winkelmann und Mentzer waren die hervorleuchtenden Größen des damals lutheriſchen Marburgs. Bei ihnen hörte Gerhard nicht nur die Vorleſungen, ſondern genoß auch das hospitium und erfreute ſich namentlich von Seiten Mentzer's einer väterlichen, ja brüderlichen Zuneigung, wofür die Gerhard'ſchen und Mentzer'ſchen Briefe Zeugniß ablegen. Nachdem jedoch durch Landgraf Moritz der reformirte Lehrtypus in den Heſſen-Kaſſel'ſchen Landen eingeführt worden, und jene Lehrer nach Heſſen-Darmſtadt übergeſiedelt, dachte auch Gerhard an den Beſuch einer andern hohen Schule. Am liebſten hätte er das damals berühmte Roſtock oder Tübingen erwählt, in kindlichem Gehorſam jedoch gegen ſeine Mutter begab er ſich nach dem näher gelegenen Jena zurück, wo er mit Beifall theologiſche Vorträge zu halten anfing. Gern wäre er in dieſer Wirkſamkeit verblieben, aber dem für ſeine Landeskirche eifrig bemühten Herzog Kaſimir von Koburg war er ſo nachdrücklich empfohlen worden, daß dieſer in ihn drang, die Superintendentur von Heldburg in ſeinem Lande anzunehmen, und durch Vermittelung der Aebtiſſin von Quedlinburg auch die Mutter Gerhard's dahin beſtimmte, in den von Quedlinburg entfernteren Wirkungskreis ihn zu entlaſſen. Erſt in ſeinem 24. Lebensjahre ſtand der große Theologe, als dies damals höher als das akademiſche Lehramt geſchätzte kirchliche Ephoralamt ihm übertragen wurde, und ehe er es antrat, erlangte er noch dazu bei ſeiner Fakultät auch die Würde des theologiſchen Doktor.

Die Gaben, welche Gerhard bisher ſchon in dem theoretiſchen Lehramt zu entwickeln angefangen, bewährte er nun auch in dem praktiſchen; beſonders wird eine unter ſeiner Aufſicht ausgeführte kirchliche Landesviſitation gerühmt, als deren Folge die 1615 von ihm erſchienene und im Auftrage des Fürſten verfaßte Kirchenordnung anzuſehen iſt. Dennoch blieb unter dieſen praktiſchen Arbeiten ſein Verlangen nach dem Katheder lebendig und konnte auch durch die von ihm nach Auftrag des Fürſten geleiteten theologiſchen Diſputationen an dem akademiſchen Gymnaſium zu Koburg, welchen die Koburg'ſche Landesgeiſtlichkeit beizuwohnen verbunden war, nicht befriedigt werden. Gerhard's Briefe aus dieſer Zeit ſprechen großentheils eine wehmüthige und ſchwermuthsvolle Stimmung aus. Das Wohlwollen ſeines Fürſten, welches ihn zur Generalſuperintendentur von Koburg beſtimmte, diente nur dazu, dieſe Schwermuth zu ſteigern, denn während dadurch ſeine praktiſche Arbeitslaſt erhöht wurde, ſchwand um ſo mehr die Hoffnung, noch einmal zur Kathederwirkſamkeit übergehen zu können. Zwei Berufungen nach Jena im Jahr 1610 und 1611, einer nach Wittenberg im Jahr 1613, hatte er auf das Verlangen Herzog Kaſimir's, der ſich auf die Unentbehrlichkeit eines ſolchen Theologen für die Koburg'ſche Landeskirche berief, bereits ausſchlagen müſſen. Als aber im Jahr 1615 abermals das Seniorat der jenaiſchen Fakultät erledigt wurde, erfolgte außer den Bitten des jenaiſchen Senats eine ſo nachdrückliche Interceſſion von Seiten des ſächſiſchen Kurfürſten Georg I., daß endlich dennoch das Widerſtreben Herzog Kaſimir's gebrochen, und die ſo lange erſehnte Entlaſſung bewilligt wurde, wiewohl nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß Gerhard auch fernerhin, wo es erforderlich ſcheine, der Koburg'ſchen Kirche mit Rath und That beiſtehen ſollte.

So befand ſich denn der große Theologe endlich in derjenigen Stellung, die er allein als ſeinem innern Beruf angemeſſen erachtete. Nach allen Seiten akademiſcher Berufsthätigkeit entſprach er nun aber auch den Anforderungen des akademiſchen Lehrers. Zahlreicher als die aller Andern waren die von ihm gehaltenen öffentlichen Lehrkurſe, und zwar gerade über die wichtigſten Fächer, mit Treue und Liebe wachte er über die ihm anvertrauten Commenſalen und Contubernalen, in Krankheiten und andern Verlegenheiten

kam er auch Studirenden außerhalb ſeines Hauſes thätig zu Hülfe, viermal verwaltete er das Rektorat; nach vielfachen Reiſen und Bemühungen gelang es ihm durch ſeinen Einfluß auf die Fürſten, das Einkommen der Univerſität durch den Beſitz zweier anſehnlichen Landgüter und zweier fürſtlichen Legate zu vermehren, und der weiten Verbreitung ſeines Ruhms verdankte Jena ſelbſt während der Schrecken des 30jährigen Krieges, von denen auch dieſer Ort nicht wenig zu leiden hatte, ſeine zunehmende Frequenz. Mehrfache Aeußerungen von Zeitgenoſſen erkennen ihm den erſten Rang unter den damaligen lebenden Theologen zu; kaum iſt übertrieben, was Dilherr in ſeiner Parentation auf ihn ſagt: nulla est in orbe Europaeo Protestantium academia, nulla celebrioris alicujus urbis, quae hac Thuringiae lampade illustrari non expetierit. Nicht weniger als 24 Berufungen, ſelbſt nach dem fernen Upſala, ergingen an ihn während der Zeit ſeiner jenaiſchen Wirkſamkeit, die er indeſſen ſämmtlich zurückweiſen zu müſſen glaubte. Er hatte aber auch guten Grund, von ſeinem Jena nicht zu weichen. Zwar trug ihm ſeine zweite Profeſſur nicht mehr als 350 Gulden ein, aber die zahlreich damit verbundenen Emolumente und noch vielmehr die reichen Gratifikationen und Donative der fürſtlichen, ihm befreundeten Perſonen, theils für die Dedikation der einzelnen Bände ſeiner zahlreichen Schriften, theils für die vielfachen Gutachten, Rathſchläge und Beſorgungen, welche er auszuführen bekam, hatten ihn in den Stand geſetzt, ſich ein nicht unbedeutendes Vermögen und ein Landgut zu erwerben; vielfache Korreſpondenzen liegen vor, in denen ſelbſt Magiſtrate und Fürſten bei dieſem Theologen um ein Darlehen in den ſchweren Kriegszeiten nachſuchten. Bei der Verheerung ſeines Landgutes Roßla berechnete er ſeinen Verluſt auf 5000 Gulden, bei der Plünderung von Jena auf 5000 Dukaten, und kurz vor ſeinem Tode äußerte er vor ſeinem Freunde Major, er beſitze jetzt wieder mehr als früher. Es erfreute ſich Gerhard ferner des unbedingteſten Vertrauens ſeiner eigenen Fürſten und Fürſtinnen, des Weimar'ſchen und Altenburg'ſchen Hofes, ebenſo auch der übrigen ſächſiſchen Höfe. Er genoß ein friedliches Verhältniß zu ſeinen Fakultätsgenoſſen, dem alten Major und dem jüngern Himmel, welches Verhältniß er aber auch unter Opfern der Selbſtverläugnung und der Nachgiebigkeit ſorgfältig aufrechtzuerhalten bedacht war; auch der geſammte Senat verehrte in ihm den großen und dabei ſo anſpruchsloſen Gelehrten und den Wohlthäter der Univerſität. So war denn nichts, was ihn hätte veranlaſſen können, ſeine jenaiſche Stellung mit einer andern zu vertauſchen.

Aber nicht bloß auf dem wiſſenſchaftlichen, ſondern auch auf dem kirchlichen, ja ſelbſt auf dem politiſchen Gebiete äußerte ſich ſeine Wirkſamkeit während der Periode, wo er dieſer Univerſität angehörte. Es waren von kurſächſiſchen und herzogl. ſächſiſchen Theologen kirchliche Zuſammenkünfte in Gang gebracht worden, aus welchen, wie man hoffte, an der Geburtsſtätte der Reformation ſich allmählig ein entſcheidendes Obertribunal der lutheriſchen Kirche herausbilden ſollte. Das Präſidium dabei war dem Dresdner Oberhofprediger Hön, dem Manne, der ſeinen ſchwachen Fürſten ganz in der Gewalt hatte, übertragen worden, dieſer aber, der begeiſtertſte Bewunderer von Gerhard, gab ihm vor allen andern Verſammelten den Vorrang *).

Die erſte dieſer Zuſammenkünfte fand 1621 in Jena ſtatt, wo neben andern zur Berathung gekommenen für die Kirche wichtigen Angelegenheiten auch ein verwerfendes Urtheil über die Helmſtädtiſche Theologie und Philoſophie ausgeſprochen wurde. Eine andre fand 1624 in Leipzig ſtatt zum Urtheilſpruch in den zwiſchen den Tübingern und Gießenern ausgebrochenen chriſtologiſchen Streitigkeiten, zugleich auch zur Berathung einer Schutzſchrift für die Augsburger Confeſſionsverwandten gegen die Jeſuiten, eine andre in derſelben Angelegenheit 1630. Hier wurde überall Gerhard die erſte Stimme zuerkannt. Als auf Hön's Antrieb Kurfürſt Georg I. den Schweden den Rücken zu kehren und den Prager Frieden einzugehen gedachte, wurde Gerhard zur Conſultation mit nach Dresden beſchieden, wo auch er dem legitimen Zuge lutheriſcher Theologen zur Partei

*) Vergl. über dieſe Convente und ihre Tendenzen: Henke, Calixt und ſeine Zeit. I. S. 32.

des kaiſerlichen Reichsoberhauptes — zum Nachtheil der proteſtantiſchen Sache — Raum gab. Für eine ganze Reihe von Fürſten war er überhaupt das Orakel in Angelegenheiten aller Art, zur Empfehlung von Kirchen- und Schulbedienten, bei fürſtlichen Brautbewerbungen und als Vertretung bei Gevatterpflichten, zur Schlichtung von Zwiſtigkeiten und bei Vermittelung von Geldbarlehnen. Von der Maſſe ſeiner Geſchäfte iſt ein kurzer Ueberblick zu geben verſucht worden in meiner «Vorgeſchichte des Rationalismus» I. S. 66. Dabei war ſeine Geſundheit nicht ſtark und wurde namentlich durch die vielfachen Geſchäftsreiſen angegriffen. So unterlag er denn nun auch, nachdem er ausgeführt, wozu gegenwärtig mehrere Menſchenleben kaum hinreichen würden, im Alter von 55 Jahren am 20. Auguſt 1637.

Was aus ſeinem Leben bekannt iſt, ſeine Schriften und ſein Briefwechſel*) gibt zunächſt das Bild eines Mannes von einfacher und rührender Demuth, vieler Liebe und von unerſchütterlichem Gottvertrauen auch in den ſchwerſten Prüfungen, aber auch eines faſt zu bedachtſamen und friedliebenden Karakters, welcher in einigen Fällen den Frieden auf Rechnung der unumwundenen Wahrheit zu erkaufen ſich verleiten ließ und Eiterbeulen der Kirche, welche der Sonde bedurft hätten, eher mit einem weißen Pflaſter zu bedecken verſuchte. Dieſes Urtheil gewinnt man unter andern aus ſeinen Anwandlungen von Bitterkeit gegen ſolche Ehrenmänner, welche ein heiliger Zorn einen etwas ſchärferen Ton anzuſchlagen antrieb, als er ihn ſelbſt zu gebrauchen pflegte, gegen den mämtlichen Paul Tarnov in Roſtock, den ehrlichen Meyfarth in Erfurt, deſſen Eifer für das Haus des Herrn Gerhard aus Hypochondrie ableitete und ſelbſt in Betreff ſeines väterlichen Freundes Arndt, welchen er keineswegs mit dem Nachdruck und der Wärme gegen deſſen Widerſacher in Schutz genommen hat, wie es wohl die eigene Ueberzeugung und die Dankespflicht verlangt hätte. Es iſt dieſe ängſtliche Beſorgniß für den unverkümmerten Ruf ſeiner Orthodoxie, welche ihn, der in ſeinen meditationes mit auguſtiniſcher Wärme und Liebe zum Herrn zu reden weiß, in der schola pietatis, welche er zur Correktur des Arndt'ſchen wahren Chriſtenthums ſchreiben zu müſſen glaubte, das fromme Gefühl ſo pedantiſch nach dem dogmatiſchen Schema maßregeln ließ, daß Spener wohl mit Recht urtheilte: Gerhardina schola pietatis me nunquam valde affecit. Dennoch iſt er unter den ihm verbundenen ſächſiſchen Theologen derjenige, welcher gegen die der Heterodoxie beſchuldigten frommen Männer vorzugsweiſe mit Milde auftritt und zu Calixt nach deſſen perſönlichem Beſuche in Jena tritt am Ende ſelbſt eine größere Annäherung ein (vergl. Henke, Calixt's Briefwechſel fasc. 3. S. 18; meine Schrift: der Geiſt der luth. Theologen Wittenberg's S. 108).

Was Gerhard's Verdienſte um die theologiſche Wiſſenſchaft betrifft, ſo ſind es auf dogmatiſchem Gebiete namentlich zwei Werke, welche ſeinen Namen unſterblich gemacht haben. Zuerſt eine umfaſſende Erneuerung des catalogus testium veritatis von Flacius, die confessio catholica, deren Inhalt die Worte des Titels ausdrücken: Doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae Augustanae confessioni addictae profitentur ex Romano-catholicorum scriptorum suffragiis confirmata. 1634. 3 T.; von mehreren Theologen von Chriſtian Chemnitz, Fauſtking u. a. wird dieſer Schrift Gerhard's der Vorzug vor allen übrigen ertheilt. Sodann das Werk, welches am meiſten ſeinen theologiſchen Ruf begründet und erhalten hat: die loci communes theologici, welche er als 27jähriger Jüngling in Heldburg begonnen und deren Vollendung mit dem 9. Bande er in Jena im Jahr 1629 durch ein dem Senat gegebnes conviviolum feierte. Eine ausführlichere Behandlung einiger Hauptartikel folgte 1625 unter dem Titel: exegesis sive uberior explicatio articulorum etc. nach. Die Bedeutung dieſes Werkes im Verhältniß zu den Vorgängern, namentlich zu Hutter, und zu den Nachfolgern namentlich Calov und Quenſtedt

*) Erſt wenige ſeiner Briefe ſind bis jetzt veröffentlicht. Ich habe diejenigen, welche die Hamburger, Gothaiſche, Straßburger u. a. Bibliotheken handſchriftlich darboten, zugleich mit den bereits einzeln gedruckten, geſammelt und wünſche im Stande zu ſeyn, dieſelben zu veröffentlichen.

iſt neuerlich von Gaß gewürdigt worden in der Geſchichte der proteſt. Dogmatik I. S. 261, womit zu vergl. was in dem »Geiſt der Wittenberger Theologen« S. 253 über das Verhältniß des Syst. theol. von Calov zu den loci von Gerhard bemerkt worden. Der Fortſchritt Gerhard's über ſeine Vorgänger Chemnitz und Hutter hinaus beſteht weniger in dem größeren ſyſtematiſchen Organiſationstalente, auch nicht in der größeren ſpekulativen Ergründung des Dogma oder in ſubtilerer formeller Ausbildung, ſondern vorzugsweiſe in der gelehrten Vollſtändigkeit, und einer wenn auch mehr von außen herangebrachten Durchſichtigkeit und Ueberſichtlichkeit; von beſonderem Verdienſt iſt dabei die bündige und treffende exegetiſche Expoſition. Selbſt unter Katholiken und Reformirten hat das Werk ſeine Bewunderer gefunden und iſt von den Letztern 1639 in Genf in einer Folioausgabe nachgedruckt worden. Eine treffliche mit Zuſätzen vermehrte neue Ausgabe wurde 1762 in 22 Bänden 4. durch den Tübinger Dogmatiker Cotta veranſtaltet. — Aber auch die exegetiſchen Leiſtungen Gerhard's ſind von großem Verdienſte. Der Vorzug derſelben beſteht in der patriſtiſchen Gelehrſamkeit, der dogmatiſchen Akribie und dem im Ganzen geſunden exegetiſchen Takte. Zunächſt iſt zu erwähnen: ſein Comm. in Harmoniam hist. ev. de passione et resurrectione Christi 1617, ein Werk, welches, obwohl der beſcheidene Mann ſich einer ſolchen Bezeichnung enthält, als Fortſetzung der von Mart. Chemnitz begonnenen und von Pol. Lyſer I. fortgeſetzten, doch nicht zu Ende geführten: Harmonia ev. angeſehen werden kann. Auf dem jenaiſchen Theologenconvent 1621 war von den ſächſiſchen Theologen die dringende Bitte an ihn ergangen, dem unvollendeten Werke das Fehlende noch hinzuzufügen. Als ein Ganzes mit Chemnitz und Lyſer's Arbeit und Gerhard's eigener Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte erſchien dann das Werk, nachdem bereits eine Genfer und Rotterdamer Ausgabe veranſtaltet worden, erſt 1652 in Hamburg in 3 Foliobänden und dies iſt bis zu dieſem Augenblick der einzige ausführliche Commentar zu den ſynoptiſchen Evangelien. Weniger bekannt und benutzt ſind ſeine anderen Commentare, da ſie als opera postuma erſchienen und theilweiſe allerdings in dürftiger Geſtalt vorliegen. Noch vor ſeinem Ende hatte er 1637 den Comm. in Genesin in die Preſſe gegeben, 1658 erſchien der in Deuteronomium, vorzüglich ſchätzbar durch ſeine Gelehrſamkeit iſt der zu den beiden Briefen Petri 1641. Auch den Laien kam ſeine exegetiſche Gelehrſamkeit zu Gute, indem ihm von Herzog Ernſt dem Frommen die Direktion des populären Weimar'ſchen Bibelwerkes und die Ausarbeitung der Genes., Apocal. und des Daniel übertragen wurde.

In der Iſagogik zum theologiſchen Studium nimmt ſeine methodus stud. theol. eine vorzügliche Stelle ein, welche er am Anfange ſeines Profeſſorats 1620 herausgab. Er zeigt ſich hier noch als Schüler der alten reformatoriſchen Theologie, inſofern das Schriftſtudium ihm über Alles geht; während ſpäter Hülſemann es erſt im 3. Studienjahre aufgenommen wiſſen will, verlangt Gerhard, daß es alle 5 Jahre hindurchgehe. Auch hat er hier Gelegenheit, die Nothwendigkeit der Herzensfrömmigkeit und den praktiſchen Karakter des theologiſchen Studiums den Studirenden an's Herz zu legen. — Unter ſeinen Erbauungsſchriften hat ſich den meiſten Eingang verſchafft ſein Jünglingswerk, die meditationes sacrae, welche er noch als Studirender 1606 verfaßte. Wie er ſelbſt erklärte, ruht dieſe Schrift auf Auguſtin, Bernhard und Tauler. Sie hat unzählige Auflagen erlebt und iſt noch neuerlich mehrmals in Ueberſetzung erſchienen, während die erwähnte schola pietatis ganz in Vergeſſenheit gekommen. Seine Predigten ſind frei von den dogmatiſchen Subtilitäten und Geſchmacksverirrungen ſeiner Zeit; aber ſie halten ſich doch zu ſehr im lehrhaften Tone und entbehren zu ſehr eines höheren Grades von Affekt und Begeiſterung, um einen tieferen Eindruck zu hinterlaſſen. Eine Probe ſeiner Predigtweiſe aus ſeiner Postilla Salomonea gibt Lentz in der Geſchichte der Homiletik 1839. I. S. 101.

Quellen. Wir ſind ſo glücklich, eine ältere Biographie von Gerhard zu beſitzen, welche in Betreff der Sorgfalt und Quellenbenützung wenig zu wünſchen übrig läßt, auch aus den zahlreichen Leichenprogrammen das Wichtigſte aufgenommen hat, die vita Joa. Gerhardi von dem Koburg'ſchen Geiſtlichen Erdmann Rudolph Fiſcher 1723. Mit

dem gothaiſchen Generalſuperintendenten Cyprian eng befreundet kam Fiſchern die freie Benutzung der handſchriftlichen Schätze Cyprian's zu Gute, welche nachher Eigenthum der herzoglichen Bibliothek geworden ſind. Leider iſt von dieſen Manches verloren gegangen, namentlich ein Diarium Gerhard's, worin er täglich ſeine Erlebniſſe aufzuzeichnen pflegte. Wiederholte, auf mein Erſuchen angeſtellte Nachforſchungen auf der herzoglichen Bibliothek und auch unter den Akten des Gothaiſchen Oberconſiſtoriums haben dieſes intereſſante Dokument nicht wieder auffinden laſſen. Es wäre eine wahre Bereicherung der Literatur, ein ebenſo auf gründlichen Studien beruhendes Zeitbild aus dem 17. Jahrhundert in einem Leben Gerhard's zu erhalten, als Henke ein ſolches in ſeiner Darſtellung von Calixt gegeben hat. A. Tholuck.

Gerhard, Groot., ſ. Brüder vom gemeinſamen Leben.

Gerhardt, Paulus, geboren in Gräfenhainichen in Kur-Sachſen 1606 (nach anderer Berechnung 1607; eine authentiſche Notiz über Geburtsjahr und Geburtstag exiſtirt nicht mehr, da Gerhardts Mutterort im dreißigjährigen Kriege 1637 eingeäſchert wurde und die Kirchenbücher zu Grunde gingen, er ſelbſt aber das Datum nirgends erwähnt); geſtorben iſt er 1676 als Archidiakonus zu Lübben, ebenfalls in Kurſachſen. Wir werden nicht irren, wenn wir ihn als den begabteſten aller chriſtlichen Dichter, die bis heute der Kirche geſchenkt worden ſind, feiern; als denjenigen, bei dem die poetiſche Begabung auch nicht bloß eine einzelne Seite des ganzen Weſens und inneren Berufes bildet, wie dies wohl bei Andern nicht ſelten der Fall iſt, ſondern deſſen ganze, vom Herrn der Kirche geordnete Stellung zu derſelben weſentlich darin ruht, darin ihren Mittelpunkt hat, daß er die Gemeinde Chriſti die ſüßeſten Lieder ſingen gelehrt. Mehr als in irgend einem andern einiget ſich in Gerhardt Alles, was zu dieſem Ruhme befähigt: das feſte Gewurzeltſeyn in der objektiven chriſtlichen Heilswahrheit, im evangeliſch-kirchlichen Bekenntniß, wie die ächte, unverſchrobene Empfindung für alles rein Menſchliche; die Tiefe chriſtlichen Gefühls, die Sinnigkeit der Gedanken, der friſche, geſunde, poetiſche Blick in das Leben der Natur nicht minder als in das Leben des Geiſtes, wie die Schönheit der Form, welcher er ſo mächtig iſt, daß, was er und wie er es ſagt, ſogleich Jedem als der natürlichſte, volksthümlich-treffende Ausdruck des Gedankens einleuchtet, und ſich in's Gedächtniß prägt, während doch das Geſetz der Kunſt, Metrum, Reim u. ſ. f. mit feinem Takte von ihm beobachtet iſt. In letzterer Beziehung läßt es ſich an Gerhardt nicht verkennen, daß der durch Martin Opitz herbeigeführte Fortſchritt in der Technik, die Schärfung des Gehörs für Sprachhärten, die ſtrengere metriſche Geſetzgebung weſentlich auf ihn eingewirkt hat, wiewohl er es ſeiner Selbſtſtändigkeit, dem friſchen Quell von Poeſie, der urkräftig in ihm ſelber aufgegangen, zu verdanken hat, daß ihn die Hymnologen keiner der ſchon vorhandenen Dichterſchulen (— in die er übrigens, da ſie nach andern deutſchen Provinzen die erſte ſchleſiſche, die preußiſche Schule genannt werden, als Sachſe auch nicht gepaßt hätte, wiewohl ſich auch bei andern Dichtern die landsmannſchaftliche Unterſcheidung nicht conſequent durchführen läßt —) beigezählt, ſondern ihn zum Haupt einer eigenen Dichterklaſſe, zum Anfänger einer Epoche in der Geſchichte des Kirchenliedes gemacht haben. Mit Gerhardt nämlich nimmt die geiſtliche Dichtung einen ſubjektiveren Karakter an, der zwar ſpäter in ſehr verſchiedenen Richtungen, bei den Einen myſtiſch, bei den Andern rationaliſtiſch ausartete und antikirchlich wurde, bei Gerhardt aber noch in vollem, nirgends geſtörtem Einklang mit dem objektiven Gehalt kirchlichen Glaubens und kirchlicher Lehre ſteht. Es iſt in dieſer Beziehung karakteriſtiſch, daß von ſeinen 120 (in der neueſten Ausgabe von Ph. Wackernagel 123) Liedern nicht weniger als ſechszehn mit »Ich« anfangen, und auch von den übrigen mehr als 60 durchweg nur Gott und das eigene Herz angehen, worunter übrigens etwa 10 vorkommen, in denen, da ſie bloße Paraphraſen von Pſalmen ſind, dieſe ſubjektive Haltung durch das Original gerechtfertigt iſt. Manche ſeiner Lieder nehmen wohl den Standpunkt lehrhafter oder erwecklicher Rede ein; aber auch dieſe wenden ſich ebenſo oft an das Menſchenherz, wie an Gemeinde und Welt. Es iſt ſomit ein entſchiedenes

Vorwalten der Subjektivität zu erkennen, gegenüber den Liedern aus der Reformationszeit, in welchen immer nur die Kirche das Objekt oder Subjekt des geiſtlichen Geſanges iſt und nur ſelten (wie in Luthers Sterbelied: Mit Fried und Freud ich fahr' dahin) jener ſubjektivere Ton durchklingt. Allein die Subjektivität der Gerhardt'ſchen Lieder iſt nur die conkrete, perſönlich beſtimmte Form, in welcher ſich chriſtlicher Glaube, chriſtliches Gefühl und Leben ausſpricht, das allen doch wieder gemeinſam ſeyn muß und thatſächlich gemeinſam iſt, ſofern ſie eben eine Gemeinde Chriſti, ein Volk Gottes ſind. Darum iſt auch, was Gerhardt aus ſeinem eigenen Herzen und aus ſeiner geiſtlichen Erfahrung heraus redet und zwar in einer Weiſe, wie ein anderer es nicht auszuſprechen gewußt hätte, dennoch von der Art, daß es Jedem augenblicklich einleuchtet, daß er darin das rechte Wort, den lieblichſten, treffendſten Ausdruck ſeiner eigenen geiſtlichen Erlebniſſe findet. Dazu kommt noch ein weiterer Unterſchied, der ihn ſowohl vor den Dichtern der Reformationsperiode als vor den ſpätern Myſtikern wie den Rationaliſten auszeichnet. Wackernagel macht (in der Vorrede zu ſeiner, bis jetzt in zwei Auflagen erſchienenen Ausgabe der Gerhardt'ſchen Lieder) auf das Volksthümliche in derſelben aufmerkſam; wir möchten es, trotz der Allgemeinheit des Ausdrucks, lieber das allgemein Menſchliche nennen, für was zwar Luther denſelben offenen, geſunden Sinn hatte, wie Gerhardt, dem aber jener, ſich auf die großen Thaten Gottes und die Noth und Hoffnung der Kirche beſchränkend, nicht als Dichter hat dienen wollen; auch wenn Luther ein Kinderlied dichtet, ſo klingt es aus des gewaltigen Mannes Bruſt wie ein Choral im Poſaunenton. Gerhardt aber feiert auch Sommer und Ernte, Reiſe und Hochzeit, die »hochbegabte Nachtigall,« die Bienlein, »die wohl tragen bei ſtillen warmen Tagen«, »der ſchnelle Hirſch, das leichte Reh«, — ſie alle umfaßt ſein Herz, ſein poetiſcher Sinn mit Luſt und Liebe; wogegen z. B. ein Angelus Sileſius, ſo ſehr auch bei ihm die Subjektivität des frommen Bewußtſeyns ausgeprägt erſcheint, ſicherlich niemals ein Sommerlied wie Gerhardts »Geh aus mein Herz und ſuche Freud,« einen Preisgeſang auf des Leibes Geſundheit wie »Wer wohlauf iſt und geſund« oder gar ein Brautlied wie »Voller Wunder, voller Kunſt« hätte dichten können. Aber ſolche Männer, in denen das Chriſtenthum nicht als Gegenſatz zum Menſchenthum, ſondern gerade als die ächteſte, wahrſte, geſundeſte Humanität erſcheint, haben einen beſonders hohen und wichtigen Beruf und leiſten auch ohne äußerlich hervorſtechende Erfolge der Kirche und dem Reiche Gottes die erſprießlichſten Dienſte. Und wenn ſofort die Dichter der Aufklärungszeit mit Vorliebe Naturſchilderungen zugethan ſind, ſo iſt die ganze Anſchauung der Natur, und insbeſondere die Einigung derſelben mit dem religiöſen Leben bei Gerhardt eine durchaus naive, es geſchieht keinem von beiden Theilen ein Unrecht, das religiöſe Element und das natürliche ſtehen im ſchönſtem Einklang, im ungezwungenſten Verbande, während die Rationaliſten und Halbrationaliſten das eine durchs andere verderben. — In Bezug auf die poetiſche Form erwähnen wir zunächſt, daß ſich Gerhardt meiſt an eines der älteren, in der Kirche ſchon einheimiſchen Versmaße angeſchloſſen hat, daß jedoch auch mehrere neue ſich bei ihm finden, die er ohne Zweifel ſelbſt geſchaffen, ſo namentlich »Die güldene Sonne, voll Freud und Wonne ꝛc.«; »Fröhlich ſoll mein Herze ſpringen« (»Warum ſollt ich mich denn grämen«); »Nicht ſo traurig nicht ſo ſehr ꝛc.« In letzterem Versmaß allein hat ſich, wie uns ſcheint, Gerhardts feines Gehör weniger bewährt, da die völlige Gleichheit der vier erſten Zeilen in Zahl und Werth der Sylben, und der Endreim, der die erſte und dritte, die zweite und vierte Zeile verbindet, hinter dem Strophenbau z. B. des Vermaßes: »Befiehl Du Deine Wege« an Schönheit weit zurückſteht. In anderer Hinſicht erſcheinen namentlich einige Bearbeitungen von Pſalmen, wie z. B. der 121. Pſ. (Ich erhebe, Herr, zu Dir), als geringere Produkte; wobei wir freilich bemerken müſſen, daß es uns immer gewagt erſchienen iſt, einen bibliſchen Pſalm in Reimen ſo zu paraphraſiren, daß man ſich nicht von ſolcher Poeſie weg nach dem Original in Luthers Ueberſetzung ſehnt. Bekanntlich iſt die poetiſche Bearbeitung von Pſalmen bei Luther eine ganz andere als in der reformirten Kirche; dieſe bringt den Pſalm in

Reime, Luther aber nimmt ihn frei in ſich auf, aber aus dieſer geiſtigen Befruchtung entſteht eine ganz neue poetiſche Schöpfung — man vergleiche »Ein veſte Burg iſt unſer Gott« mit dem zu Grunde liegenden 46. Pſalm, oder »Ach Gott vom Himmel ſieh darein« mit Pſ. 12. —; Gerhardt dagegen nähert ſich in mancher Umdichtung bibliſcher Stellen mehr der reformirten Weiſe, wozu ihn übrigens gerade die ihm eigene Leichtigkeit in Reimbildung und mannigfachem Ausdruck verleiten konnte: denn auch was wir als ſeine geringſten Verſe bezeichnen müßten, das ſteht noch hoch über Meiſter Lobwaſſers Pſalmodie. Wenn wir oben die Schönheit der Form bei Gerhardt rühmten, ſo hat freilich auch der feinſinnige Mann ſich dem Geſchmacke ſeiner Zeit nicht völlig zu entziehen vermocht; Stellen, wie »Trotz ſey Dir, Du trotzender Koth« in dem Lied: Was trotzeſt Du, ſtolzer Tyrann ꝛc.) — oder der Reim: »Sitze — ſchwitze« (in dem Eheſtandslied: Wie ſchön iſt's doch, Herr Jeſu Chriſt ꝛc.) zumal, wenn man ſich die Töne der Melodie dazu denkt; — oder der Bußgeſang: »Herr ich will gar gerne bleiben, wie ich bin, Dein armer Hund« (was jedoch Uebertragung eines lateiniſchen Gedichts: Sum canis indignus etc. von Chyträus iſt) können ſelbſtverſtändlich nicht für klaſſiſch gelten. Ebenſo möchten wir die endlos langen Lieder, z. B. die gereimte Leidensgeſchichte (»O Menſch, bereue Deine Sünd« — 29 Strophen, von je 12 Zeilen) auf Rechnung eines Geſchmacks ſetzen, der vergangenen Zeiten angehört. Aber ein ſpäterer Zeitgeſchmack — der ſich, um mit Nitzſch pr. Theol. II. 2. S. 353 zu ſprechen, von »Michel, Ballhorn und Bruder Weinerlich" herſchreibt — hat ſich nicht begnügt, jene wirklichen Schwächen zu beſeitigen, ſondern hat mit der ganzen Barbarei der Aufklärung auch das Schöne und Schönſte, das Zarteſte und Duftigſte in Gerhardts Liedergarten niedergetreten und überall dafür ſeine Gänſeblumen in die Beete geſetzt. Unſere Zeit hat ihren beſſern hiſtoriſchen Sinn auch daran bewährt, daß ſie ſich mit Liebe wieder zum »unverfälſchten« Gerhardt zurückgewendet hat. — Wenn wir übrigens zugeſtehen mußten, daß auch er von dem Tribut, den Jeder ſeiner Zeit entrichten muß, nicht freigeſprochen iſt: ſo iſt es in der That merkwürdig, wie derſelbe Mann, der in ſeinen Briefen, Eingaben und andern Scripturen die ungelenke Sprache ſeiner Zeit, ſtets untermengt mit lateiniſchen Brocken und in ermüdender Umſtändlichkeit redet, als Dichter dieſelbe Sprache zu derſelben Zeit ſo fein zu reden, ihr ſolch eine Menge von Schönheiten abzugewinnen weiß.

Neben dem Dichter müſſen wir aber auch den Theologen in Paulus Gerhardt beachten. Zwar hat er nicht, wie ſein Jenaer Namensvetter, locos theologicos geſchrieben; aber die Geſchichte ſeiner Berliner Amts-Entlaſſung geht doch nicht den Dichter, ſondern nur den Theologen Gerhardt an. In den Streitigkeiten mit den Reformirten, welche jene Kataſtrophe veranlaßten, trat Gerhardt mehrfach als Verfaſſer von Theſen, Reſponſen u. ſ. w. auf, worin ſich zeigt, daß er in ſeiner Dogmatik gehörig zu Hauſe iſt, auf Entgegnungen wohl zu antworten weiß und die formellen disputatoriſchen Waffen zu handhaben verſteht. Daß dieſe Verhandlungen überaus unerquicklich ſind, iſt nicht ſeine Schuld; aber räthſelhaft könnte man es finden, daß er, der Dichter mit dem reichen reinen Gemüth, deſſen Religion und Chriſtenthum doch nicht, wie das bei vielen andern vor ihm und nach ihm der Fall war, in der dogmatiſchen Formel feſtſaß, überhaupt nicht nur nicht von jenen Händeln ſich ferne hielt, ſondern ſogar als einer der unerbittlichſten Gegner der Reformirten daſteht. Der große Kurfürſt von Brandenburg hatte nichts verlangt, als daß ſich die ſämmtlichen Geiſtlichen durch einen Revers verpflichten ſollten, das ſchnöde Schmähen auf einander, das gehäſſige Conſequenzmachen und Verdammen auf den Kanzeln zu unterlaſſen; es ward nicht die »nöthige Tractirung der Controverſien und des clonchi« verboten, ſondern nur »Moderation und Beſcheidenheit« erfordert; unſrem Gerhardt aber, von dem Jedermann bezeugte, daß es für ihn ſolch einer Verpflichtung gar nicht bedurft habe, weil er ſich ohnehin nie ſolche Verunglimpfungen in ſeinen Predigten erlaubt hatte, ward vollends vom Kurfürſten auch die Unterſchrift des Reverſes erlaſſen, und bloß mündlich eröffnet, daß man der Hoffnung lebe, er werde von ſelbſt dem gemäß handeln, was mit den Edikten und Reverſen beab-

ſichtigt war: — und dennoch trotz alle dem legt Gerhardt ſein Amt nieder, weil er glaubt, ſelbſt durch dieſe Beſchränkung ſchon, wenn er ihr nachlebe, ſeinem Gewiſſen zuwider zu handeln. Sehen wir dazu das milde Angeſicht Gerhardts, wie es den Biographieen von Langbecker und Schulz vorgeſetzt iſt, — ein Angeſicht, das ſo gar keinen Zug von einem Zeloten, ſo gar keine Möglichkeit des odium theologicum in ſich trägt: das weit mehr an den nachherigen Herrnhuthiſchen Typus, als an Wittenberger Portraits, ſelbſt an das eines Löſcher, erinnert: ſo haben wir ein pſychologiſches Problem vor uns, zu dem unſerem neueren theologiſchen Bewußtſeyn der Schlüſſel fehlt, weil wir den ethiſchen Gehalt des Chriſtenthums uns in einem freieren Verhältniß — nicht zur dogmatiſch fixirten Formel, ſondern zum Glauben zu denken, insbeſondere aber die Kanzel nicht als den Schauplatz theologiſcher Controverſe zu betrachten gelehrt worden ſind. Uns erſcheint das, was von Gerhardt gefordert wurde, als ſo ſich von ſelbſt verſtehend, daß wir die Lehrfreiheit damit nicht im Geringſten mehr beſchränkt glauben würden, als der Zweck der Predigt und das kirchliche decorum ohnehin dem freien Worte ſchon Schranken ſetzen muß. Auch konnte ja Gerhardt für ſich gar keine ſolche Ungebundenheit, wie der Zelotismus ſie forderte, begehren; ihn konnten die Edikte und Reverſe am wenigſten drücken. Indeſſen iſt vollkommen klar, daß es bei unſrem Gerhardt rein die Angſt des Gewiſſens war, was ihn — ähnlich wie Luthern ſelbſt — von jeder, ſelbſt nur ſcheinbaren Annäherung an die reformirte Lehre zittern machte; Aeußerungen, dergleichen (ſ. Langbecker S. 17) im Namen und in Gegenwart des Kurfürſten Johann Sigismund gethan worden waren: »der Kurfürſt wolle ſich überzeugen, ob die Glaubenslehren, die er in ſeinem Lande einzuführen gedächte, falſch ſeyen ꝛc.«, die, wenn auch ſehr hypothetiſch, doch der frühern Erklärung (S. 14), daß man entfernt nicht daran denke, die reformirte Lehre mit Gewalt einzuführen, doch zu widerſprechen ſchienen, laſſen uns das tiefe Mißtrauen erkennen, das einmal eingewurzelt war; und wenn Gerhardt noch kurz vor ſeinem Tode in ſeinem Teſtamente ſagt: »hüte Dich ja vor Synkretiſten, denn ſie ſuchen das Zeitliche und ſind weder Gott noch Menſchen treu«, ſo erklärt ſich das einzig daraus, daß ſein frommes, in lutheriſcher Glaubensweiſe ruhendes Gemüth alle die Wirren, die in Berlin durch die reformirten und unioniſtiſchen Tendenzen angerichtet waren, als eine Verletzung des ihm Heiligen empfand. Was die neuere wiſſenſchaftliche Bildung ſchlechterdings fordert, daß man nämlich auch des Gegners Anſicht aus ihrem eigenen Kerne heraus begreifen, ſich in ſeinen Standpunkt hineindenken ſoll, — eine Kunſt, die keineswegs zum Indifferentismus oder zum Aufgeben des eigenen Wahrheitsgrundes, wohl aber zu chriſtlicher Milde und Gerechtigkeit führt, — davon war Gerhardts Zeit noch ſehr ferne, wie freilich in dieſer Beziehung noch heute peccatur et intra et extra muros. Uebrigens fällt uns bei Gerhardt deſto mehr in's Auge, daß er, wenn er dichtete, alle dieſe Händel vollſtändig von ſich fern hielt; da war's Sonntag, da war er nur er ſelbſt; daher denn ſeine Lieder auch reformirten Gemeinden theuer und zum Segen geworden ſind. Ein einziges Abendmahlslied exiſtirt von ihm, (»Herr Jeſu, meine Liebe«), worin nur im vierten Vers das Dogma, aber ohne alle dogmatiſche Spitzen und Kanten, die etwa gelegentlich hätten herausgekehrt werden können, ausgeſprochen, übrigens aber die rein erbauliche Betrachtungsweiſe eingehalten iſt.

Als Prediger möchten wir den Dichter wohl gerne ſchildern; aber es gehen uns dafür alle und jede Anhaltspunkte ab; einige Leich-Sermonen werden wohl von ſeinen Biographen genannt, aber auch von dieſen kennt man, ſo weit wir ſehen, nur die Titel. Die Empfehlung, welche ihm (ſ. Roth S. 4) die Berliner Geiſtlichkeit im Jahr 1651 auf die Probſtei zu Mittenwalde gegeben, redet zwar von ſeinem »Fleiß und ſeiner Erudition«, und bezeugt, daß er »mit ſeinen von Gott empfangenen werthen Gaben ſich um die Kirche (zu Berlin) beliebt und wohlverdient gemacht habe,« aber worin ſeine Begabung auch in homiletiſcher Hinſicht beſtanden habe, erfahren wir nicht. Wir werden uns wohl nicht irren, wenn wir, wie dies auch bei Andern der Fall war, glauben, daß ſeine Predigtweiſe von ſeinem poetiſchen Talent nicht viel verrathen haben mag; ſie dürfte

ſich vor der damals üblichen Methode nur durch größere Wärme und Herzlichkeit ausgezeichnet haben. Hätten ſeine Predigten außerdem noch hervorragende Eigenſchaften gehabt, ſo würde man ſicher vor oder nach ſeinem Tode dieſelben, als einen berühmten Namen tragend, veröffentlicht haben.

Was endlich ſeine perſönlichen Verhältniſſe betrifft, ſo verweiſen wir auf ſeine Biographen: Roth, Paul Gerhardt ꝛc. Lpz. 1829; Langbecker, Leben und Lieder von Paulus Gerhadt, Berlin 1841 (mit Portrait, Faeſimile und Muſikbeilagen); Otto Schutz, Paul Gerhardt's geiſtliche Andachten, mit geſchichtlicher Einleitung und Urkunden, Berlin 1842 (mit Portrait und Facſimile); wie auch die Hymnologen, namentlich Koch, das Wichtigere aus ſeinem Leben nicht übergehen. Wir fügen bloß folgende Notizen hier bei. In Folge der Kriegsunruhen erhielt er erſt ſpät, 1651, alſo in ſeinem 45ſten Jahre ſeine erſte Anſtellung als Prediger in Mittenwalde, und verehelichte ſich gleichzeitig mit der Tochter des Kammergerichts-Advokaten Berthold (oder Barthel) in Berlin, aus welcher Ehe drei Söhne und eine Tochter hervorgingen, von welchen aber nur ein Sohn ihn überlebte, den ihm ſeine Gattin bei ihrem im J. 1668 erfolgten Tode als ſechsjährigen Knaben hinterließ. Von Mittenwalde wurde er im Jahr 1657 nach Berlin an St. Nicolai berufen; dort aber 1667 entlaſſen, weil er, nachdem ſeine Amts-Entſetzung zurückgenommen worden war, doch ſich nicht entſchließen konnte, in ſein Amt wieder einzutreten, wenn von ihm die Einhaltung des vom Kurfürſten geforderten Benehmens erwartet werde. Er blieb ſofort ein Jahr ohne Amt in Berlin, wurde von dort aber nach Lübben als Archidiakonus berufen, was ihm noch tröſtlicher geweſen ſeyn würde, wenn die Lübbener nicht durch elende Knauſerei und Fahrläſſigkeit in Bezug auf wohnliche Herſtellung des Diakonathauſes ihm den Aufzug lange unmöglich gemacht hätten. Die anfängliche Verſtimmung, die dies bewirkte, wich aber bald einer ſegensreichen Wirkſamkeit, welcher ihn der Tod in ſeinem ſiebzigſten Jahre entriß.

Eine Geſammtausgabe ſeiner Lieder hat er ſelbſt nicht veranſtaltet. Sie fanden zuerſt einzeln ſeit 1649 den Weg in evangeliſche Geſangbücher, bis Johann Georg Ebeling, Muſikdirektor an Gerhardts Kirche in Berlin (ſpäter Profeſſor der Muſik in Stettin, ſtarb in demſelben Jahre, wie Gerhardt), der ſich von deſſen Dichtungen ſo angezogen fühlte, daß er ſie alle componirte (freilich nicht alle mit ſolchem Glück, wie ihm dies mit den Liedern: »Die güldne Sonne ꝛc.« und »Warum ſollt ich mich denn grämen« wirklich gelungen iſt, und wie es vor ihm mit einigen andern Liedern Gerhardts dem Amtsvorgänger Ebelings, dem trefflichen Joh. Crüger, † 1662, gelungen war) — im Jahr 1667 dieſelben in zehn Lieferungen, je ein Dutzend Lieder enthaltend, mit den Melodieen herausgab. (Den vollen Titel nebſt den Dedikationen ſ. bei Otto Schulz, auch bei Langbecker S. 245.) Es folgten Ausgaben von Baſilius Förtſch (im Anhang zu ſeiner »neuvermehrten geiſtlichen Waſſerquelle« Berlin 1676; von Feuerlein, Nürnberg 1682; von Fenſtking, Zerbſt 1707 (noch mehrmals in Wittenberg aufgelegt) von Treuner, Augsburg 1708. Von da an erſchienen keine Geſammtausgaben mehr, man nahm Gerhardts Lieder bloß in die Geſangbücher auf, und wie es ihnen allda erging, iſt oben geſagt; erſt 1821 veranſtaltete Olshauſen in Erlangen mit Laneizolle in Berlin wieder eine Geſammtausgabe, aber nicht ohne noch allerlei Aenderungen zu machen. Erſt Schulz und Langbecker, die ihren Lebensbeſchreibungen auch die Lieder einverleibten, und neuerlich Wackernagel in der ſchönen Doppelausgabe (in 8. und in 12.) bei Samuel Lieſching in Stuttg. (1843, 49 und 55) haben den Text kritiſch wieder hergeſtellt. Palmer.

Gerhoch. Das Leben und Wirken dieſes Mannes verdient eine ſorgfältigere Unterſuchung und Darſtellung, als ihm die Chronik von Reichersberg und Raderus im heiligen Bayerland gewidmet haben. Hier ſoll nur eine kurze Schilderung aus der Mehrzahl der für die Geſchichte des 12. Jahrhunderts ſehr wichtigen Schriften Gerhochs und nach einigen Anderen neuerdings herausgegebenen Quellen der Geſchichte jener Zeit gegeben werden. Gerhoch, geboren in Polling bei Weilheim, im weſtlichen Altbayern, am Ende des eilften Jahrhunderts, ſtudirte zu Polling, Mosburg und Freyſing;

er ſoll drei Jahre zum Abſchluſſe ſeiner geiſtlichen Bildung in Hildesheim zugebracht haben. An dem letztgenannten Orte wurde er bei Gelegenheit einer Biſchofswahl in den Streit Heinrichs V. mit Paſchalis II. und Calixtus II. eingeweiht und von dort brachte er in ſeine Heimath den Gegenſatz gegen den excommunicirten Kaiſer und die von demſelben abhängigen Biſchöfe und überhaupt die ultramontane Geſinnung in ſeine Heimath. Hier machte ihn Biſchof Herrmann von Augsburg zum Domherrn und Scholaſtikus der Domſchule. Aber weil Biſchof Herrmann in ſeinen Augen Simoniſt und Schismatiker war, und weil er denſelben ſeinen Abſcheu deßhalb merken ließ, mußte er Augsburg bald wieder verlaſſen und ſich nach Raitenbuch zurückziehen. Dieſer Ort, ſüdweſtlich von Weilheim, zwiſchen dieſer Stadt und dem Lech, und zwiſchen Oberammergau und Schongau gelegen und jetzt gewöhnlich Rotenbuch genannt, war ein Kloſter für Kanoniker nach der Regel Auguſtins, oder beſtand vielmehr aus zwei Klöſtern für Männer und für Frauen, und wurde der Zufluchtsort für die Eltern und für mehrere Brüder Gerhochs. Als im Jahre 1122 Friede geſchloſſen war zwiſchen Heinrich V. und Calixtus II., rief Herrmann von Augsburg den Gerhoch zurück und nahm ihn im Jahre 1123 mit ſich nach Rom, um durch ihn mit dem Pabſte verſöhnt zu werden. Gerhoch war dann wieder in Augsburg Magister scholarum und Doctor juvenum, und führte ſeine Zöglinge unter Anderm auch zu den geiſtlichen Schauſpielen an, die zu den großen Feſten, beſonders zu Weihnachten und Epiphanien, dargeſtellt wurden. Aber in ſehr kurzer Zeit ergriff ihn ein Widerwille gegen ſein ungeiſtliches Leben und gegen die völlige Entfremdung der Augsburger Domherren von klöſterlicher Zucht. Er wollte ſie reformiren, fand aber kein Gehör und verließ deshalb Augsburg, um an einem andern Orte ein kanoniſches Leben zu führen. Er ging wieder nach Raitenbuch, aber auch hier fand er nicht, was er ſuchte. Die Kanoniker von Raitenbuch ſcheinen ſich nicht nach Auguſtins Regel, auf welche ſie doch verpflichtet waren, gerichtet zu haben. Sie beſaßen dieſelbe vielleicht nicht einmal und befolgten ſtatt ihrer ein ihre Pflichten ſehr verminderndes Capitulare Ludwigs des Frommen. Gerhoch ertrug dieſen Zuſtand nicht lange, ſondern machte ſich bald nach Rom auf und bewog den Pabſt Honorius II. im Jahre 1125 oder 1126, die Chorherren von Raitenbuch zur vollſtändigen Erfüllung der Regel Auguſtins zu ermahnen. Damit machte er ſich ſeine Kloſterbrüder zu Feinden, die es ſehr gern ſahen, daß man den heiligen und eifrigen Mann von ihnen wegberief. Biſchof Kuno von Regensburg bat ſich ihn bald nach ſeinem Regierungsantritte im Jahre 1126 aus und erhielt ihn. Biſchof Kuno ſtand auf der Seite des Königs Lothar und des Pabſtes Honorius und ſcheint Mühe gehabt zu haben, ſich in dieſer Stellung zu erhalten. Zugleich begünſtigte er den ſtrengen klöſterlichen Zug im Mönchthume und im Klerus. In beider Hinſicht ſollte ihm Gerhoch dienen. Er weihte ihn zum Prieſter und gab ihm die Parochie Cham, daß er darin ein Stift für regulirte Chorherren anlegte. Aber die Freunde des Gegenkönigs Konrad und die Feinde der ultramontanen, ſtrengkirchlichen Richtung nöthigten den Gerhoch, den Plan und die ganze Pfarrei aufzugeben. In der Zeit von 1130 bis 1132 ſtarb der Biſchof, und Gerhoch wäre in eine ſchlechte Lage gekommen, wenn er nicht im Erzbiſchof Konrad I. von Salzburg einen Gönner gefunden hätte. Dieſer hatte ſich, nachdem er früher wegen des Schisma's ſieben Jahre fern von ſeiner Diöceſe hatte leben müſſen, ſchon lange um die Herſtellung des Kanonikats zu St. Michael in Reichersberg, ſüdlich von Paſſau, am rechten Ufer des Inn, zwiſchen Braunau und Schärding gelegen, bemüht und machte im Jahre 1132 den Gerhoch zum Probſte dieſes Stiftes. So bekam Gerhoch eine zugleich ehrenvolle und lohnende Stellung und Wirkſamkeit, in welcher er auch bis zu ſeinem Tode faſt 38 Jahre lang verbleiben durfte. Es war das eine auf allen Gebieten des Lebens ſehr bewegte Zeit. An dem neuen Kreuzzuge (1147—1149) nahm er keinen Theil. Er blieb im Abendlande an der Seite des kurz vor dem Beginne des Kreuzzugs eingeſetzten Erzbiſchofs Eberhard von Salzburg, um mit ihm das Kloſterweſen zu fördern und, von ihm beſchützt, einen Feldzug gegen verſchiedene Neologen zu eröffnen. Mit dem heil. Bernhard hatte ſich auch Gerhoch in

Verbindung gesetzt. Näher stand ihm aber Otto, Bischof von Freysing, der Sohn des heil. Leopold von Oesterreich, der Halbbruder des Königs Konrad III. und der Oheim des Kaisers Friedrich I. Otto war selbst Cisterziensermönch und dem Heiligen seines Ordens ganz ergeben. Er hatte an dem Kreuzzuge Theil genommen und empfing nach seiner Rückkehr Gerhochs Zuschrift, der ihn als einen seiner Schutzengel sehnsüchtig erwartet hatte. Otto's Bruder Konrad war unterdessen Bischof von Passau geworden und wurde später der Nachfolger Eberhards in Salzburg. Seine kirchliche Gesinnung war noch strenger und schroffer als die Otto's, setzte ihn in entschiedenen Gegensatz gegen seinen Neffen, den Kaiser, und war also noch mehr nach dem Sinne Gerhochs, der wegen seines Ultramontanismus, Rigorismus und Orthodoxismus fast immer im Streite lebte und Niemanden anzugreifen und zurechtzuweisen sich scheute. Natürlich machten ihm Laieninvestitur, Simonie und Priesterehe und alle übrigen damals streitigen Punkte, welche auf den Synoden von Toulouse, Soissons, Clermont, Rom und Tours erörtert wurden, viel zu schaffen. Mit großer Klarheit erkannte er, daß den hildebrandischen Forderungen an die Geistlichen die verweltlichten Domcapitel und Chorherrenstifte erhebliche Schwierigkeiten in den Weg legten, und daß sie durch eine strenge Durchführung des kanonischen Lebens ihrer Erfüllung sehr nahe gebracht würden. Er gab sich deßhalb alle Mühe, den Stiftsherren ihre Stütze, jenes Capitulare Ludwigs des Frommen, der geleitet von Benedikt von Aniana zu Gunsten einer Erhebung der Mönche die Verweltlichung der Kanoniker begünstigt hatte, zu nehmen. Die Vita canonica clericorum war ihm einer der erstrebenswerthesten Gegenstände in der kirchlichen Entwickelung jener Zeit, und es war ihm nicht gleichgültig, daß sie schon wieder durch das aufkommende Mönchthum in Schatten gestellt wurde. Vielen Kummer machte es ihm, daß durch die schismatischen Priester die Gewissen verwirrt und die heilsbedürftigen Seelen betrogen würden. Es geschah nämlich sehr oft, daß die Gebannten des Genusses aller Sakramente durch Kleriker theilhaft wurden, welche, ohne an irgend einer Kirche angestellt zu seyn, sich zur Verwaltung und Spendung der Sakramente an allerlei Privatpersonen vermietheten. Diese und alle übrigen im Banne lebenden Bischöfe und Priester könnten, so behauptete Gerhoch, das Sakrament des heil. Abendmahls gar nicht vollziehen, den Leib Christi entweder überhaupt nicht, oder doch nicht zu einem Erfolge für den Genießenden hervorbringen. In viel höherem Grade wurde aber Gerhoch von dogmatischen Streitigkeiten beschäftigt und aufgeregt. Er war einer von den letzten Theologen Deutschlands, welche ihre Bildung vor dem Herüberwirken der Scholastik aus Frankreich und England nach Deutschland vollendet hatten, und mußte nun zu seinem Aerger sich aller Orten von einer disputirsüchtigen, in Frankreich gebildeten klerikalischen Jugend umschwärmt sehen, welche die legendenhafte Tradition verlachte, sich nicht bei der Auktorität der Kirchenväter beruhigte, von der Willkühr der erbaulichen allegorischen Interpretation nichts wissen wollte, die schwierigsten und subtilsten Untersuchungen anstellte, und nur den allgemeinen Denkgesetzen und der Denkmethode griechischer Philosophen Raum vergönnte. Selbst Otto von Freysing hatte den Aristoteles aus Frankreich nach Bayern mitgebracht und ein Bruder Gerhochs, Arno, war in Paris in die neue Theologie eingeweiht worden. Aber Gerhoch konnte sich nie mit ihr befreunden. Seine Schriften haben das Gepräge der Scholastik nicht, sondern das der noch immer von Gregor dem Großen abhängigen nachkarolingischen Literatur. Er sah nur Unheil in der neuen Geistesrichtung und wagte es, ihr entgegenzutreten. Darin bestärkte ihn die Verurtheilung, welche die Kirche gegen die großen Scholastiker Peter Abälard und Gilbert de la Pörrée aussprach; aber er begnügte sich nicht damit, diese zu schelten, vor ihnen zu warnen, und den in Deutschland aufgegangenen Samen ihrer Lehre auszukundschaften und zu verderben, sondern er war so kühn, den Magister Sententiarum selbst der Ketzerei anzuklagen. Im Besonderen beschäftigte ihn die Lehre von den zwei Naturen Christi. Adoptianismus und Nestorianismus wollte sich in Rom und in den bayrischen Diöcesen einschleichen. Man hatte den Menschensohn,

die menſchliche Natur in Chriſto, auch nach der Aſſumtion durch den Gottesſohn, durch die göttliche Natur, mit einem Servus, einem vassallus des letzteren verglichen, und ihn der Dulia, aber nicht der Latria würdig erklärt, auch von dem ausſchließlichen Genuſſe der menſchlichen Natur im Abendmahl geſprochen. Gerhoch ging in der Bekämpfung dieſer Meinungen, die er durch überall verbreitete kurze Theſen, durch Briefe und große und kleine Bücher, aber auch mündlich in öffentlichen Conventen von Geiſtlichen an verſchiedenen Biſchofsſitzen und vor dem Pabſte, vielleicht auch in Predigten führte (ſo eifrig und zuverſichtlich, »als wäre er der einzige Prophet in Iſrael«), bis zu eutychianiſchen Behauptungen von der Einheit und Gleichheit der Naturen vor und ließ ſich zu anſtößigen Aeußerungen, wie: in vero agno caput cum pedibus, Divinitas videlicet cum tota humanitate voratur, hinreißen. In der Heimath hatte er hauptſächlich einen gewiſſen Folmar, Probſt von Trieffenſtein, und den Biſchof Eberhard von Bamberg zu Feinden. Aber die Zahl derer, die ſich an ſeiner Streitſucht ärgerten, wuchs von Jahr zu Jahr. Beim Kaiſer, bei den Cardinälen und beim Pabſte liefen Klagen über ihn ein. Nun rechtfertigte er ſich zwar immer wieder wegen ſeines orthodoxen Eifers, aber es war dem Pabſte Alexander doch keine dogmatiſche Entſcheidung zu entwinden. Gerhoch feierte ſeinen höchſten Triumph, als nach dem Tode des Petrus Lombardus der Pabſt zu Weihnachten 1164 ein Dekret an den B. von Paris gegen die franzöſiſche Neologie erließ. Ihm ſelbſt wurde aber geboten, ſeinen Streit in keiner Weiſe öffentlich fortzuſetzen. Von Anaſtaſius IV. und Hadrianus IV. war Gerhoch nicht nach Wunſch und Gebühr behandelt und geehrt worden, aber die ganze Reihe legitimer Päbſte von Calixtus II. bis Eugenius III. war ihm und ſeinem Kloſter günſtig geweſen. Er bewahrte von mehreren derſelben anerkennende Briefe auf und wiederholte ſelbſt in den eigenen Schriften gern einen ihm ſehr ſchmeichelhaften Brief Eugenius III. Die meiſten der damaligen Nachfolger Petri kannte er perſönlich. Man ſah ihn gern in Italien und in Frankreich am päbſtlichen Hofe, weil er eine Zierde und eine Stütze der päbſtlichen und orthodoxen Partei in der öſtlichen Hälfte von Süddeutſchland war. Man mußte ſich freilich auch manche Belehrung und Ermahnung gefallen laſſen, die er überhaupt Niemandem erſparte. Am berühmteſten iſt ſein Gegenſtück zu des heil. Bernhards Buch de consideratione. Gerhoch übergab nämlich demſelben Pabſte Eugenius III. eine Erklärung des 64. Pſalms von dem verderbten Zuſtande der Kirche. Er ſtarb 1169. — Seine Schriften findet man verzeichnet in der Vorrede zu ſeinem Commentar über die Pſalmen, den B. Pez als fünften Theil des Thesaurus anecdotorum 1728 herausgegeben hat. Manche dieſer Schriften ſind noch nicht gefunden, andere noch nicht gedruckt. Eine Verwechslung Gerhochs mit Magnus, Kanonikus von Reichersberg, hat die Annahme erzeugt, daß er der Verfaſſer der Chronik ſeines Kloſters ſey. **Albrecht Vogel.**

Gericht, göttliches. Unſer deutſches Wort Gericht (mittelhochdeutſch *gerihte*, althochdeutſch *garihti*, neutr.) läßt etymologiſch betrachtet zwei Ableitungen zu (vergl. Graff, althochd. Sprachſchatz s. l. *rih* und *wrach*). Entweder iſt es auf die adjektiviſche Wurzel *rih* zurückzuführen, welche »gerecht« im Sinne von rectus (nicht im Sinne von justus) bedeutet, daher dann *rihti*, die »Richte« oder Richtſchnur, regula, canon, ordo, justitia, *rihtjan* »richten,« regulare, ordinare, disponere, judicare, und *garihti* das »Richten,« die Thätigkeit des Richtens, Beſtimmens, Entſcheidens, Urtheilens. Oder es iſt von der Wurzel *wrach*, persequi, abzuleiten, wovon (mit Verluſt des w) *rehhan* »rächen,« *rehha*, die »Rache,« und *garih* die Rache, ultio, vindicta, judicium, kömmt, und wo dann *garihti* ebenfalls urſprünglich die »Rache,« die »Beſtrafung« bedeuten würde. Wie dem aber ſey, ob die Grundbedeutung nun die des Richtens, Lenkens, Beſtimmens, Entſcheidens, Urtheilens oder die des Beſtrafens und Verurtheilens ſey, jedenfalls kömmt das substant. *garihti* bereits im Althochdeutſchen ſofort in beiderlei Bedeutungen vor (welche ja dem Sinne nach leicht in einander übergehen konnten, wie der Sprachgebrauch von κρίσις und שְׁפָטִים zeigt). Daher bezeichnet nun Gericht ſowohl den Akt des richterlichen Entſcheidens, als den des Verurtheilens, und in abgeleiteter Weiſe dann auch

das richterliche Lokal und ferner das richterliche Collegium, und wiederum die Strafe, welche über den Verurtheilten kömmt.

Aehnlich steht es mit den hebräischen Wörtern מִשְׁפָּט, שְׁפָטִים und den griechischen: *κρίσις*, *κρίμα*, so daß das deutsche »Gericht« sich zur Uebertragung ihrer mehrfachen Bedeutungen gleichsam wie von selbst darbot.

In mehreren jener Bedeutungen wird nun das Wort »Gericht« in der h. Schrift auch auf Gott übertragen. Erstlich in bildlichem Sinne als Gerichtslokal, in den Stellen wo im Alten Testament von Gott gesagt wird, daß er »in's Gericht gehe mit einem Menschen« Ps. 143, 2. oder »ihn vor Gericht führe« (Pred. Sal. 11, 9; 12, 4.), oder daß einer »vor seinem Gerichte bestehe« (Ps. 1, 5.) oder daß er »Gericht halte« (Ps. 119, 84.). Im Hebr. steht an diesen Stellen מִשְׁפָּט, im Griechischen *κρίσις*, beides bezeichnet sowohl den Akt als die Stätte des Richtens.

Zweitens steht *κρίσις*, Gericht, in dem prägnanten Sinne von Verurtheilung, Verdammniß, Marc. 3, 29. Joh. 5, 29. 2 Petr. 2, 4. u. 11. Jud. 6.

Drittens ist von einzelnen Gerichten Gottes über einzelne Menschen und Völker und zwar vornehmlich von strafenden Gerichten die Rede. Durch מִשְׁפָּט, *κρίσις*, *κρίμα*, werden dieselben bezeichnet an den Stellen Ps. 10, 5; 119, 75. durch שְׁפָטִים, *κρίμα*, *ἐκδίκησις* an den Stellen 2 Mos. 6, 6; 7, 4. 4 Mos. 33, 4. vergl. auch Röm. 11, 33. Das Gesammtresultat dieses Richtens Gottes im Einzelnen wird Ps. 99, 4; 103, 6. in den Worten ausgedrückt: »du schaffest Gerechtigkeit und Gericht« (מִשְׁפָּט וּצְדָקָה אַתָּה עָשִׂיתָ. עֲשֹׂה צְדָקוֹת וּמִשְׁפָּטִים).

Indessen ist dieser Vollzug der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden, wo Gott theils durch wunderbare Strafgerichte, theils auf providentiellem Wege den Gottlosen heimsucht, den Frommen beglückt, selbst im Alten Bunde nur ein relativer gewesen. (Vgl. Pred. Sal. 3, 16; 4, 1. Hiob 21, 7 ff.) Daraus ergibt sich (vgl. Pred. Sal. 5, 7. mit Kap. 11, 9; 12, 1 ff.) das Postulat eines künftigen absolut gerechten und absolut vollzogenen göttlichen Gerichtes, welches für die einzelne Seele nach dem Tode (Pred. 11, 9. Hebr. 9, 27.) für das gesammte Geschlecht der Menschen an einem künftigen, von Gott zu bestimmenden Zeitpunkte, dem »Tage (nämlich Gerichtstage) Jehovahs,« oder dem »Tage des Gerichts« (2 Petr. 2, 9.; 3, 7. 1 Joh. 4, 17. vgl. Offenb. 14, 7.) stattfinden soll.

Denn dem Postulat entspricht die prophetische Offenbarung. Zuerst weissagt Joel, daß Gott, nachdem er eine von Israel verdiente Heuschreckenplage langmüthig abgewendet hat, dafür in der Zukunft Gericht halten werde über alle Völker, und seinem Volk Israel Recht schaffen. Daß aber das äußerliche Hinzugehören zu Israel noch nicht genüge, um vor diesem Gerichte zu bestehen, sagt Amos (5, 18 ff.). Von da an weissagen die Propheten ein näheres, zeitliches Strafgericht über Israel, das Exil (vgl. Jes. 3, 14. u. v. a.) und nach demselben eine Rückführung und Erlösung durch den Messias, und schließlich (Jes. 34, 1 ff.; 66, 15 ff. Dan. 7, 22 ff.) ein Kommen Jehovahs zum Endgericht über diejenigen, welche das messianische Heil nicht angenommen haben.

Hieraus ergibt sich, daß schon im Alten Testamente das von Gott zu haltende Endgericht oder Weltgericht nicht einseitig auf die vergeltende Gerechtigkeit, sondern ebensosehr zugleich auf die Gnade Gottes bezogen wird. Nicht die abstrakte Absicht, einem Jeden zu bezahlen nach seinen Werken, bewegt Gott dazu, als Richter zu kommen; denn hienach müßte er sofort kommen und alle Menschen verdammen, weil sie alle Sünder sind; das will er aber nicht, sondern will retten, die sich retten lassen (Jer. 21, 8. Ezech. 18, 23 ff.) und zwar durch eine Erlösung, bei welcher seine richterliche Gerechtigkeit ebensosehr gewahrt bleibt, als seine Liebe sich darin offenbart. Darum gibt er Gnadenfrist, darum gibt er für jetzt die Gerechten noch an die Gottlosen dahin, und offenbart seine Gerichte (im Sinn von Ps. 10, 5. u. s. w.) nur relativ. Was ihn aber bewegt, dieser Gnadenfrist endlich einmal ein Ziel zu setzen, das ist nicht eine abstrakte

Gerechtigkeit, welche ſich im Gegenſatz gegen die Gnade erhübe und über dieſelbe den Sieg davontrüge — ſondern ſeine Gnade ſelber! Seine Gnade wird das Signal geben, wann er ſeinem Richterernſte freien Lauf laſſen ſolle. Der Menſch hat in ſeinem freien Willen die Möglichkeit, ſich bis in's Unendliche gegen Gott zu verſtocken. Wäre es anders, gäbe es einen Punkt, wo Gott ihn zwingen würde zur Bekehrung und zum Guten, ſo wäre der Menſch nicht mehr Menſch und das Gute nicht mehr gut. Gott will den Menſchen nicht zwingen; er will ihn locken; nicht durch Zwang, ſondern durch die freie Macht ſeiner Liebe und Güte ſucht er die Bosheit der Menſchen zu überwinden. Aber wenn ſie dieſer Liebe widerſtehen, wenn der Trotz und die Empörung ein Volk nach dem andern, und zuletzt das ganze Geſchlecht wird ergriffen haben, wenn die Feinde Gottes im Begriffe ſtehen werden, das letzte Häuflein ſeiner Kinder zu erwürgen und ſeine Gemeinde auszurotten: dann gebeut es Gott ſeine Gnade, daß er nicht länger zuſieht, und die Erde nicht zur Hölle werden läßt. Er hat ſich nicht darum eine Gemeinde geſammelt, um dieſelbe nachher ihrem Schickſal zu überlaſſen und für immer ihren Feinden preiszugeben, ſondern um mit ihr die Welt zu überwinden und zu ſeinem Reiche umzuwandeln. Er hat auch nicht darum dieſe Natur um uns her ſo wundervoll und weislich geordnet, damit ſie in alle Ewigkeit eine Stätte der Thränen und Seufzer und Klagen und Sünden und des Zankes und Streites bleiben ſoll, ſondern um ſie am Ende in ein Reich des Friedens und der Seligkeit zu verklären. Er will das Bauholz ſeines Reiches, das jetzt noch zerſtreut umherliegt, zuſammenfügen zu einem herrlichen, harmoniſchen Ganzen. Sein Wille ſoll dereinſt einmal auf Erden ebenſo vollkommen geſchehen, wie er jetzt im Himmel durch die Engel und vollendeten Gerechten vollzogen wird. Dieſer Gnadenrathſchluß macht eine *κρίσις* — beides im Sinne von „Gericht“ und im Sinne von „Sichtung, Scheidung“ — nothwendig. Die richterliche Gerechtigkeit wird die Norm bei dieſem Gerichte ſeyn, ſie iſt aber nicht das Motiv deſſelben. Das Motiv iſt lediglich die Rettung und Vollendung der Gottesgemeinde auf Erden. Das Schlußgericht ſoll eine *ἐκδίκησις* für das wahre Iſrael Gottes ſeyn.

In voller Klarheit vollendet ſich dieſe Lehre im Neuen Teſtamente. Daß der Beweggrund des letzten Gerichts nicht die abſtrakte vergeltende Gerechtigkeit im Gegenſatze zu — und in der Abgelöstheit von der erlöſenden Gnade iſt, dies zeigt ſich vor Allem an der Perſon des Richters. Von Hauſe aus wäre eigentlich Gott der Vater der Richter. Er würde es ſeyn, wenn ſeine Abſicht eben nur die der Vergeltung nach der Strenge des Geſetzes wäre. Dem iſt aber nicht ſo. „Der Vater richtet Niemand,“ Joh. 5, 22. Er hat den Sohn zum Erlöſer geſandt, und der Sohn hat die Schuld der Menſchheit auf ſich genommen; für den Vater iſt die geſammte Menſchheit nun eine verſöhnte. Der ganze Standpunkt der einſeitigen vergeltenden Gerechtigkeit iſt nun für das Verhältniß des Vaters zur Menſchheit abgethan; der Vater ſchaut die geſammte Menſchheit als die durch Chriſtum (potentiell) losgekaufte an; auch die Ungläubigen behandelt er nicht als ſofort und ſchlechthin zu richtende, ſondern als vom Sohn ebenfalls erkaufte, an welchen noch Alles verſucht werden ſoll, um ſie zum Sohne zu ziehen und ſeiner Gemeinde einzupflanzen. „Der Vater richtet Niemand, ſondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben; und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, darum daß er des Menſchen Sohn iſt“ (Joh. 5, 22. u. 27.). Der Sohn richtet als Sohn, und zwar als Menſchenſohn, als Erlöſer und Haupt ſeiner Gemeinde und um ſeiner Gemeinde willen. Er richtet erſt, wenn die Rettung ſeiner Gemeinde es unumgänglich erheiſcht; als das Lamm ſucht er ſelig zu machen, ſo viele immer möglich iſt, und übt Geduld (Joh. 12, 47.), und fordert von den Seinen Geduld in der Trübſal und Verfolgung, wie er Geduld geübt hat (Offenb. 1, 9.). Aber wenn die Welt bis zur Verſtockung vorangeſchritten und im Begriffe iſt, muthwillig ſeine Gemeinde zu vernichten, dann iſt die Geduld ſelbſt des Lammes! erſchöpft, und „der Zorn des Lammes“ bricht an (Offenb. 6, 16. vergl. 19, 7.). Er kommt alsdann zur *ἐκδίκησις* ſeiner Gemeinde (vgl. Offenb. 6, 10; 19, 2. Luk. 18, 7; 21, 22.).

Aus dieſer Lehre des N. Teſt. über die Perſon des Richters und über ſein Motiv folgt mit unausweichlicher Conſequenz dasjenige, was über die Objekte des Gerichtes gelehrt wird. Kommt Chriſtus, — nicht um die Menſchen nach dem Geſetze zu richten — ſondern um ſeiner Gemeinde Recht zu ſchaffen gegen ihre verſtockten Dränger, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß nicht die Seinen, ſondern nur ſeine Feinde, Objekte des Gerichtes ſind. »Wer mein Wort höret und glaubet Dem, der mich geſandt hat, der hat das ewige Leben, und kommt nicht in's Gericht, ſondern er iſt vom Tod zum Leben hindurchgedrungen.« Joh. 5, 24. Wer aus Chriſto geboren iſt, der hat eben actuellen Theil an jener durch Chriſtum potentiell für alle Menſchen erworbenen Freiheit vom Gericht. In einem ſolchen iſt ferner die Sünde aus dem Centrum hinausgedrängt in die Peripherie, in das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (Röm. 7, 24.); mit dem unwillkürlichen phyſiſchen Altern und Sterben des *ἔξω ἄνθρωπος* (2 Kor. 4, 16.) verbindet ſich die ethiſche That des der Sünde Valetgebens, und das leibliche Sterben wird aus einem Leiden zu einer That, aus einem Ueberwundenwerden zu einem Ueberwinden, einem kräftigen Hinwegwerfen des letzten Reſtes von Sündlichkeit. Der ſo Geſtorbene (in Chriſto Entſchlafene) geht nun nicht ein in den שְׁאוֹל, in das Reich der Todten und des Todes, ſondern in die *βασιλεια κυρίου ἡ ἐπουράνιος* (2 Tim. 4, 18.) in den Himmel, in die *ζωὴ αἰώνιος* (Matth. 5, 12; 19, 21. 1 Kor. 15, 47. 2 Kor. 5, 1. Eph. 6, 9. Phil. 1, 23; 3, 20. Kol. 1, 5. Offenb. 14, 13. Joh. 17, 24; 14, 2.). Der in Chriſto Entſchlafene iſt von den Pforten des Todes und Todtenreiches befreit (Matth. 16, 18—19.), als *σωζόμενος* (Röm. 5, 9—10.) lebt er mit Chriſto (1 Theſſ. 5, 10.) im Himmel, um einſt auferweckt zu werden in der »erſten Auferſtehung« bei Chriſti Wiederkunft (Offenb. 20, 4 ff.), und alsdann ſoll er bei der zweiten Auferweckung, d. i. dem Gericht (Offenb. 20, 11 ff.) nicht paſſiven, ſondern aktiven Antheil an dem Gerichte nehmen (Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. vgl. mit 1 Kor. 6, 2—3.).

Hiemit ſtreiten keineswegs die Stellen 2 Kor. 5, 10. (»wir müſſen Alle offenbar werden vor dem *βῆμα* Chriſti, auf daß ein Jeglicher davon trage das bei Leibesleben Gethane, gemäß dem, das er gethan, ſey es Gutes oder Schlechtes«) und Röm. 14, 10. (»was richteſt du deinen Bruder? oder auch du, was verkleinerſt du deinen Bruder? denn wir Alle werden vor Gottes Richterſtuhl ſtehen«). Von vorneherein iſt klar, daß mit dieſen Worten nicht das von Chriſto Joh. 5, 24. und Paulus ſelber 1 Kor. 6, 2—3. Geſagte kann aufgehoben ſeyn. An demjenigen Gerichte, welches Chriſtus zur *ἐκκλησίας* ſeiner Gemeinde halten will, können die Glieder dieſer Gemeinde nun einmal ſchlechterdings nicht als Objekte, als judicandi, betheiligt ſeyn, geſchweige daß ſie, die Verſöhnten, in dem Sinne nach ihren Werken könnten gerichtet werden, daß hienach ſich ihre Seligkeit oder Unſeligkeit beſtimmen ſollte! In der That redet der Apoſtel auch weder von einer *κρίσις*, noch von einem *κριθῆναι*, ſondern wohlweislich nur von einem *φανερωθῆναι* oder *παραστήσεσθαι*, vor dem *βῆμα* Chriſti oder Gottes. Was er damit meine, wird aus 1 Kor. 3, 12. völlig klar. Unter den Chriſten baut auf den Einen gelegten Grund der Eine Gold, Silber und Edelſteine, d. h. Unvergängliches, der Andere Holz, Rohr, Heu, alſo Vergängliches; dieſer verſchwendet Kraft und Mühe — in guter Meinung — an Sorgen und Beſtrebungen, die nur einen ſehr relativen und vergänglichen Werth haben und nicht zu dem Einen gehören, was Noth thut, z. B. an Streitigkeiten, wie die Korinther ſie führten; Jener braucht ſeine volle Kraft für das, was ihm und Andern zum ewigen Heile dient. Nun ſagt Paulus V. 13.: eines Jeglichen Werk *φανερὸν γενήσεται* (vgl. *φανερωθῆναι* 2 Kor. 5, 10.) *ἡ γὰρ ἡμέρα* (der Tag der Wiederkunft Chriſti) *δηλώσει*, und was vergänglicher Art war, wird verbrennen. Indem die Unterſchiede von petriniſch und pauliſch u. dgl. als weſenloſe Schemen hinwegfallen, löst ſich mit ihnen auch die Lebensarbeit der Stroh-Bauleute in Nichts auf, und ſtellt ſich als eitel und werthlos heraus, während die Anderen (z. B. ein Apoſtel Paulus) in der ewigen Dankbarkeit der durch ſie zur Seligkeit Geführten

einen ewigen Lohn »davon tragen« (κομίζεσθαι 2 Kor. 5, 10.). Hier iſt alſo durchaus nur von einem Offenbarwerden des Werthes der Lebensthaten, nicht von einem Gerichtetwerden der Perſonen die Rede (vgl. V. 15. αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός). Es bleibt alſo dabei, daß die Wiedergeborenen nicht Objekte der ſchließlichen κρίσις ſind.

Auch die altteſtamentlichen Gläubigen, obſchon ſie nach ihrem Tode ſammt den Ungläubigen (Samuel mit Saul 1 Sam. 28, 19. vgl. 16, 19 ff.) in das Todtenreich eingegangen ſind, ſind nicht Objekt der κρίσις. Denn die Gläubigen des Alten Bundes ſind bereits bei Chriſti Auferſtehung durch ihn, den Erſtling, aus dem Scheol herausgeführt worden in den Himmel. Dies ſcheint wenigſtens deutlich aus Matth. 27, 53. hervorzugehen, namentlich wenn man hiemit die Stelle Joh. 8, 56. vergleicht. Abraham hat ſich gefreut, den Tag Chriſti (ſein Kommen auf die Erde) zu ſehen, weil dies die Vorbedingung ſeines Eingangs aus dem Todtenreiche in den Himmel war.

Objekt des Gerichtes ſind alſo lediglich diejenigen, welche nicht zu Chriſti Gemeinde gehören oder gehört haben, d. h. erſtlich die bei Chriſti Wiederkunft lebenden Feinde ſeines Reiches, und zweitens die, welche zuvor ſchon, ohne wiedergeboren zu ſeyn, geſtorben ſind. Hienach ſpaltet ſich aber das Gericht in ein Gericht über die Lebenden und in ein Gericht über die Todten, oder in ein Gericht über die Erde (κατοικοῦντες τὴν γῆν, Offenb. 8, 13. u. a.) und in ein Gericht über den Scheol. Die Offenbarung lehrt uns, daß dieſe beiden Gerichte auch der Zeit nach in zwei Akte auseinanderfallen werden. Das Gericht über die auf Erden lebenden Feinde ſeines Reiches, d. i. über den Antichriſt und die falſchen Propheten und die ihnen anhängenden Könige und Völker wird Chriſtus alsbald bei ſeiner Wiederkunft vollziehen, indem er ſie hinabſchleudert in die λίμνη τοῦ πυρός (Offenb. 19, 20. vgl. Jeſ. 66, 24.). Die übrigen Schaaren der ἔθνη bleiben leben, und ſtehen unter dem bekehrenden Einfluſſe der alsdann theils auferweckten, theils verwandelten Kinder Gottes (Offenb. 20, 1 ff.). Nach Verlauf eines Aeons empören ſich aber jene ἔθνη und werden zur Strafe durch Feuer vom Himmel alle getödtet (Offenb. 20, 9.). Nun ſind außer den bereits auferweckten und verklärten Gliedern der Gemeinde keine Lebenden mehr da. Jetzt beginnt das Gericht über die Todten. Der Scheol gibt ſeine Todten wieder (Offenb. 20, 12.). Es ſind dies alſo alle diejenigen Nachkommen des erſten Adam, welche geſtorben ſind ohne zu Kindern des zweiten Adam wiedergeboren worden zu ſeyn; mithin alle Heiden, die nie das Evangelium gehört oder die nicht daran geglaubt hatten, ferner alle Namenchriſten und alle ungläubigen Iſraeliten.

Beachtet man dies, ſo hat es gar nichts Auffallendes, daß dieſe Todten gerichtet werden nach ihren Werken, Matth. 16, 27; 25, 31 ff. Röm. 2, 6—8. Offenb. 20, 12 ff.; 22, 12. (Es iſt dies Gerichtetwerden der Unwiedergeborenen nach den Werken natürlich himmelweit verſchieden von jenem φανερὸν γίγνεσθαι der Thaten der Wiedergeborenen vor dem βῆμα χριστοῦ 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10.) Immerhin könnte man aber noch die Frage aufwerfen, ob denn ein ſolches Richten unwiedergeborener Menſchen nach ihren Werken überhaupt einen Sinn habe? und ob denn nicht dieſe alle hiebei (wie die älteren Dogmatiker auch wirklich annahmen) nothwendig verloren gehen und verdammt werden müßten, da ja durch die Werke Niemand gerecht werden könne? Hier muß nun aber von Neuem mit Nachdruck geltend gemacht werden, daß es nicht der Vater, ſondern der Menſchenſohn iſt, welcher das Gericht hält, und daß ſein Zweck und Motiv bei dieſem Gerichte nicht die abſtrakte, in geſetzlicher Weiſe vergeltende Gerechtigkeit iſt, ſondern die Abſicht: ſeine Gemeinde zu vollenden, alles ihr innerlich Zugehörige ihr noch vollends zuzuführen, alles ihr Widerſtreitende auf ewig von ihr zu ſcheiden. Die Frage bei dieſem Gericht iſt alſo nicht dieſe: »Wer unter jenen Todten hat ſich durch ſeine Werke Gerechtigkeit vor Gott erworben?« — das hat freilich Keiner! — ſondern: »wer hat ſich

durch ſeine Werke als erlösbar (δεκτὸς Apgſch. 10, 35.) erwieſen?“ Gerecht wird man immer nur und allein durch das Blut des Lammes, welches allein die Thore des neuen Jeruſalem öffnet (Offenb. 21, 27. Apgſch. 4, 12.). Aber ein erlösbarer Sünder iſt, nach Röm. 2, 7—8., derjenige geblieben, welcher bei Leibesleben*) „in Beharrlichkeit guten Werkes nach herrlichem, ehrbarem, unvergänglichem Weſen getrachtet hatte,“ wenn ſchon ihm der Weg hiezu hienieden nicht bekannt geworden war, während dagegen der, welcher bei Leibesleben „vom Geiſte des Widerſpruchs beſeelt war und der (ihm bekannten) Wahrheit nicht gehorcht hat, ſondern der Ungerechtigkeit gehorcht hat,“ kein erlösbarer, ſondern ein verſtockter und verlorener Sünder iſt. Die Erſteren nun werden nicht etwa gerecht um ihres Trachtens nach δόξα, τιμὴ und ἀφθαρσία willen; wohl aber werden ſie von Chriſto als noch rettbare Kranke behandelt, und zugelaſſen zu dem Genuſſe der Blätter des Lebensbaumes, welche zu ihrer Heilung (θεραπεία Offenb. 22, 2.) dienen. Nicht als Satte, ſondern als Dürſtende (Offenb. 21, 6.) gehen ſie in das neue Jeruſalem ein; ſie können und ſollen „überwinden“ (V. 7.). Dr. Ebrard.

Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern. Da vermöge des Prinzips der Theokratie in Jehovah, dem Könige ſeines Volkes, alle Staatsgewalten vereinigt ſind, ſo iſt auch das Gerichtsweſen nur ein Ausfluß des göttlichen Richteramtes. „Das Gericht iſt Gottes,“ 5 Moſ. 1, 17., das Recht ſuchen ein Fragen Gottes, 2 Moſ. 18, 15., vor Jehovah tritt wer vor dem Gericht erſcheint, 5 Moſ. 19, 17.; hiernach ſind auch die Ausdrücke הַגִּישׁ אֱלֹהִים, 2 Moſ. 21, 15., בּוֹא עַד הָאֱלֹהִים, 2 Moſ. 22, 8. zu erklären, ſey es daß durch dieſelben auf den in der Rechtspflege waltenden Gott (vgl. auch 2 Moſ. 18, 19.) hingewieſen wird, oder daß die Richter ſelbſt als Stellvertreter Gottes geradezu Elohim heißen (vgl. 22, 27. Pſ. 82, 1. 6.). Durch die theokratiſche Gerichtsordnung wird auch die richterliche Gewalt des Hausvaters eingeſchränkt, indem ihm die Macht über Leben und Tod der Angehörigen, die er noch in der Patriarchenzeit übt (vgl. 1 Moſ. 38, 24.) entzogen iſt, 5 Moſ. 21, 18 ff. 2 Moſ. 21, 20. Strafende Vergeltung durch Selbſthülfe iſt dadurch, daß Gottes allein die Rache iſt, ohnehin ausgeſchloſſen, 3 Moſ. 19, 18; die alte Sitte der Blutrache wird zwar beibehalten, aber der theokratiſchen Ordnung unterworfen (ſ. den Art. Blutrache).

Was nun näher die Organiſation des Gerichtsweſens betrifft, ſo ſind im Pentateuch zu unterſcheiden die zunächſt nur auf die Zeit der Wanderung in der Wüſte ſich erſtreckenden Beſtimmungen von den die ſpäteren Verhältniſſe in's Auge faſſenden Verordnungen des Deuteronomiums. — Moſes, der überhaupt anfangs die theokratiſchen Aemter in ſeiner Perſon vereinigt, verwaltet auch das Gericht, 2 Moſ. 18, 13 ff. Da er die Rechtspflege allein nicht zu bewältigen vermag, ſetzt er auf Jethro's Rath Richter über das Volk, nämlich Häupter über 1000, über 100, über 50 und über 10, 2 Moſ. 18, 25 ff. 5 Moſ. 1, 13 ff. (Ueber die angeblichen Widerſprüche, welche zwiſchen beiden Berichten ſtattfinden ſollen, ſ. Hävernick, Einl. I. 2. S. 526). Bei der Ernennung der Richter, die übrigens durch die Wahl des Volkes unterſtützt wird (5 Moſ. 1, 13. „ſchaffet her“), kommen nach 2 Moſ. 18, 21. 5 Moſ. 1, 13. 15. zunächſt die moraliſchen und intellectuellen Eigenſchaften der Berufenen in Betracht; doch iſt an ſich wahrſcheinlich, daß Mo-

*) Von einer Möglichkeit, noch im Scheol umzukehren, weiß die heil. Schrift nichts (Luk. 16, 26. vgl. Hebr. 9, 27.). Die Faktoren der Entſcheidung über das ewige Loos liegen diesſeits des Todes. Das Leben im Leibe iſt — für einen Jeden — die Gnadenfriſt. Im Scheol ſetzt ſich nur die Richtung des diesſeitigen Lebens fort. (Oder ſpräche 1 Petr. 3, 19 f. dagegen? Aber in dieſer Stelle iſt nur von einem ganz beſtimmten Complex von Menſchen, nämlich den in der Sündfluth umgekommenen, die Rede, unter deren Menge eben auch manche mehr verführte, als verſtockte, und darum noch erlösbare können geweſen ſeyn. Die Stelle 1 Petr. 3, 19. redet dann aber nur von einem Uebergang aus dem Nichtkennen der Erlöſung zum Kennen derſelben, nicht von einem Uebergang aus der Verſtocktheit zur Bekehrung.)

ſes die bereits unter dem Volk beſtehende Stammverfaſſung berückſichtigte, und eben darauf führt auch 5 Moſ. 1, 15. »ich nahm die Häupter eurer Stämme.« Unter den letzteren ſind nämlich die Aelteſten, זקנים zu verſtehen, welche bereits in Aegypten (2 Moſ. 3, 18; 4, 29.) und fortan häufig als die Vertreter der Stämme erſcheinen, wie denn auch jene 70, welche Moſes als Gehülfen in der Leitung des Volkes (ob auch in der Rechtspflege, wird nicht geſagt) beigeordnet werden, aus der Zahl der Aelteſten genommen ſind (4 Moſ. 11, 16.). Die dem Gerichtsweſen zu Grund gelegte Eintheilung des Volkes entſpricht der während des Zuges nothwendigen militäriſchen Gliederung deſſelben. Vielleicht hatten die 4 Moſ. 31, 14. erwähnten Kriegshauptleute über 1000 und über 100 zugleich das Richteramt zu verſehen. — An einen Inſtanzenzug iſt bei dem Verhältniß dieſer Richter unter einander nicht zu denken. Die untergeordneten Richter ſollen über die geringeren Sachen entſcheiden, während ſie (die Richter, nicht die Parteien, ſ. 5 Moſ. 1, 18.) in ſchwierigen Fällen Moſes anzugehen haben (2 Moſ. 18, 22. 26. 5 Moſ. 1, 17.). Beiſpiele hievon finden ſich 3 Moſ. 24, 11. 4 Moſ. 15, 33; 27, 2. Endlich ſind noch die 2 Moſ. 21, 22. erwähnten פלילים anzuführen, Schiedsmänner, a. a. O. zur Abſchätzung eines Leibſchadens. (Hiob 31, 11., vgl. 28. ſteht der Ausdruck in allgemeinerer Bedeutung.) — Vgl. über dieſen Gegenſtand beſonders *Selden*, de synedriis vet. Hebr. I. C. 16. und das gehaltvolle Schriftchen von Schnell, das iſr. Recht in ſeinen Grundzügen dargeſtellt. Baſel 1853. S. 6 ff.

Für die ſpätere Zeit der Anſäßigkeit des Volkes im heiligen Lande gibt das Deuteronomium neue Verordnungen, deren Erklärung übrigens einige Schwierigkeiten darbietet. Die Handhabung des Rechts wird im Allgemeinen der Gemeinde anvertraut; denn das Volk hat als ſolches den Beruf, das Böſe aus ſeiner Mitte fortzuſchaffen (vgl. Stellen wie 5 Moſ. 13, 6; 17, 7; 21, 21. ſammt früheren 3 Moſ. 24, 14. 4 Moſ. 15, 35. — Zur Veranſchaulichung dient aus ſpäterer Zeit das Verfahren gegen Naboth, 1 Kön. K. 21.). Darum iſt auch die Rechtspflege öffentlich zu üben, auf den freien Plätzen vor den Thoren, 5 Moſ. 21, 19; 22, 15; 25, 7. Für's Erſte nun ſollen beſondere Richter geſetzt werden in allen Theilen, 5 Moſ. 16, 18., die entſcheiden, »wenn ein Hader iſt zwiſchen Männern,« 25, 1. 2. Sie werden, 21, 2., vgl. Joſ. 8, 33; 23, 2. von den זקנים unterſchieden, wurden aber wahrſcheinlich aus denſelben genommen. (Jos. Ant. 4, 8. 14. läßt dieſes Lokalgericht aus 7 Männern beſtehen, denen zwei Gehülfen — die Schoterim, worüber unten — aus den Leviten beigegeben geweſen. Ueber dieſe dunkle, zu den rabbiniſchen Angaben nicht ſtimmende Stelle des Joſephus ſ. Selden, a. a. O. S. 165. — Wie die Rabbinen die ſpäteren kleinen aus 23 Mitgliedern beſtehenden Synedrien aus dem Pentateuch begründeten, ſ. Mischna tr. Sanhedrin 1, 6., Selden a. a. O. S. 144 f.). Dagegen ſoll in 5 Moſ. 21, 19; 22, 15; 25, 8. bezeichneten Familienangelegenheiten, ſo wie wenn es ſich um einen Todtſchlag handelt, 19, 12., das die Gemeinde vertretende Collegium der זקנים richtend thätig ſeyn. (S. auch den Art. Blutrache.) — Für ſchwierigere Fälle wird 17, 18 ff. ein höheres Tribunal eingeſetzt. Es ſoll richten »zwiſchen Blut und Blut (wenn nämlich zweifelhaft iſt, unter welche Kategorie — vgl. 2 Moſ. 21, 12 ff. — ein Todtſchlag zu ſtellen iſt), »zwiſchen Streit und Streit« (דין ohne Zweifel Bezeichnung der causae civiles), »zwiſchen Schaden und Schaden« (bei נגע iſt wohl hier und 21, 5. an Körperverletzungen zu denken. — Andere Erklärungen der ſehr verſchieden gefaßten Stelle ſ. in *Gerhard's* Comm. in Deut. p. 1025 sq). Speziell wird 19, 16 f. als ein vor das höhere Gericht gehöriger Fall bezeichnet, wenn Jemand durch falſches Zeugniß auf einen Andern die Schuld eines Verbrechens zu bringen geſucht hatte. — Das höhere Gericht, deſſen Sitz am Orte des Heiligthums iſt, ſoll beſtehen aus Prieſtern, den Hoheprieſter an der Spitze, und einem weltlichen Richter (denn, daß der שפט, 17, 9. 12. nicht Eine Perſon mit dem Hoheprieſter iſt, iſt deutlich genug), dem nach 19, 17. noch andere weltliche Richter zur Seite geſtellt ſcheinen. Das Vorbild für dieſe Einrichtung findet ſich bereits in den früheren Büchern, indem bei den 4 Moſ. 15, 33; 27, 2. berichteten Fällen bereits der Hoheprieſter an der Rechts-

pflege theilnehmend erſcheint. Die Laienrichter hatten die Unterſuchung zu führen, 5 Moſ. 19, 18., die Prieſter, vermöge der ihnen bereits 3 Moſ. 10, 8—11. zugewieſenen Obliegenheit aus dem Geſetz Beſcheid zu ertheilen, 5 Moſ. 17, 11. (analog iſt das Verfahren 21, 5.), endlich der Richter das Urtheil zu fällen*). Ein Appellationsgericht iſt auch dieſes Obergericht nicht; denn es richtet nicht, nachdem bereits das Lokalgericht ein Urtheil gefällt hat, ſondern in Fällen, in denen das letztere zu entſcheiden ſich nicht getraut. — Vgl. über dieſen Gegenſtand Gerhard zu 5 Moſ. K. 17., auch Riehm, die Geſetzgebung Moſis im Lande Moab S. 62 f. — Endlich ſind noch die ſchon im Pentateuch öfters vorkommenden שֹׁטְרִים zu erwähnen. Sie erſcheinen bereits in Aegypten als aus der Mitte des Volkes genommene, die Frohnarbeiten deſſelben beaufſichtigende Vorſteher, die ſelbſt wieder den ägyptiſchen Vögten untergeben ſind, 2 Moſ. 5, 6. 10. 14. 19., ſpäter meiſtens als den Richtern beigeordnete Beamte, 5 Moſ. 1, 15; 16, 18., vgl. Joſ. 8, 33. 1 Chr. 23, 4 u. ſ. w. Sie werden ebenfalls von den זְקֵנִים unterſchieden, 5 Moſ. 29, 9; 31, 2. u. ſ. w. 4 Moſ. 11, 16. ſcheinen ſie aus denſelben genommen; nicht unwahrſcheinlich aber iſt (vgl. die oben angef. Stelle des Joſephus und die ſpäter anzuführenden Angaben der Chronik), daß man vorzugsweiſe Leviten als Schoterim anſtellte. Die Bedeutung des Wortes »Schreiber« (ſ. Hengſtenberg, Beitr. II. S. 449) läßt vermuthen, daß ſie mit Führung der Geſchlechtsregiſter und Stammrollen beauftragt waren; woraus ſich weiter nicht bloß ihre Thätigkeit bei der Militärconſcription, 5 Moſ. 20, 5. 8. 9., ſondern auch ihre Verwendung für anderweitige adminiſtrative und polizeiliche Geſchäfte, wodurch ſie auch den Gerichten an die Hand gingen, erklären läßt. — Vgl. über dieſen Punkt Keil, Commentar zum B. Joſua S. 12. 115 ff. und Saalſchütz, moſ. Recht S. 58 ff.

Der Rechtsgang iſt höchſt einfach (ſ. die treffliche Erörterung bei Schnell a. a. O. S. 10 f.). Mündlich wird die Klage angebracht entweder von den Betheiligten, 5 Moſ. 21, 20; 22, 16., oder ſo, daß Andere die Hadernden vor den Richter führen, 25, 1. Die ſtreitenden Parteien haben beide vor dem Richter zu erſcheinen, 5 Moſ. 1, 16.; den Angeklagten, der nicht erſcheint, läßt der Richter vorfordern, 25, 8. Die Sache des Richters iſt, zu hören und ſcharf zu prüfen. Das Geſetz häuft die Ausdrücke (vgl. z. B. 5 Moſ. 13, 15.), »um die ganze durchgreifende Arbeit des Richters darzuſtellen, in ihrem Nachdruck, in ihrer Einläßlichkeit, ihrer Ausdauer« (Schnell, a. a. O.). — Als Beweismittel dient nach Umſtänden das einfache Wahrzeichen, 2 Moſ. 22, 12. [13.]; ein Beiſpiel des Indicienbeweiſes iſt 5 Moſ. 22, 15. »Anders, wo die Eltern den ungehorſamen Sohn verklagen (5 Moſ. 21, 18 ff.). Hier iſt die Klage Beweis für ſich ſelbſt. Wenn das Vaterherz und das der Mutter ſo weit kommen, daß ſie vor der Gemeine des Volkes ihr Kind dem Richter überantworten, dann iſt das Aeußerſte geſchehen, was der Richter zu wiſſen bedarf.« Schnell, S. 11. (Die rabbiniſchen Satzungen hierüber ſ. tr. Sanh. C. 8.). — Das gewöhnlichſte Beweismittel aber bietet die Zeugenausſage. Dieſer Punkt wird mit beſonderem Nachdruck behandelt. Es wird verordnet, daß zwei oder drei Zeugen*) aufgeſtellt ſeyn müſſen, 5 Moſ. 19, 15. namentlich bei peinlichen Sachen, 4 Moſ. 35, 30. 5 Moſ. 17, 6. Wurde die Todesſtrafe verhängt, ſo mußte die Hand der Zeugen die erſte über dem Hinzurichtenden ſeyn, 5 Moſ. 13, 9; 17, 7. »ein Erforderniß, das erwarten ließ, daß ohne die äußerſte Sicherheit oder Verruchtheit keiner Zeuge ſeyn werde« (Schnell, S. 12). Nach 4 Moſ. 24, 14. legen die ſämmtlichen Zeugen die Hände auf das Haupt des zu Steinigenden. Wer eines falſchen Zeugniſſes überführt wurde, unterlag derſelben Strafe, die den Angeklagten getroffen

*) Eine ſehr künſtliche Ausdeutung der Stelle 5 Moſ. 17, 8 ff. gibt Saalſchütz, moſ. Recht S. 72. Die Verordnung wolle ſagen: „daß man ſich regelmäßig bei ſtreitigen Rechtsſachen an das Kollegium der Prieſter in der Hauptſtadt wenden könne, wenn nicht die oberſte richterliche Gewalt ſich in andern Händen befinde.“ — Soll aber das „oder“ in V. 12. urgirt werden, ſo dürfte es ehee nach der unten zu erörternden Stelle, 2 Chron. 19, 11. zu erklären ſeyn.

hätte, 5 Moſ. 19, 19. Bei Handlungen der freiwilligen Jurisdiction, wie bei Kaufcontrakten, vertreten die Zeugen die Stelle ſchriftlicher Urkunden, vgl. ſchon die Erzählung 1 Moſ. 23, 12—16. und beſonders Ruth 4, 9—11. (Die ſpäteren Satzungen über das Zeugniß vor Gericht (tr. Sanhedrin 3, 3—6; 5, 1—4.). — Weiter dient der Eid als Beweismittel. Für den Zeugeneid wird häufig 3 Moſ. 5, 1. angeführt; es iſt aber dort nicht von einer Vereidung der Zeugen auf ihre Ausſage die Rede, ſondern von einer feierlichen Adjuration der Anweſenden, durch welche diejenigen, welche um die Sache wiſſen, veranlaßt werden ſollen, als Zeugen aufzutreten. Vgl. Spr. 29, 24.; auch das Richt. 17, 2. Erzählte dient zur Erläuterung. Außerdem kommt der gerichtliche Eid vor als Reinigungseid z. B. bei einem Diebſtahl, 2 Moſ. 22, 6—11., vergl. auch 1 Kön. 8, 31 f. (S. den Art. Eid bei den Hebräern.) Endlich gehört hieher die ein unmittelbares Gottesurtheil provocirende Adjuration der des Ehebruchs beſchuldigten Gattin, 4 Moſ. 5, 11—31.; übrigens iſt zweifelhaft, ob, auch wenn in Folge jenes Aktes die Indicien der Schuld ſich ergaben, eine weitere, richterliche Procedur eintrat; das in V. 31, Geſagte »ſie wird ihre Schuld tragen« findet in V. 27. ſeine genügende Erläuterung (ſ. Saalſchüz, moſ. R. S. 575). Ebenfalls ein unmittelbares Eingreifen des richtenden Gottes wird beim Loos vorausgeſetzt, das zwar im Pentateuch nicht erwähnt wird, aber Joſ. 7, 14 ff. (vgl. 1 Sam. 14, 42.) vorkommt; und, wie aus Spr. 18, 18; 16, 33. erhellt, bei Streitſachen häufig angewendet worden ſeyn muß. Das Urim und Thummim dagegen diente nicht zur Entſcheidung von Rechtsfällen (vgl. Saalſchüz, S. 13). Die Tortur kennt das altteſtamentliche Geſetz nicht. — Ueber die Form des Urtheilsſpruches iſt nichts verzeichnet. Bei einem Strafurtheil folgt in der Regel die Vollziehung ſogleich, vgl. 4 Moſ. 15, 36. 5 Moſ. 22, 18; 25, 2. (Das Weitere ſ. unter dem Art. Strafen). Mit welchem Nachdruck das Geſetz die Forderung ſtrenger und unparteiiſcher Rechtspflege geltend macht, namentlich auch mit Rückſicht auf die Armen, ſ. 2 Moſ. 23, 6—8. 3 Moſ. 19, 15. 5 Moſ. 1, 16 f. u. ſ. w.

Aus dem, was in den übrigen altteſtamentlichen Büchern über das Gerichtsweſen ſich findet, iſt noch folgendes hervorzuheben. — Daß die Schopheten, inſoweit ſie längere Zeit an der Spitze des Volkes oder einzelner Stämme ſtanden, auch die Rechtspflege übten, iſt an ſich wahrſcheinlich und wird beſtätigt durch das Richt. 4, 5. über die Debora Geſagte. Von Samuel wird 1 Sam. 7, 15 ff. berichtet, daß er in verſchiedenen Städten des Landes Gericht hielt und (8, 2.) ſeine Söhne zu Richtern in Beerſeba einſetzte. Später ſitzen die Könige ſelbſt zu Gericht in der Pforte ihres Palaſtes, 2 Sam. 14, 4 ff.; 15, 2. 6. 1 Chr. 18, 14. 1 Kön. 3, 16 ff. 2 Kön. 15, 5. (Ueber die Throuhalle, in der Salomo Recht ſprach, ſ. Thenius zu 1 Kön. 7, 7.). Auf den Zuſammenhang deſſen, daß Jeruſalem wie der religiöſe Mittelpunkt des Volkes, ſo der Sitz des höchſten Gerichtes iſt, deutet Pſ. 122, 4. 5. Bei der Lokalrechtspflege waren ſeit David vorzugsweiſe die Leviten betheiligt, unter denen nach 1 Chr. 23, 4. 6000 Schoterim und Schophetim ſich befanden, vgl. 26, 29. — Von Joſaphat wird 2 Chr. 19, 8—11. berichtet, daß er ein Obergericht in Jeruſalem eingeſetzt habe. Die Organiſation deſſelben entſpricht der Verordnung 5 Moſ. 17, 8 ff. Es iſt zuſammengeſetzt aus Leviten, Prieſtern und Stammhäuptern; an der Spitze ſtehen nach V. 10. der Hoheprieſter und ein weltlicher Präſident; die Beſtimmung deſſelben iſt, in allen ſchwierigen Fällen, welche von den Lokalgerichten an es gebracht werden, Beſcheid zu ertheilen (הוֹרֶה). Dabei wird V. 11. unterſchieden zwiſchen Sachen Jehovah's und Sachen des Königs, wornach ſich

*) Trefflich wird dieſer Punkt erörtert in der Schrift: Göttliches Recht und menſchliche Satzung. Baſel 1839. „Es gibt Zeugen Gottes und gibt getreue Zeugen, und gibt Zeugen, die die Wahrheit nicht beweiſen können, und gibt Zeugen, welche müſſen zu Schanden werden. Darum wird dem Richter zugelaſſen und aufgegeben, neben dem, was in die Augen fällt, auch noch anderes zu erwägen, was entſcheidend ſeyn mag, um entweder dreier oder aber nur zweier Zeugen Mund zu fordern."

das Präſidium des Gerichtes beſtimmte. (Was man zum geiſtlichen und zum weltlichen Rechte rechnete, iſt nicht angegeben). — Später, bei dem peinlichen Prozeß, in den Jeremia (K. 26.) verwickelt wird, iſt das Verfahren dies, daß die Fürſten (שָׂרִים) zu Gericht ſitzen (vgl. 36, 12.), die Prieſter ſammt den Propheten ihr Gutachten über den Fall (wider Jeremia) abgeben, endlich, nachdem auch noch Einige der זִקְנֵי הָעָם zu Gunſten Jeremia's geſprochen haben, die Fürſten das Losſprechungs-Urtheil fällen. — Die Gerichtsverhandlungen erſcheinen überall als mündliche. Eine Spur davon, daß die Gerichtsſentenzen ſchriftlich aufgezeichnet wurden, kann man in Hiob 13, 26. Jeſ. 10, 1. finden; die letztere Stelle kann aber auch auf allgemeine, ungerechte Verordnungen bezogen werden. (Nach tr. Sanhedrin 4, 3. mußten bei jedem Gericht zwei Schreiber anweſend ſeyn, welche niederſchrieben die Worte derer, die losſprachen, und die Worte derer, die verdammten; nach R. Jehuda noch ein dritter, der Beider Worte verzeichnete). — Die Propheten üben ihr theokratiſches Wächteramt auch über die Rechtspflege in beiden iſraelitiſchen Staaten, rügen die Beſtechlichkeit der Richter, die gewaltthätige Behandlung der Armen im Gericht u. ſ. w., und verkündigen den Verkehrern des Rechts die göttliche Vergeltung, vgl. Am. 2, 6. 7; 5, 4—15; 6, 12. Jeſ. 5, 23; 10, 1—4. Mich. 3, 11; 7, 3. Jer. 21, 12; 22, 3. u. ſ. w. — Eine Gerichtsverhandlung unter den Juden im Exil ſchildert das Stück von der Suſanna; es wird dort vorausgeſetzt (V. 5. u. 41.), daß ſie Richter aus dem eigenen Volke haben. — Ueber die ſpätere jüdiſche Gerichtsverfaſſung ſ. d. Art. Synedrium. Oehler.

Gerichtsbarkeit, kirchliche. Ungeachtet ihres innigen Zuſammenhanges mit dem Staate hat die Kirche doch ihr eigenthümliches und ſelbſtſtändiges Leben und eine demſelben entſprechende Verfaſſung und Verwaltung. Zur Erreichung ihrer Zwecke beſitzt ſie eine eigene Gewalt (*potestas ecclesiastica*, *jurisdictio ecclesiastica* im weitern Sinne) mit den dazu gehörenden Rechten der Geſetzgebung, Aufſicht und Vollziehung. Ein weſentlicher Beſtandtheil der letzteren iſt die Gerichtsbarkeit (*jurisdictio ecclesiastica* im engern Sinne), welche auf alle der Kirchengewalt ſelbſt unterworfenen Gegenſtände zur Anwendung gelangt. Sowohl der Umfang der causae ecclesiasticae, als der Inhalt der kirchlichen Machtvollkommenheit in der Beurtheilung derſelben unterliegen dem Wechſel der Zeiten, ſind abhängig vom Verhältniſſe der Kirche zum Staate. Die Erkenntniß der gegenwärtigen Beſchaffenheit der kirchlichen Gerichtsbarkeit erfordert einen Rückblick auf die geſchichtliche Ausbildung derſelben, wobei die Unterſchiede der freiwilligen und ſtreitigen, ſo wie der disciplinariſchen und ſtrafenden Jurisdiction nicht außer Acht zu laſſen ſind. Sowohl in den Prinzipien, als in der Ausführung weichen die verſchiedenen Kirchen in dieſer ganzen Materie weſentlich von einander ab und ſind daher in der Darſtellung zu ſondern.

I. Die freiwillige und ſtreitige Gerichtsbarkeit der Kirche.

Die Mahnungen des Apoſtels, Chriſten ſollten gar nicht ſtreiten (Eph. 6, 2. Col. 3, 12—14. u. a.), im Falle der Zwietracht aber unter einander und nicht vor den heidniſchen Richtern die Beilegung der Sache herbeiführen (1 Korinth. 6, 1 folg.) gaben, nach dem Muſter der Synagoge und der Erlaubniß des Staats für dieſelbe (*Josephus* Antiquit. XIV, 10.), Anlaß zur Entſtehung einer kirchlichen Gerichtsbarkeit in bürgerlichen Angelegenheiten, unter der Leitung der Vorſteher der Gemeinden. Nach der Reception der Kirche durch Conſtantin wurde dieſelbe als *definitio*, nachher *audientia episcopalis* genannt (ſ. d. A. in Band I. S. 591), förmlich approbirt und legaliſirt. Darin liegt auch das Fundament der ſpäteren jurisdictio voluntaria und contentiosa.

1) Der römiſch-katholiſchen Kirche. a) Urſprung und Anfang. Das Recht der römiſchen Kaiſer, welches Anfangs geſtattet hatte, daß auf Andringen auch nur einer der beiden Parteien das Schiedsrichteramt des Biſchofs competent ſeyn ſolle (ſ. die Belege im Art. audientia episcopalis), verordnete ſpäter, daß dies nur im Fall der Uebereinſtimmung beider Streitenden, durch Compromiß (mutua promissio) begründet werde (c. 7. 8. Cod. Just. de episcop. aud. (I. 4). Arcadius et Honorius a. 398.

408. Novella Valentia III. tit. XXXIV. (ed. Haenel pag. 245) a. 452. c. 29. §. 4. Cod. Just. cit. (I. 4). Juſtinian a. 530). Die durch die Kirche intendirte Herſtellung des früheren Rechts (c. 35. 37. Can. XI. qn. I. — c. 13. X. de jndiciis. (II. 1). Innocent. III. a. 1204) blieb ohne Erfolg, wogegen die ſchiedsrichterliche Wirkſamkeit der Geiſtlichen auf den Wunſch beider Streitenden nach wie vor fortbeſtand. Während für Laien dies immer Sache der eigenen Wahl war, ſtand es anders bei den Geiſtlichen ſelbſt. Dieſen ſchrieb die kirchliche Geſetzgebung ausdrücklich vor, ſich in ihren Streitigkeiten ſtets an die Kirche zu wenden (Conc. Carthag. III. a. 397. c. 9. c. 45. Can. XI. qu. I.). Conc. Chalcedon. a. 451. c. 9. (c. 46. Can. XI. qu. I.). Statuta ecclesiae antiqua, in c. 1. 6. 7. dist. XC.). Das bürgerliche Recht wich aber davon ab, indem es den Parteien, auch wenn beide Kleriker waren, keinen ſolchen Zwang auferlegte (Nov. Valent. III. tit. XXXIV. cit. a. 452. c. 25. C. de episcopis et clericis (I. 3.) c. 13. C. de episcop. aud. (I. 4.) Marcian. a. 456. c. 33. C. de episc. et cleric. (I. 3.) Leo et Anthemius a. 469). Juſtinian ſchloß ſich indeſſen der kirchlichen Satzung an und verordnete, daß Mönche, Nonnen und Kleriker überhaupt auch in Civilſachen (causa pecuniaria) beim geiſtlichen Richter belangt werden ſollten. (Nov. LXXIX. LXXXIII. princ. CXXIII. cap. 8. 21. 22). Schon früher ſtand aber feſt, daß Sachen, welche ſich auf die Religion beziehen (quoties de religione agitur), von der Kirche beurtheilt würden (c. 1. Cod. Theod. de religione [XVI, 11.] Arcadius et Honorius a. 399). In ſolcher Weiſe bildete ſich ein zweifaches forum ecclesiasticum, nämlich personarum und causarum, welches nun mehr und mehr entwickelt wurde. In den germaniſchen Reichen, insbeſondere im fränkiſchen, gelangte die Kirche in Folge ihrer engeren Verbindung mit dem Staate zu gleichem, ja allmählig zu noch größerem Rechte. Zuvörderſt wurde durchgeſetzt, daß Kleriker in Prozeſſen mit Laien weder als Kläger, noch als Beklagte ohne biſchöfliche Genehmigung ſich vor einem weltlichen Richter ſtellen durften (Concil. Aurelian. III. a. 538. can. 32. (ed. Bruns II, 201). Aurelian. IV. a. 541. can. 20. (cod. 205); ſodann, daß wenn beide Parteien dem geiſtlichen Stande angehörten, nur der geiſtliche Richter entſcheide (Concil. Matiscon. I. a. 581. c. 8. (in c. 6. Can. XI. qu. I.), Concil. Toletan. III. a. 589. c. 13. (in c. 42. Can. XI. qu. I.). Darauf wurde ſtreng gehalten (Decretum synod. a. 719. c. 3, in *Pertz*, Monumenta Germaniae III, 77), außerdem aber zunächſt erwirkt, daß auch da, wo der weltliche Richter entſcheiden durfte, dies nicht ohne Zuziehung des Biſchofs geſchah (Capit. Francofurt. a. 794. c. 30., Pertz a. a. O. 74. *Caroli* M. leges Langobard. c. 99., bei *Walter*, Corp. jur. germ. III, 599., vergl. Conc. Paris. a. 614 u. a. unten bei der Strafgerichtsbarkeit), bis es endlich gelang, daß das von Juſtinian aufgeſtellte Prinzip anerkannt wurde (Constit. Friderici II. a. 1220. c. 4., bei Pertz a. a. O. IV, 244, woraus die Authentica: Statuimus zur c. 33. Cod. de episc. et cler. I. 3.).

Auf dieſen Grundlagen ruhen die Beſtimmungen des gemeinen kanoniſchen Rechts, wie dieſelben vornehmlich im Decret Can. XI. qu. I. und in den Decretalenſammlungen im Titel de jndiciis und de foro competenti (lib. II. tit. 1 und 2) und in andern enthalten ſind. Doctrin, Praxis und Particularrecht haben dieſelben weiter ausgebildet und modificirt. Vor das kirchliche Gericht gehören hiernach aus objektiven Gründen: 1) *causae mere, pure, intrinsece spirituales*, welche ſich auf Glauben und Lehre, die Sakramente und ihre Verwaltung, die kirchlichen Ceremonieen beziehen. Ein großer Theil dieſer Gegenſtände kommt übrigens gar nicht zur Entſcheidung im ſtreitigen Prozeſſe, während bei den Eheſachen nach ihrer rein ſakramentalen Seite (Ehehinderniſſe, Trennung u. ſ. w.) dies allerdings der Fall iſt (vgl. den Schluß von c. 1. X. de consanguinitate et affin. (IV, 14). Alexander III. c. 12. X. de excessibus praelatorum (V, 31). Innocent III. a. 1215). 2) *causae ex pure spiritualibus dependentes, extrinsece spirituales.* Die Kirche erklärt von dieſen, in der Anwendung auf das Patronatrecht: causa ita conjuncta est et connexa spiritualibus causis, quod non nisi ecclesiastico jndicio valeat definiri et apud ecclesiasticum judicem solummodo terminari c. 3. X. de judiciis (II. 1). Alexander III. Daſſelbe gilt von Gelübden (Tit. der Decretalen de voto et voti redem-

tione, ſ. d. A.), vom Eide (c. 13. X. de judiciis. [II. 7]. Innocent. III. a. 1204. c. 3. de foro competenti in VI° [II. 2]. Bonifac. VIII. c. 2 de jurejurando in VI° [II, 11]. Bonifac. VIII. ſ. d. A.), vom Begräbniſſe (c. 12. X. de sepulturis [III. 28.] Innocent. III. c. 14 cod. Gregor. IX.), von Teſtamenten (c. 3. 6. 17. X. de testamentis [III. 26].), von Verlöbniſſen (ſ. Eichhorn, Kirchenrecht II, 140. Anm. 30. ſ. d. A. Ehe B. III. S. 691 folg.), Beneficien und Kirchengütern, Zehnten u. ſ. w. 3) *causae civiles ecclesiasticis accessoriae, mixtae*, im Vermögensrechte der Ehegatten (c. 3. X. de donat. inter virum et uxorem (IV. 20.) Clemens III. „quia vos, qui de matrimonio principaliter cognovistis, et de dote, quae est *causa incidens, accessoria cognoscere* valuistis"), und andere Incidentpunkte bei Eheſachen (c. 1. 5. 7. X. qui filii sint legitimi (IV, 17.) u. a.). Hierher werden auch ſolche Sachen gezogen, welche nach dem Prinzip der *denunciatio evangelica* die Kirche zu beurtheilen ſich berufen glaubt. Außer dem ſtrafrechtlichen Geſichtspunkte (ſ unten) tritt dabei auch der civilrechtliche ein, indem die Kirche, geſtützt auf die Mahnung im Evang. Matth. 18, 15 folg. und andere Stellen erklärt: „nullus ... ignorat, quin ad officium nostrum spectet de quocunque mortali peccato corripere quemlibet Christianum et si correctionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere" (Innocent. III. a. 1204 in c. 13. X. de judiciis. [II. 1.]). Daher entſcheidet die Kirche über die Klage einer Geſchwächten auf Vollziehung der Ehe oder Dotation (c. 1. und 2. X. de adulteriis et stupro [V, 16.] Exod. 22, 16 folg. Gregor I.), über die Reſtitution eines Spoliirten (c. 3. 4. Can. III. qu. I. c. 15. X. de foro compet. (II. 2.) Honorius III.), in ſolchen Fällen, in denen der weltliche Richter die Juſtiz erſchwert oder verweigert (c. 5. X. de judiciis [II. 1.], c. 6. X. de foro compet. [II. 2]. Alexander III. c. 10. eod. Innocent. III. a. 1206. vergl. Nov. Justin. LXXXVI. CXXIII.) Der denunciatio evangelica gemäß konnte die Kirche eigentlich jeden Civilprozeß an ſich ziehen, da die Nichtbefriedigung eines Gläubigers als Sünde erſchien.

Was die der Kirche ſubjicirten Perſonen betrifft, ſo unterlagen ihrem Forum zunächſt die Geiſtlichen aller Weihen, die durch die Tonſur zum geiſtlichen Stande definirten Perſonen, Mönche und Nonnen, geiſtliche Inſtitute aller Art, daher auch Schulen, Univerſitäten und die dieſen zugehörigen Mitglieder (c. 7. X. de procuratoribus [I. 38.] c. 9. X. de foro comp. [II. 2]. Auth. Habita Friedricis I. a. 1158, zur c. 5. C. ne filius pro patre [IV, 13]. vergl. v. Savigny, Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter B. III. [2te Ausg.] S. 168 folg.), Pilger und Kreuzfahrer u. a. Da die Kirche ſich auch beſonders aller personae miserabiles annahm, ſo ergab ſich Gelegenheit, auch Arme, Wittwen, Waiſen, Büßende ihrem Gerichtsſtande zu unterwerfen (Conc. Carth. V. a. 401. c. 9. [c. 10. Can. XXIII. qu. III.] c. 34. Can. XI. qu. I. Leo I. a. 434. Conc. Matiscon II. a. 585. c. 12. — Capit. Mantuan. a. 781. c. 1. Francofurt. a. 794. c. 40, in *Pertz*, Monum. Germ. III, 40. 74. — c. 17. X. de judiciis [II. 1]. c. 1. 2. 9. X. de foro comp. [II. 2]. c. 11. 15. eod. c. 26. X. de verbor. signif. (V, 40.) vgl. c. 38. X. de officio judicis delegati [I, 29.]). Während es den Nichtklerikern, insbeſondere den Scholaren freigeſtellt wurde, zwiſchen ihrem eigenen und dem kirchlichen Forum die Wahl zu treffen (ſ. die cit. Auth. Habita), war es den Geiſtlichen verboten, auf das privilegium fori, als ein Vorrecht ihres Standes, zu verzichten (c. 12. 18. X. de foro comp. [II. 2.] Innoc. III.), wogegen in Betreff der Laien die Kirche die Gewohnheit billigte, daß dieſelben ſich beim geiſtlichen Gerichte verklagen ließen (c. 5. X. de foro comp. [II. 2]. Alexander III.). Die Frage, ob Jemand vor das geiſtliche Gericht zu ziehen ſey, wenn deſſen Competenz beſtritten ward, nahm die Kirche auch als eine geiſtliche Sache in Anſpruch (c. 12. de sent. excomm. in VI° [V, 11.] Bonifac. VIII.).

Obſchon die Kirche bemüht war, ihre Jurisdiction im weiteſten Umfange auszuüben und Laien von der Beurtheilung nicht bloß über geiſtliche Sachen ſchlechthin auszuſchließen (c. 11. dist. XCVI. c. 8. 9. X. de arbitris [I, 43]. c. 2. X. de judiciis [II. 1.], vergl. c. 3. X. de consuet. [I. 4]. c. 3. X. de ordine cognitionum [II. 10]. c. 5. X.

qui filii sint legitimi [IV. 17.]), ſondern ihnen auch jede Cognition über kirchliche Perſonen zu entziehen (ſ. die oben cit. Stelle), ſo erkennt ſie doch die allgemeine Regel an, daß der Kläger das Forum des Beklagten wählen, der Geiſtliche alſo den Laien beim weltlichen Richter belangen müſſe (c. 5. 11. X. de foro comp. [II. 2.]). Ebenſo geſtand ſie zu, daß in Lehenſachen auch geiſtlicher Perſonen das weltliche Lehengericht competent ſey (c. 5. X. de judiciis. [II. 1]. c. 6. 7. X. de foro comp. [II. 2.]). Andere nach ſonſtigen Rechtsprinzipien vor das bürgerliche Gericht gehörige Prozeſſe der Geiſtlichen duldete die Kirche wenigſtens, wie im Falle der Wiederklage (arg. c. 1. X. de mutuis petitionibus [II. 4.]), bei ſchwebenden Rechtsſachen, in welche Geiſtliche ſuccedirten (c. 2. ut lite pendente nihil innovetur. in VI° [II. 8.]) u. a. m. Darüber entſchied die Geſetzgebung und Praxis, nicht ſelten nach vorangegangenem Streite mit der Kirche, und zwar abweichend in den verſchiedenen Ländern.

In Frankreich findet ſich bis zum 13. Jahrhundert die kirchliche Gerichtsbarkeit (jurisdiction ecclésiastique) gegenüber der weltlichen (jurisdiction laye oder laïque) im Weſentlichen ganz auf dem Standpunkte der Decretalen. Die Uebergriffe des Klerus veranlaßten zwar eine Reaction, welche zu einigen Beſchränkungen führte, 1219, 1225, 1246. (ſ. Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 2. §. 63. Not. r. x. Warnkönig u. Stein, franzöſiſche Staats- und Rechtsgeſchichte B. III. [Baſel 1846], S. 338 folg.); indeſſen blieb der Umfang der geiſtlichen Competenz noch immer ein ſehr bedeutender, wie man aus *Beaumanoir*, Coutumes de Beauvoisis von 1283 Chap. XI. und den Ordonnances von 1274, 1290 und 1299 erſehen kann (Warnkönig und Stein a. a. O. S. 342 folg.). Ausgenommen von den kirchlichen Gerichten waren darnach nämlich nur alle Streitigkeiten über Grundbeſitz und ſoweit ſie ſich auf denſelben beziehen, ſelbſt Teſtamente; wenn es ſich um Prozeſſe über Verträge handelte, ſo blieb den Contrahenten die Wahl beider Jurisdictionen. Allein es fehlte ſeitdem nicht an wiederholten Competenzconflicten, welche, nach Erledigung des Streits zwiſchen Philipp IV., dem Schönen, und Bonifaz VIII., im Geiſte der nun entwickelten gallikaniſchen Freiheiten zu Gunſten der bürgerlichen Gerichtsbarkeit gehoben wurden. Nachdem eine von Philipp VI. von Valois 1329 veranſtaltete Verhandlung mit den Prälaten erfolglos geblieben war (Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 3. §. 106. Not. f. folg. Warnkönig und Stein a. a. O. I, 411. 412.), ergingen mehrere königliche Edicte (8. März 1371 u. a.) zur Beſchränkung der Kirche, für deren Vollziehung das Parlament durch Beſtrafung der zuwider handelnden Kleriker Sorge trug. Selbſt die Curie mußte zugeſtehen, daß das Parlament befugt ſey de omnibus causis ecclesiasticis possessorils zu erkennen (Gieſeler a. a. O. Not. l. folg. vergl. *Benedict* XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. IX. §. VII.). Seit dem 16. Jahrhundert ging der Staat immer weiter vor. Nach den Verordnungen von 1539 u. 1695 (Warnkönig und Stein a. a. O. I, 546 folg.) behielt die Kirche nur die Jurisdiction über Laien in rein geiſtlichen Sachen (Gelübde, Giltigkeit der Ehe, Eid), über Geiſtliche nur rückſichtlich perſönlicher Klagen gegen dieſelben. Durch die franzöſiſche Revolution wurde endlich alle geiſtliche Jurisdiction, inſofern ſie eine temporelle Beziehung hat, beſeitigt und es erfolgte ſogar die Aufhebung der geiſtlichen Gerichte ſelbſt. In Deutſchland gelten im Allgemeinen bis zum dreizehnten Jahrhundert die kanoniſchen Vorſchriften im vollſten Umfange. Auch hier fehlt es nicht an Ausdehnungen, welche man indeſſen zu hindern ſuchte. So verbot man bei Strafe, daß Laien einander in weltlichen Sachen vor den geiſtlichen Richter zogen (Sachſenſpiegel Landrecht Buch III. Art. 87. §. 1. Lübiſches Recht Codex III. [herausgegeben von Hach] Art. 365, vergl. 175. Hamburger Statuten 1270 IX, 15 u. a.) und drang darauf, daß der Geiſtliche bei dinglichen Klagen ſich dem weltlichen Richter ſtellte (Schwäbiſches Landrecht Art. 95 [herausgegeben von Laßberg, Kap. 77; bei Gengler]. Indem die Kaiſer auch wiederholt erinnerten, daß die beiderſeitigen Gerichte ſich nicht hemmen ſollten (1232. 1282 u. a. Sammlung der Reichsabſchiede I, 17. 36. 38.), faßten die Synoden entſprechende Beſchlüſſe (Conc. Mogunt. a. 1261. c. 18. Colon. a. 1266. c. 17 u. a. bei *Hartzheim*, Con-

oilia Germaniae Tom. III. Fol. 600. 623). Dennoch wurde oft genug denſelben zuwider gehandelt und es bedurfte deshalb neuer Mahnungen, welche auch von Seiten der Prälaten, die je zugleich weltliche Herrſchaft beſaßen, im Intereſſe derſelben ausgingen (ſ. Zeugniſſe bei Gieſeler, Kirchengeſchichte II, 3. §. 106.). Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts blieb aber das Prinzip der denunciatio evangelica im Ganzen noch in Geltung (Eichhorn, deutſche Rechtsgeſchichte B. III. §. 467), obgleich auch ſeit dieſer Zeit bereits nach dem Vorgange Frankreichs demſelben entgegengetreten, ja auch Geiſtliche allgemeiner in weltlichen, wie Laien hin und wieder in geiſtlichen Sachen vor das bürgerliche Gericht gebracht wurden (Gieſeler a. a. O. II, 4. §. 137.). Seit dem 16. Jahrhundert wurde in Folge der hundert Beſchwerden der deutſchen Nation von 1522 Nro. 9. 10. 56 folg. (*Gaertner*, corpus juris eccl. Cathol. nov. II, 156 folg.) durch die Reichsgeſetzgebung das gegenſeitige Verhältniß mehr geregelt (Kammergerichtsordnung 1555 Th. II. Tit. XXIV. Jüngſter Reichsabſchied 1654 §. 164. Wahlcapitulation Art. XIV. §. 4. 5. u. a.) und nach und nach fielen in den einzelnen deutſchen Territorien nicht bloß die früheren causae mixtae, ſondern auch ein großer Theil der extrinsece spirituales an die Gerichte des Staats. M. ſ. z. B. von Bayern Kreittmayr in den Anmerkungen zum Codex Bavaricus Maximil. civilis Th. I. Cap. I. §. 13. u. Th. V. Cap. XIX. §. 42. Nro. 16. u. a. In Oeſterreich behielten die kirchlichen Gerichte nur diejenigen Angelegenheiten, bei denen es ſich um den Glauben, die Sakramente und die Kirchenzucht handelt, ſo weit dieſelben auf den Staat keine Beziehung haben. Von Eheſachen wurde die Klage auf Annullirung und Separation den weltlichen Gerichten zugewieſen. Helfert von den Rechten der Biſchöfe B. I. S. 208 folg., ſ. Bürgerliches Geſetzbuch von 1811. §. 97.). In Preußen wurde auf die hergebrachten Rechte in den einzelnen Provinzen Rückſicht genommen. Im Allgemeinen ward die Kirche auf Cognition in Spiritualien beſchränkt, ausgedehnter war dieſelbe in Schleſien und in Erfurt. Das letztere geiſtliche Gericht hatte, nach dem älteren Herkommen und der Kurmainziſchen Verordnung vom 21. Febr. 1733, außer den Disciplinar-, Sponſalien- und Eheſachen zwiſchen Katholiken, die Jurisdiction in Streitſachen über die geiſtlichen Perſonen, Korporationen und geiſtlichen Güter, ſo wie die freiwillige Gerichtsbarkeit für geiſtliche und weltliche Perſonen (vgl. Starke, Darſtellung der Gerichtsverfaſſung in Preußen. Berlin 1839, §. 140 folg.). Die Päbſte ſelbſt fügten ſich in dieſe Beſchränkungen, mit Ausnahme der Eheſachen (m. ſ. z. B. die Ausführung Benedict's XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. IX.) und geſtanden ſelbſt zu, daß Geiſtliche in bürgerlichen Sachen von weltlichen Richtern beurtheilt würden, ohne aber das Prinzip ſelbſt zum Opfer zu bringen. (*Benedict.* oit. §. VIII. a. E.). Nur ſcheinbar iſt dies wohl der Fall im bayeriſchen Concordat von 1817, Art. XII. c. „Causas ecclesiasticas atque inprimis causas matrimoniales, quae juxta canonem 12 Sess. XXIV Concilii Tridentini ad judices ecclesiasticos spectant, in foro eorum (episcoporum) cognoscere, ac de iis sententiam ferre, exceptis causis mere civilibus clericorum, exempli gratia, contractuum, debitorum, hereditatum, quas laici judices cognoscent et definient.“ Wenn man nämlich erwägt, daß bei den Verhandlungen der Curie mit den evangeliſchen Staaten des deutſchen Bundes der Cardinal Conſalvi in der Note vom 10. Auguſt 1819 die Erklärung abgab: „Es kann der heilige Vater nicht als Prinzip annehmen, daß die Civilſachen der Geiſtlichen vor die weltlichen Richter gehören — das Einzige, was der heilige Vater thun kann .... beſteht darin (die Beſtimmung des bayeriſchen Concordats zuzulaſſen) ... quas laici judices definient“, ſo könnte wohl nur an die Beſtellung geiſtlicher delegirter Gerichte, die mit Laien beſetzt ſind, gedacht werden (ſ. Eichhorn Kirchenrecht II, 152. Anm. 24), oder es hat nur die Verhandlung mit proteſtantiſchen Fürſten den Pabſt zu der entſchiedeneren Erklärung veranlaßt. In der neueſten Zeit iſt man aber bei der Auseinanderſetzung von Staat und Kirche noch weiter gegangen, indem man die geiſtliche Competenz ſchlechthin auf das rein kirchliche Gebiet zu beſchränken bemüht geweſen iſt. Indem man nämlich davon ausging, daß alle Gerichtsbarkeit dem Staate gebühre, mußte jede bisher von anderen

Organen, alſo auch der Kirche geübte Jurisdiction eigentlich fortfallen. Die preußiſche Verordnung vom 2. Januar 1849 über die Aufhebung der Privatgerichtsbarkeit ſpricht in §. 2. daher den Fortfall der geiſtlichen Gerichtsbarkeit aus, namentlich auch in Prozeſſen über die civilrechtliche Trennung, Ungiltigkeit oder Nichtigkeit einer Ehe. Da der Staat aber nicht die Gewiſſen ſeiner katholiſchen Unterthanen beſchweren will, ſo überläßt er es denſelben, zu ihrer Beruhigung ſich an die geiſtliche Behörde zu wenden (Reſcript vom 12. April 1849, citirt von Schering, die Verordnung vom 2. Januar 1849, S. 16). Dieſe ſelbſt wird auf dem rein kirchlichen Gebiete vom Staate unterſtützt und die weltlichen Gerichte genügen daher den Requiſitionen der geiſtlichen Gerichte in Bezug auf Vernehmung von Zeugen und andere Jurisdictionalia innerhalb des kirchlichen Reſſorts. (Reſcript vom 20. Januar und 21. März 1834, 14. Februar und 24. April 1851.)

In ähnlicher Weiſe hat ſich die kirchliche Jurisdiction in causis contentiosis auch in anderen Ländern nach und nach geſtaltet, ſelbſt in Italien, wo ſchon in früherer Zeit die kirchliche Gerichtsbarkeit öfter beſchränkt werden mußte (ſ. aus dem 14. Jahrhundert Gieſeler a. a. O. II. 3. §. 99), wo das mit Neapel 1818 abgeſchloſſene Concordat im Art. 20 dieſelbe Beſtimmung enthält, wie das bayeriſche (ſ. vorhin). Wohin die Richtung der katholiſchen Staaten hinſichtlich der Jurisdiction in der Gegenwart geht, zeigt das Siccardiſche Geſetz vom 9. April 1850.

In Betreff des forum ecclesiasticum personarum traf die Kirche ſchon ſelbſt eine Beſchränkung, indem ſie nur denjenigen Klerikern das privilegium fori beilegt, welche ſich im Beſitze eines kirchlichen Beneficiums befinden, oder geiſtliches Gewand und Tonſur tragen und im Auftrage des Biſchofs der Kirche dienen, oder ſich in einem Klerikalſeminar, oder um zu den höheren Weihen zu gelangen, auf einer hohen Schule befinden (Conc. Trid. sess. XXIII. cap. 6. de reform.). Der Staat verlieh den Geiſtlichen, ſo weit ſie von dem weltlichen Richter belangt werden mußten, in der Regel einen eximirten Gerichtsſtand (m. ſ. z. B. preußiſche Gerichtsordnung Th. I. Tit. II. §. 45—47.). Mit der Aufhebung der fora exemta überhaupt (m. ſ. z. B. die preußiſche Verordnung vom 2. Januar 1849) hat dies natürlich ein Ende genommen. Das kirchliche Forum der personae miserabiles iſt in ſpäterer Zeit von Seiten des Staats nicht anerkannt worden, ja ſelbſt das bürgerliche angeordnete forum personarum miserabilium (geſtützt auf c. 2. Cod. Theod. de officio judicum omnium (I. 10.). Cod. Justin. Quando imperator inter pupillos. (III, 14). Conſtantin a. 334) ſchon früher mehrfach aufgehoben (m. ſ. z. B. preußiſche Gerichtsordnung Th. I. Tit. II. §. 106).

b) Ausübung der ſtreitigen Gerichtsbarkeit. Der ordentliche Verwalter der kirchlichen jurisdictio contentiosa iſt in jeder Diöceſe der Biſchof oder der Inhaber einer biſchöflichen Jurisdiktion. Er iſt *ordinarius* (judex) und ſeine Gerichtsbarkeit eine *jurisdictio ordinaria*, d. h. eine ſolche, welche auf eigenem Rechte ruht oder auf einem Amte, in Folge der Beſtimmung des Geſetzes oder der Gewohnheit. Der ordinarius kann ſeine Gerichtsbarkeit durch einen andern verwalten laſſen, *vicarius;* inſofern dies im Zuſammenhange mit einem beſtimmten Amte kraft des Geſetzes alſo geſchieht, daß der Vertreter mit dem Committirenden ein gleiches Gericht bildet (unum et idem auditorium sive consistorium), ſo erſcheint auch jener als ordinarius. So war es bei den Archidiakonen, ſo iſt's noch jetzt beim Generalvicar (ſ. d. A., vergl. Eichhorn, Kirchenrecht I, 548. 633.). Der dazu berechtigte ordinarius, Pabſt, Erzbiſchof, Biſchof, kann auch eine niedere Inſtanz (*jurisdictio delegata*) begründen, alſo daß von dem judex delegatus an ihn als delegans die Berufung geht. (M. ſ. überhaupt Tit. de officio et potestate judicis delegati X. I, 29. in VI°. I, 14. Clem. I, 8. Extrav. comm. I, 6; de officio judicis ordinarii X. I, 31. in VI°. I, 16. Clem. I, 9. Extrav. Comm. I, 7.) Zu Delegaten ſind Kleriker, welche das zwanzigſte Jahr erreicht haben, geeignet; der Pabſt kann aber auch Laien, welche nur 18 Jahre alt ſind, delegiren (c. 41. X. de off. jud. deleg. [I. 29.] c. 11. de reser. in VI°. [I. 3.]. *Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. delegare nro. 34 folg. 40.). Der Geſchäftskreis des Delegaten wird regelmäßig durch eine

ſchriftliche Inſtruktion (rescriptum commissorinm, literae commissionis, forma mandati) beſtimmt (c. 22. X. de rescr. [I. 3.] c. 31. 32. X. de off. jud. deleg. [I. 29.]). Der Auftrag iſt von dem oder den Delegaten in Perſon zu vollziehen, falls ihnen nicht das Recht zu ſubdelegiren beigelegt iſt, was durch ein beſonderes Mandat geſchehen muß, während die päbſtlichen Delegaten ſchon ſtillſchweigend dieſes Recht haben (c. 3. 18. 23. 43. X. de off. jud. deleg. [I. 29.]). Die Delegation endet mit dem Tode des Delegirenden, wenn in der Sache noch nichts geſchehen iſt (si res integra), durch Widerruf, mit dem Ablaufe des geſetzten Termins, mit dem Tode des Delegaten, falls nicht die Sache vermöge des Amts übertragen war nnd auf den Nachfolger übergeht. Während die Appellation vom Delegaten auf den Delegans übergeht, wird vom Subdelegaten an den erſten Delegirenden appellirt, wenn nicht nur einzelne Theile einer Sache ſubdelegirt waren, indem dann der unmittelbar Delegirende angegangen werden muß, zur Verhütung widerrechtlicher Vervielfachung der Inſtanzen (c. 18. X. de off. jud. deleg.). Solche Delegaten bilden aber überhaupt für geringere Sachen die erſte Inſtanz, für wichtigere übernehmen ſie die Inſtruktion, indem die Entſcheidung ſelbſt den Biſchöfen oder den dieſelben vertretenden Generalvicaren und Officialen, reſp. den Generalvicariaten und Officialaten obliegt. (Conc. Trident. sess. XXIV. cap. 20. de reform.) Von ihnen geht die Appellation an das Metropolitangericht und von dieſem an den Pabſt. Da dem letztern aber eine allgemein concurrirende Jurisdiction während des Mittelalters zuſtand (c. 1. X. de officio legati [I. 30.] Alexander III. c. 7. X. de appellat. [II. 28.]. Idem c. 56. 66. eod. Innoc. III. a. 1198.), auch nach der Analogie des römiſchen Rechts, nach welchem Rom (und ſpäter auch Konſtantinopel) ein allgemeines forum domicilii aller römiſchen Unterthanen bildet (l. 33. D. ad municipalem [I. 1.] Cod. de privilegiis nrbis Constantinop. [XI, 20.]), bei der römiſchen Kirche „quia omnium est ecclesiarum mater et magistra,“ alle geiſtlichen Prozeſſe angebracht werden durften, inſofern nicht „ex necessaria et justa causa“ ein ſpecielles Forum vorzuziehen war (c. ult. X. de foro compet. [II, 2.] Gregor. IX.), ſo wurde jene Ordnung oft übertreten. Bereits ſeit dem 14. Jahrhundert ergingen aber deßhalb Beſchwerden, denen theils durch päbſtliche Privilegien de non evocando, theils durch allgemeinere Beſtimmungen abgeholfen ward. Nachdem das Konſtanzer Concordat von 1418 und das Concil zu Baſel in der sess. XXXI. decret. de causis et appellat. verordnet hatte, daß nur in beſchränkter Weiſe nach Rom appellirt und in Sachen, welche vier Tagreiſen von Rom entfernt ſchwebten, durch delegirte päbſtliche Richter an Ort nnd Stelle (judices in partibus) beurtheilt werden ſollten, fügte das Tridentiniſche Concil hinzu (sess. XXIV. cap. 20. sess. XXV. cap. 10. de reform.), es ſeyen in jeder Diöceſe auf der Synode geeignete Perſonen auszuwählen, welche der Pabſt zu Delegaten ernennen könne. Seit dem Aufhören der Synoden erhielten die Biſchöfe die Facultät ſelbſt, ſolche Perſonen anszuſuchen (Proſynodalrichter) und approbiren zu laſſen. Dies wurde von Benedikt XIV. durch die Conſtitution: Quamvis paternae vom 26. Auguſt 1741 beſtätigt (vergl. überhaupt *Benedict. XIV.* de synodo dioec. lib. IV. cap. V. de judicibus synodalibus) nnd iſt bis jetzt üblich geblieben (vergl. den Art. Appellationen an den Pabſt. Bd. I. S. 453). Ueber die Anwendung der Appellationen ergingen noch beſondere Beſtimmungen. Die Appellation iſt nämlich in den Sachen nnzuläſſig, in welchen die Biſchöfe als Delegaten des Pabſtes die Execution in erſter Inſtanz zu vollziehen haben: appellatione et inhibitione quavis postposita, remota: gemäß der Conſtitution Benedikts XIV.: Ad militantis ecclesiae regimen vom 30. März 1792 (Bullarinm Rom. ed. Luxemburg. Tom. XVI. Fol. 76 folg.). Dagegen iſt die Appellation nothwendig in Eheſcheidungsſachen, bei welchen zwei gleichförmige Erkenntniſſe erforderlich ſind (ſ. d. Art. Defensor matrimonii Bd. III. S. 311). In allen übrigen Streitigkeiten iſt es in das Belieben der Parteien geſtellt, ob ſie ſich des Rechtsmittels bedienen wollen oder nicht. Gewöhnlich beſteht aber die dreifache Inſtanz, wie ſie namentlich für Deutſchland auch durch die kaiſerliche Wahlcapitulation Art. XIV. §. 5. zugeſichert iſt. Demgemäß iſt auch die Einrichtung der kirchlichen Behörden in den einzelnen Diö-

ceſen getroffen. In den nicht exemten Bisthümern ſind dieſe Gerichte das biſchöfliche, das Metropoliticum und Proſynodalgericht; in den exemten Diöceſen und in den Erzbisthümern beſtehen für die beiden erſten Inſtanzen zwei vom Ordinarius beſtellte Gerichte oder die zweite Inſtanz bildet ein Gericht einer andern Diöceſe, die dritte Inſtanz iſt das Proſynodalgericht. Die Gerichte ſelbſt beſtehen aus einem Präſes, einigen Räthen und einem Juſtitiar und verfahren nach den Grundſätzen des kanoniſchen Rechts.

Außer der ſchon gelegentlich angeführten Literatur vergl. man über die jurisdictio contentiosa überhaupt *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciptina. P. II lib. III. cap. CI—CXIV. *Van Espen*, jus eccl. universum. P. III. tit. I. II. V. sq. *Bruno Schilling*, diss. de origine jurisdictionis ecclesiasticae in causis civilibus. Lipsiae 1825. 4. *Turk*, de jurisdictionis civilis per medium aevum cum ecclesiastica conjunctae origine et progressu. Monasterii 1832.

2) Die ſtreitige Gerichtsbarkeit der evangeliſchen Kirche. Die Vermiſchung des geiſtlichen und weltlichen Regiments in der Rechtspflege der römiſchen Kirche wünſchten die Reformatoren aufgehoben zu ſehen. So erklärt Luther: »In des Bürgermeiſters Amt ſchlage ich mich nicht, ſondern ſcheide mich von ihm, wie Winter und Sommer; denn mein Amt iſt predigen, täufen, die Seelen gen Himmel bringen u. ſ. w. Der Obrigkeit aber gebührt Frieden zu erhalten u. ſ. w.« (Werke von Walch, IX, 423). Er ging im Eifer gegen die römiſche Kirche und in Folge der mannigfachen eingetretenen Mißbräuche und Schwierigkeiten ſo weit, ſelbſt die Eheſachen ſchlechthin dem Staate zu überweiſen, indem er die Ehe als »ein leiblich äußerlich Ding, wie andere weltliche Handlhierung« (a. a. O. X, 710.) bezeichnete und ausſprach: »Ich rathe allerdings, daß wir ſolch Joch und Laſt nicht auf uns nehmen. Erſtlich darum, denn wir haben ſonſt genug zu thun in unſerm Amt. Zum andern, ſo gehet die Ehe die Kirche nichts an, iſt außer derſelben, ein zeitlich, weltlich Ding, darum gehöret ſie vor die Obrigkeit. Zum dritten, daß ſolche Fälle unzählig, ſehr hoch, breit und tief ſind, und bringen groß Aergerniß . . . . . Darum wollen wir dieſe Sache der weltlichen Obrigkeit und den Juriſten laſſen, die werden es allein wohl verantworten; machen ſie es gut, ſo haben ſie es deſto beſſer, allein ſollen die Pfarrherren den Gewiſſen aus Gottes Wort rathen, da es vonnöthen iſt; was aber Haderſachen belanget, das wollen wir die Juriſten und Conſiſtoria ausfechten laſſen (a. a. O. XXII, 1748. vergl. X, 956 u. a. m.). Demnach kam es häufig vor, daß die Obrigkeiten die bisherigen causae ecclesiasticae übernahmen, die Eheſachen mit eingeſchloſſen, und nur des Betraths der Geiſtlichen ſich dabei bedienten. So geſchah es in Sachſen (ſ. die Inſtruktion von 1527 bei Richter, die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, I, 81), Heſſen u. a., namentlich auch in freien Städten (vergl. z. B. die Kirchenordnung von Lübeck, 1531 (Richter, a. a. O. I, 148), Soeſt in Weſtfalen von 1532 (Jacobſon, Geſchichte des Kirchenrechts von Rheinland-Weſtfalen. Urkunden S. 14. Richter, a. a. O. I, 166. 167), Bremen 1534 (a. a. O. I, 242). Osnabrück 1543 (a. a. O. II, 25); doch erhielt ſich hie und da noch weiter eine beſchränkte kirchliche Jurisdiktion, wie im Herzogthum Preußen, wo die biſchöfliche Verfaſſung zunächſt fortbeſtand u. a. (Jacobſon, Geſchichte des Kirchenrechts von Preußen und Poſen I, 2, 47 u. a. vergl. die Reform. Hassiae 1526 cap. XIV. bei Richter, a. a. O. I, 61). Gerade die Eheſachen waren es, welche die Erhaltung, reſp. die Herſtellung kirchlicher Gerichte nothwendig machten. Dieſe Gerichte mußten aber wegen der eigenthümlichen Geſtaltung des Verhältniſſes der evangeliſchen Kirche zum Staate einen gemiſchten Karakter annehmen, wie wir ihn in den evangeliſchen Conſiſtorien vorfinden (man ſ. überhaupt d. Art. Conſiſtorialverfaſſung Bd. III. S. 122 folg.). Der Geſchäftskreis dieſer »Kirchenräthe, Kirchengerichte« wurde bald auf manche Gegenſtände ausgedehnt, für welche ſie Anfangs nicht beſtimmt waren und es bildete ſich auch in der evangeliſchen Kirche ein forum ecclesiasticum personarum et rerum. Die braunſchweig-wolfenbüttler Kirchenordnung von 1543 weiſt an das zu errichtende Conſiſtorium »alle Haderſaken, de Kerken vnd Kerken Diener, vnd

de Ehe belangende" (Richter, a. a. O. II, 58). Ihre Reviſion von 1569 declarirt näher, „wann Politiſche ſachen, den Kirchen anhengig, fürfallen würden, ſollen dieſelbige auch vor unſern Politiſchen Cantzley Rethen berathſchlagt vnd verrichtet werden" . . . „So ſpannige ſachen furfielen, die unſere Geiſtliche Verwaltung, Mans und Jungfrauenklöſter, auch derſelben Oberkeit, Herligkeit, Ehehafftinen, Recht, Gerechtſame, Güter, Zinß vnd Gult, vnd was denſelben anhangen möcht, belangen . . . . das dieſelbige für vnſer Cantzley vertagt, vnd daſelbſten im byſein etlicher von dem Conſiſtorio verhört vnd außgefüret werden" (Richter, a. a. O. II, 322. 324). An die Kirche verweist ſie aber „die Beſtellung der Miniſterien und Schulen u. ſ. w." und unterſcheidet dabei „Handlungen, welche . . Eccleſiaſticä oder Scholaſticä . ., welche denſelben anhangten und Mixtä waren" (a. a. O. 323). Die mecklenburgiſche Kirchenordnung von 1552 überträgt dem Conſiſtorium außer den Eheſachen „die jrrungen, ſo ſich zwiſchen Paſtorn, Diakon und Cuſtos, vnter jnen ſelb zutragen. Item, So jemand wider ſie zu klagen hat. Item, So der Kirchen etwas von einkomen, oder von Gütern, entzogen wird. Item, ſo den Paſtorn, Diacon oder Cuſtos, nicht bezahlung geſchihet. Als dann ſol das Conſiſtorium an das Ampt, oder an den Rat, oder endlich an die Herrſchaft ſchreiben, das den Kirchen vnd Kirchenperſonen geholfen werde. Andere ſachen, die nicht Kirchen, oder Kirchenperſonen belangen, als ſchuldſachen zwiſchen Laien, ſollen in keinem wege in dieſe Conſiſtoria gezogen werden. Wie vor dieſer Zeit ein großer Mißbrauch der Biſchofflichen gericht, vnd des Banns geweſen iſt (Richter, a. a. O. II, 120). Die Würtembergiſche Kirchenordnung von 1559 ſpricht aus, daß wenn die „actiones personales der Kirchendiener, ſachen ſo Perſon belangendt" vor den Gerichten, wo ſie der Kirche dienen, behandelt würden, ihrem Amte und ihnen ſelbſt Verkleinerung entſtände. Es ſollen dieſelben daher, nach vergeblichem Verſuche zur Güte, vom Conſiſtorium entſchieden werden. Actiones reales ſind aber von den ordentlichen bürgerlichen Gerichten zu beurtheilen (a. a. O. II, 203). Neben dieſem forum personarum wird auch das Conſiſtorium als forum causarum ecclesiasticarum anerkannt, welches außer den eigentlichen Spiritualien auch „politica, alß beſoldung, baw u. ſ. w." zu beurtheilen hat (a. a. O. 209). In ähnlicher Weiſe beſtimmt die Kirchenordnung von Lüneburg 1564, von Hoya 1573 Art. XXI, 1581 Art. XXV (a. a. O. 285, 357, 458). In der letzteren wird feſtgeſetzt, den Paſtor ſoll niemand vor das weltliche Gericht ziehen, „wie dann ſolcher gebrauch von alters her in der Chriſtlichen Kirchen, als die Canones und Synodi bezeugen, geweſen iſt." Dieſe Rückſicht auf die ältere Geſetzgebung der Kirche, zugleich auch die gemiſchte Natur der Conſiſtorien führte hin und wieder zu einer weiteren Ausdehnung ihrer Competenz auf bürgerliche Angelegenheiten, wie vor allem in Sachſen (vgl. den Nachweis im Einzelnen in A. Conſiſtorialverfaſſung Bd. III. S. 127 a. E. 128). Eben ſo wurden auch manche Grundſätze des kanoniſchen Rechts über Jurisdiktionalien adoptirt, wie insbeſondere das Verbot des Verzichts auf das kirchliche Forum ohne Zuſtimmung des Conſiſtoriums (ſ. *Thomasius*, de foro clericorum non prorogabili. Lipsiae 1731. 4. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. II. tit. II. §. XLI.). Da nach den Grundſätzen der Reformatoren die jurisdictio contentiosa eigentlich Sache des Staats iſt, könnte derſelbe die der Kirche gelaſſene oder erſt übertragene Gerichtsbarkeit auch wieder beſchränken und aufheben. Dies geſchah denn auch vornehmlich ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Friedrich II. traf in Preußen eine ſolche Reduktion, „weil die Vielheit der Juſtiz-Collegiorum nichts als lauter Confuſions- und Jarisdiktions-Streitigkeiten mit ſich führet" (Umſtändliche Nachricht, wie künftig die Juſtiz-Collegia in Preußen beſtellt werden ſollen, vom 16. September 1751). Die Eheſachen wurden den Conſiſtorien abgenommen und an die Hofgerichte und andere weltliche Behörden gewieſen (Edikt vom 10. Mai 1748; Verordnung vom 8. Auguſt 1750. vergl. Allgemeines Landrecht Th. II. Tit. I. u. II. Allgem. Gerichtsordnung Th. I. Tit. II. §. 128 u. a.). In ganz ähnlicher Weiſe verfuhr man nun auch in anderen deutſchen Ländern. In Sachſen dauerte jedoch der frühere Zuſtand bis 1835, in Hannover bis 1848, doch ſind nach dem Geſetze

vom 12. Juli 1848 Ehe- und Verlöbnißſachen bei den Conſiſtorien geblieben. Dem Eheprozeſſe vor dem bürgerlichen Richter muß aber bisweilen die Sühne vor dem competenten Pfarrer vorausgehen, wie in Preußen, wo aber ſonſt die Wahl eines Geiſtlichen zu einem Schiedsmann unterſagt iſt, weil, abgeſehen von dem großen Umfange des geiſtlichen Amts, zu beſorgen iſt, „daß die Geiſtlichen in weltliche Geſchäfte zu tief hineingezogen werden und in Verwicklungen gerathen können, die eine nachtheilige Rückwirkung auf ihr Verhältniß zu ihren Gemeinden und einzelnen Mitgliedern derſelben und auf ihre ganze Amtswirkſamkeit äußern würden“ (Miniſterial-Reſcript vom 3., Cirkular vom 15. September 1833, in von Kamptz, Annalen der preuß. inneren Staatsverwaltung, Bd. XVII. S. 652). Die ſonſtigen Schickſale der Jurisdiktion, wie die Aufhebung des forum exemtum u. ſ. w. in der neueſten Zeit, theilt die evangeliſche mit der römiſchen Kirche. Das Verfahren der Conſiſtorien in ſtreitigen Sachen war in der Regel das ſummariſche, dem gemeinen kanoniſch-deutſchen Prozeſſe ſich anſchließend (m. ſ. darüber z. B. die Conſiſtorialordnung von Goslar 1555, Jena 1574, Preußen 1584, die ſächſiſche Kirchenordnung von 1580 u. a. bei Richter, a. a. O. II, 164. 396. 463. 420 u. a. m.). Von den Conſiſtorien, welche die erſte Inſtanz bildeten, ging die Appellation regelmäßig an die oberen weltlichen Gerichte (m. ſ. z. B. ſächſiſche Kirchenordnung von 1580, niederſächſiſche von 1585 u. a. bei Richter, a. a. O. II, 421. 471). Mitunter wurden aber auch Delegaten oder Commiſſarien für die höhere Inſtanz angeordnet (m. ſ. z. B. die pommerſche Kirchenordnung von 1563, die mecklenburgiſche von 1570 a. a. O. II, 239. 329. 330 u. a.).

In Presbyterialkirchen haben die ſtreitige Jurisdiktion die Synoden, unter Benutzung von Juriſtenfacultäten. So war es z. B. für die Evangeliſchen in Jülich-Berg in Eheſachen (ſ. Jacobſon, Kirchenrecht von Rheinland-Weſtfalen, S. 177). Auch in den Niederlanden beſtand früher eine gewiſſe Gerichtsbarkeit der Synoden, welche jedoch in neuerer Zeit ganz auf den Staat übergegangen iſt. In Schweden iſt die den Biſchöfen und Conſiſtorien Anfangs noch theilweiſe überlaſſene geiſtliche Jurisdiktion den weltlichen Gerichten zugefallen (Knös, die vornehmſten Eigenthümlichkeiten der ſchwediſchen Kirchenverfaſſung. Stuttgart 1852. S. 86), in Dänemark faſt ebenſo (ſ. d. Art. Bd. III. S. 609), wogegen ſich in England (ſ. d. Art.) die biſchöflichen Gerichte noch jetzt im Beſitze einer weitgehenden Competenz befinden. Es ſind geiſtliche Sachen, Eheſachen und Teſtamente über bewegliches Vermögen dahin gewieſen.

Verſchieden von der eigentlichen kirchlichen Civilgerichtsbarkeit iſt die den Kirchen und geiſtlichen Inſtituten bisweilen zuſtehende Patrimonialjurisdiktion, welche ganz nach der bürgerlichen Geſetzgebung gehandhabt wird und nur als ein der Kirche zuſtehendes Eigenthumsrecht aufzufaſſen iſt. Dazu gehören z. B. in Mecklenburg die Oekonomie- und Paſtoratgerichte einzelner Klöſter und Kirchen, welche unter dem Vorſitze des Pfarrers gehalten werden (ſ. Trotſche, Materialien zu einem Handbuche des mecklenburg-ſchwerin'ſchen Partikular-Civil-Proceſſes. Parchim 1848 [2. Ausg.] Bd. I. §. 17.). In neuerer Zeit iſt mit der übrigen Privatgerichtsbarkeit auch die Patrimonialjurisdiktion meiſtens aufgehoben.

II. Die kirchliche Strafgerichtsbarkeit.

Die Aufgabe der Religion iſt die Heiligung des Menſchen. Chriſtus wollte darum auch eine Gemeinde der Menſchheit gründen, „die herrlich ſey, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß Etwas, ſondern daß ſie heilig ſey und unſträflich“ (Eph. 5, 27.). Seine unendliche Liebe, in der er nicht den Tod, ſondern die Beſſerung des Sünders wünſchte (ſ. Matth. 13, 30. Luk. 9, 53—56 u. a.), beſtimmte ihn, den Apoſteln ein Verfahren vorzuſchreiben, wie die Verſöhnung der Frevler herbeigeführt werden könne und ſolle (Matth. 18, 15—17.). Mit bloß perſönlicher Ermahnung iſt zu beginnen, ihr folgt dieſelbe unter Zuziehung von Zeugen, dann der Gemeinde, und erſt, wenn Alles fruchtlos blieb, die Ausſchließung aus der Gemeinſchaft. Demgemäß verfuhren auch die Apoſtel (vergl. 2 Theſſal. 3, 6. Tit. 2, 15. 1 Kor. 5, 7. 11. 2 Kor. 13, 1. 2. 10. 1 Tim.

1, 19. 20. 2 Joh. 9—11. u. a.) und die apoſtoliſchen Gemeinden (ſ. *Plinius*, epist. X. 97. *Hermas*, Pastor II. praecepta. *Tertullian.*, Apologeticus cap. 2. 38. de poenitentia u. a.). Dieſe ſtanden aber während der drei erſten Jahrhunderte getrennt vom Staate und übten die Disciplin als eine innere Angelegenheit, bis ſeit der Reception der Kirche eine weiter greifende Entwickelung möglich wurde.

1) Die römiſch-katholiſche Kirche. a) Urſprung und Umfang der Strafgerichtsbarkeit. Schon während ihrer Iſolirung hatte die Kirche, ähnlich wie bei der ſtreitigen Jurisdiktion, die Disciplin vorzugsweiſe dem Epiſkopate und den Synoden überwieſen, auch eine verſchiedene Behandlung der Laien und Kleriker eingeführt. Während für jene Bußen (ſ. d. Art. Bußgrade, Bd. II. S. 473), wurde für dieſe Entſetzung (Depoſition) und Reduktion in den Laienſtand beſtimmt (c. 1. Conc. Neocaesar. a. 314 in c. 9. dist. XXVIII; c. 10. Conc. Nicaen. a 325 u. c. 5. dist. LXXXI.). Seit der Vereinigung mit dem Staate wurden die verſchiedenen Vergehen genauer von einander geſondert. Gemeine bürgerliche Verbrechen ſollte der Staat beurtheilen, die Kirche aber wegen der darin enthaltenen Sünde mit ihrer Zucht hinzutreten (c. 39. 40. Can. XXIII. qu. V. c. 24. Apostol.). Verletzungen der kirchlichen Lehre und Ordnung rügte die Kirche ſelbſt, insbeſondere wenn Kleriker darin fehlten, deren leichtere Disciplinarvergehen außerdem der Staat der kirchlichen Cognition überließ (c. 17. 23. 41. 47. Cod. Theod. de episc. et clericis XVI. 2. c. 1. Cod. Th. de religione. XVI. 11.). Später kam es zu einer Vereinbarung des Staats und der Kirche wegen der Behandlung der Geiſtlichen, welche ein bürgerliches Verbrechen begangen hatten, dahin, daß, wenn eine ſolche Sache zuerſt an den Biſchof gelangte, dieſer die Amtsentſetzung bewirkte und den Verbrecher dem weltlichen Richter zur weiteren Beſtrafung auslieferte; wenn dagegen zuerſt der weltliche Richter angegangen war, er vom Biſchofe den Kleriker deponiren ließ, dann weiter verfuhr (ſ. Nov. XLII. pr. a. 536. Nov. LXXXIII. pr. in fin. a. 539. CXXIII. cap. XXI. §. 1. a. 546. vergl. Juliani epit. Nov. LXXVII. c. 1. u. c. 45. Can. XI. qu. I.). In den germaniſchen Staaten, insbeſondere im fränkiſchen Reiche wurde der Klerus wegen gemeiner Delicte (causa criminalis id est homicidium, furtum aut maleficium) vom judicium saeculare beurtheilt (ſ. c. 7. Conc. Matiscon. I. a 581, bei Bruns P. II. p. 243). Indem die Kirche dies anerkannte, wünſchte ſie doch die Zuziehung des Biſchofs (c. 10. Conc. Matiscon. II. a. 585 a. a. O. S. 252) und dies erreichte ſie auch theilweiſe durch ein Edikt Chlothars II. von 614. (c. 4 bei *Pertz*, Monum. Germ. III, 14.), wodurch ein Antrag der fünften Pariſer Synode im Ganzen beſtätigt wurde (c. 2. Can. XI. qu. I.). Man vergl. Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands Bd. I. S. 294. — Hiernach beurtheilte der weltliche Richter den niedern Klerus (mit Einſchluß des Subdiakonus) wegen geringerer offenkundiger Verbrechen ſelbſtſtändig, in allen übrigen Fällen trat ein gemiſchtes Gericht ein. Dabei blieb es bis gegen den Schluß des 8. Jahrhunderts (Capit. Caroli M. a 769 c. 17, bei Pertz, a. a. O. III, 34.). Dann wurde beſtimmt, daß Kleriker nur vor geiſtlichen Richtern wegen Verbrechen erſcheinen ſollten (Capit. a 789. c. 38. a 794. c. 39. Capit. Langobard. a 803. c. 12. bei Pertz, a. a. O. III, 60. 74. 110). An dieſem Grundſatze hat die Kirche ſeitdem beharrlich feſtgehalten. Da er aber nicht ſtets und überall befolgt wurde, mußte er unter Androhung des Bannes wiederholentlich eingeſchärft werden. So von Urban II. 1087 (epist. 14. ad Rodulfum comitem bei *Mansi* coll. Concil. XX, 659), Concil. Nemausense a. 1096. c. 14. (cod. XX, 936). Gratian ſagt daher auch hinter c. 30. Can. XI. qu. I. In criminali causa non nisi ante episcopum est clericus examinandus. Eben ſo ſprechen ſich aus Alexander III. (c. 4. X. de judiciis. II. 1. verb. Conc. Lateran. a. 1179 c. 14.), Lucius III. (c. 8. X. cit. II. 1), Clemens III. (c. 4. X. de institutionibus III. 7. in parte decisa), Coelestin III. Innocent. III. (c. 10. 17. X. de judiciis, vgl. überhaupt X. de sent. excomm. V. 39.). Auch beſtätigte das Prinzip Kaiſer Friedrich II. in dem Edict von 1220. c. 4. (Pertz a. a. O. IV, 244), woraus die Auth. Statuimus C. de episc. et clericis I. 3. Indeſſen wurde wenigſtens die Verhaftung verbrecheriſcher Kleriker dem

weltlichen Richter erlaubt (Concil. Ilerdense a. 1129. ſ. Gieſeler, Kirchengeſch. II. 2. §. 63. not. q.), womit indeſſen die Praxis nicht immer zufrieden war, ſo daß ſelbſt in Italien die dem römiſchen Stuhle nicht unmittelbar zugehörigen Städte im 12. und 13. Jahrh. die Criminalgerichtsbarkeit über den Klerus behaupteten (ſ. Beiſpiele bei Sugenheim, Geſchichte der Entſtehung und Ausbildung des Kirchenſtaats. Leipz. 1854. S. 154. 155). Wie in Civilſachen der Geiſtlichen wurde nun auch in Strafſachen derſelben in Frankreich und nach deſſen Beiſpiel in Deutſchland und anderwärts die bürgerliche Juſtiz geltend zu machen geſucht. Die Synoden erließen fort und fort ihre Verbote dagegen, nicht minder die Päbſte (m. ſ. z. B. Leo X. in Conc. Lateran. 1513, in c. 3. 4. de foro compet. in VI°. [II. 1.]). Allgemein wurden jedoch dieſelben nicht einmal in den geiſtlichen Staaten ſchlechthin beachtet (m. ſ. z. B. von Bamberg den Nachweis im Archiv des Criminalgerichts 1844 Heft II. S. 237 f.).

Die Disciplin der Kirche über Laien wurde bei Gelegenheit der biſchöflichen Viſitationen auch im fränkiſchen Reiche geübt und vom Staate der Kirche dazu der weltliche Arm verliehen. (Decretio Childeberti a. 576. c. 2. bei *Pertz*, Mon. Germ. III, 9 u. a.). Es geſchah dies auf den Senden (ſpäter ſogen. Laienſynoden), auf welchen die dazu beſtellten Gemeindeglieder als Sendzeugen (testes synodales), Sendſchöffen, die ihnen bekannt gewordenen Frevel zu rügen hatten, welche dann der Biſchof oder der von ihm abgeordnete Archidiakonus, Archipresbyter, Decan nach den deßhalb ergangenen Verordnungen und Inſtructionen (ſ. d. Art. Bußbücher B. II. S. 463 f.) beurtheilte. Dieſe Sendvrogen waren theils Vergehen, die der Staat ganz unberückſichtigt ließ, theils Verletzungen, die nach dem weltlichen Recht durch Compoſitionen, Geldbußen abgekauft werden konnten. Da dieß dem Worte Gottes widerſprach (m. ſ. z. B. 2 Moſ. 21, 14. 4 Moſ. 35, 31.), griff die Kirche noch beſonders mit ihren Zuchtmitteln ein und erwirkte eine ſtrengere Handhabung der Juſtiz durch den Staat. Seit dieſe eingetreten war, unterblieb die frühere kirchliche Disciplin oder beſchränkte ſich auf ein Verfahren in foro interno. Deßhalb erklärte auch Bonifac. VIII., die geiſtlichen Richter ſollten auf die exceptio de re per judicem secularem achten, damit nicht wegen deſſelben Vergehens mehrmals geſtraft würde (c. 2. de exceptionibus in VI°. II, 12.) und mit Rückſicht hierauf ſagt die Gloſſe zum Sachſenſpiegel (Landrecht Buch I. Art. 2.), die Sendſchöffen ſollen rügen, was unter ihnen offenbar iſt und ſo was wider die zehn Gebote unſers Herrn geſchehen; es ſey denn, daß allbereits weltlich Gericht darüber ergangen. Eine Ausnahme machte nur die Verletzung des Friedens an den gebundenen Tagen, welche in beiden Gerichten beſtraft wurde. (Sächſiſches Landrecht Buch I. Art. 53. §. 4.) Außerdem unterzog ſich die Kirche der Sache, wenn der weltliche Richter ſäumig blieb (ſ. c. 8. X. de foro comp. [II. 2.] Lucius III. 1181.); eben ſo im Falle der denunciatio evangelica (ſ. oben), wenn eine Angelegenheit außer der bürgerlichen auch eine kirchliche Beziehung darbot. Man faßte ſolche Vergehen als *delicta mixta* oder *mixti fori* auf und ließ dabei dem prävenirenden Richter das Urtheil. In ſpäterer Zeit ſind indeſſen hierbei mannigfache Beſchränkungen der Kirche erfolgt.

Ueber den bisher betrachteten hiſtoriſchen Verlauf der kirchlichen Strafjurisdiktion vergl. man im Allgemeinen *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II. lib. III. cap. 76. 95 sqq. *Bingham*, origines ecclesiasticae lib. XVI. cap. IV—XIV. *Morinus*, de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. Paris 1651. Fol. *Van Espen*, jus eccl. universum P. III. tit. III sqq. *Tittmann*, de causis auctoritatis juris canonici in jure criminali germanico. Lipsiae 1798. 2 diss. 4°., auch in *Martin*, dissertationum et commentationum juris criminalis collectio vol. I. Jenae 1822.

Die kirchlichen Strafmittel bezwecken dem Weſen der Kirche gemäß Beſſerung des Sünders und Herſtellung der erfolgten Verletzung (s. *Tertullian*, de pudicitia cap. 2.). Nicht immer hat ſich die Kirche dabei in den Schranken gehalten, welche ihr der Herr ſelbſt geſteckt hatte; ſie griff vielmehr auch zu ſolchen Strafen, welche dem Staate entlehnt waren und vollzog dieſe ſelbſt oder bediente ſich des weltlichen Arms. Die Strafmittel

der Kirche ſind *censurae* und *poenae*. Cenſur heißt im Allgemeinen Ordnung, Disciplin, im Beſondern das dieſe ſchaffende Mittel (ſ. c. 13. dist. XII. [Concil. Tolet. a. 653.] poenitentiae censura). Der Zweck deſſelben iſt Beſſerung (disciplina est excommunicatio, non eradicatio. c. 37. Can. XXIV. qu. III.), daher heißt die Cenſur poena medicinalis (c. 18. Can. II. qu. 1. [Augustin]: prohibitio mortalis-medicinalis; c. 1. de sent. excomm. in VI°. [V, 11.] Innocent. IV.). Nach der Erklärung Innocent. III. (c. 20. X. de verb. signif. [V, 40.]) gehören dazu die Excommunication (ſ. d. Art. Bann. B. I. S. 679 f.), das Interdict (ſ. d. Art.), die Suſpenſion; doch rechnen manche Kanoniſten auch andere die Beſſerung bezweckende Zuchtmittel dazu. Davon unterſcheiden ſich *poenae (vindicativae)*, welche ein empfindliches Leid zur Vergeltung und Sühne auferlegen. Beiderlei Strafen ſind theils *communes*, welche jedem Mitgliede der Kirche zugefügt werden können, theils *propriae*, welche nur kirchliche Beamte, insbeſondere Kleriker erleiden können. Zu jenen gehören, außer dem Bann und Interdict, Geldſtrafen. Die ältere Kirche überließ dieſe dem Staate, bis Redemtionen der Bußen nach dem Muſter der germaniſchen Compoſitionen üblich wurden (c. 2. X. de poenis [V, 37.] aus dem Capitular. lib. IV. c. 15.). Die Geldſtrafen ſollen den Ortsſtiftungen überwieſen werden (Conc. Trid. sess. XXV. cap. 3. de reform.). Züchtigungen (39 Hiebe ſ. 5 Moſ. 25, 3. 2 Kor. 11, 24.) waren früher üblich gegen Geiſtliche der niederen Weihen und Regularen, wie gegen ſolche, welche nach erlittener Buße wieder in die Gemeinſchaft recipirt wurden (c. 6. Can. XI. qu. I. [Conc. Matiscon I. a. 581], c. 8. dist. XLV. [Conc. Bracar. III. a. 675]). Gefängnißſtrafe (murus, immurare. s. *Du Cange* s. h. v.) wurde früher auch gegen Laien, ſpäter nur gegen Kleriker angewendet. Die Kirche hat dazu beſondere Anſtalten (ſ. d. Art. Demeritenhäuſer B. III. S. 326). Früher war auch Brandmarken gebräuchlich, c. 3. X. de crimine falsi (V. 20.). Urban III., der dieß anordnet, verbietet zugleich ſonſtige Verſtümmelung oder gar eine ſolche Züchtigung, aus der Gefahr des Todes zu beſorgen ſey, wie denn überhaupt die Kirche kein Blut vergießt (ecclesia non sitit sanguinem) (s. Can. XXIII. qu V. c. 4. X. de raptoribus [V. 17.] Alexander III. a. 1179) und die Vollziehung der Executionen bei todeswürdigen Verbrechen dem Staate zuweiſt (c. 9. X. de haereticis [V. 7.] Lucius III. in Conc. Veronensi a. 1185. c. 10. X. de judiciis. [II. 1.] Coelestin III. a. 1192). Zu den beſonderen Strafen für Kirchenbeamte und Kleriker gehören: die Suspenſion und zwar susp. specialis vom Amte *(ab officio)*, vom Genuſſe der Einkünfte *(a beneficio)* oder von beiden zuſammen (suspensio generalis) (c. 16. de electione in VI°. [I. 6.]. Nicolaus III. a. 1278). Die Amtsſuspenſion kann das ganze Amt betreffen oder nur einen Theil, indem die darin liegenden Jurisdictionsrechte geübt werden dürfen, während die Rechte der Weihe ruhen müſſen *(suspensio ab ordine)* vgl. c. 32. dist. I. (Concil. Ancyran. a. 314) c. 28. Can. VII. qu. I. (Concil. Aurelian. a. 538): transgressor canonum uno anno a celebratione missarum cessabit. Als eine particulare Suspenſion erſcheint auch die von einem Theile der Einnahme (z. B. quarta pars fructuum unius anni), desgleichen das Verbot die Kirche zu betreten und dort zu fungiren (interdictio ingressus ecclesiae), Strafen, welche das Concil. Trid. sess. VI. cap. 1. de reform. über Diejenigen verhängt, welche nicht Reſidenz halten und über 6 Monate, ja über ein Jahr von ihrer Stelle entfernt leben. Die Suspenſion als Cenſur nimmt mit der erfolgten Beſſerung ein Ende; es unterſcheidet ſich daher davon die Suspenſion als Strafe für eine beſtimmte Zeit (ſ. z. B. c. 7. §. 3. X. de electione [I. 6.] Alexander III. a. 1179.: triennio suspensos. c. 8. X. de aetate [I. 14.] Coelestin III. a. 1195). Die Suspenſion wird nach vorausgegangener Unterſuchung als Urtheil ausgeſprochen (c. 26. X. de appellat. [II. 28.]. Alexander III. a. 1179), ſie kann aber auch ipso jure eintreten, ſo daß es nur einer desfallſigen Declaration bedarf. Der Suspenſion als Cenſur gehen Ermahnungen vorher, nicht ſo der Suspenſion als Strafe, ſ. *Ferraris*, prompta bibliotheca s. v. suspensio Art. I. n. 13 sq. und das daſelbſt cit. Conc. Trid. sess. XIV. c. 1. de reform. über die suspensio ex informata conscientia, indem der Biſchof einen

Geiſtlichen ab ordine ſuspendiren kann, wenn er auch extra judicium Nachricht erhält, daß der Geiſtliche ein geheim gebliebenes Verbrechen begangen habe. Für den Kleriker beſteht als Strafe die Irregularität (ſ. d. Art.). Die Suspenſion kann auch als bloß proviſoriſche Maßregel während der über einem Geiſtlichen ſchwebenden Unterſuchung verfügt werden. Ergibt ſich ſpäter die Schuldloſigkeit, ſo werden alle Nachtheile wieder aufgehoben. Härter als die zeitweiſe eintretende Suspenſion iſt die dauernde Entziehung des Amts. Ein Kleriker, dem urſprünglich in der Kirche ſein Amt genommen wurde, trat damit in den Laienſtand zurück, und wurde degradirt (c. 5. dist. XLVII. [Concil. Eliberitan. a. 310], c. 3. 5. dist. XLVI. [statuta eccl. antiqua c. 398]) oder deponirt (c. 7. dist. L. c. 35. Can. XII. qu. II. Concil. Agath. a. 506). Eine Depoſition konnte aber auch vorkommen, wenn Jemand aus einem höheren Ordo in einen niederen verſetzt wurde (c. 9. dist. XXVIII. Concil. Neocaesar. a. 314). Seitdem die Kirche allein über Kleriker urtheilen durfte, der unauslöſchliche Karakter des Prieſters feſtſtand, ein ſolcher alſo nicht mehr Laie werden konnte, auch wenn er ſein Amt verlor, bildeten ſich wie in der Praxis, ſo in der Terminologie neue Unterſchiede. Depoſition iſt nunmehr die bleibende Entziehung des Amts und der Einkünfte, zugleich mit der Unfähigkeit ein neues Amt zu erwerben, was bei der bloßen Privation nicht der Fall iſt. So heißt es von jener in c. 13. X. de vita et honest. cler. (III, 1.). Innoc. III. in Concil. Lateran. 1215. Non solum ecclesiasticis beneficiis spolietur, verum etiam pro duplici culpa perpetuo deponatur. Der Deponirte ſoll eigentlich für immer dem öffentlichen Leben entzogen werden (ſ. d. Art. Demeritenhäuſer B. III. S. 326). Wenn ein Kleriker ein ſolches Verbrechen begangen, daß er dem weltlichen Richter ausgehändigt werden muß, dann tritt die Degradation ein, die Entziehung der geiſtlichen Würde und des kirchlichen Gerichtsſtandes (c. 10. X. de judiciis [II. 1.] Coelestin III. a. 1192. c. 2. de poenis in VI°. [V. 9.] Bonifac. VIII. 1298). Während dies früher auf einer Synode oder unter Beiſeyn mehrerer Biſchöfe geſchehen ſollte (Can. XV. qu. VII. c. 3. X. de sent. et re jud. [II. 27.] Gregor I. a. 596), iſt es ſpäter vereinfacht (Conc. Trid. sess. XIII. cap. 4. de reform.). Der Act ſelbſt iſt entweder ſolenn, indem dem Kleriker vom Biſchofe unter Zuziehung anderer Prälaten öffentlich die einzelnen Gewande abgenommen und das Haupt geſchoren wird *(degradatio realis, actualis, solennis)*, oder einfach nur das Urtheil verkündet wird *(degradatio verbalis)* und zwar allenfalls durch den Generalvicar oder sede vacante den Capitularvicar. Das letztere geſchieht in der Regel bei niederen Geiſtlichen (vgl. Pontificale Romanum Tit. de degradationis forma.). Durch die degradatio verbalis wird übrigens ſonſt nur bewirkt, was die Depoſition nach ſich zieht, ſo daß das forum ecclesiae nicht verloren geht. *(Ferraris* s. h. v. nro. 1 sq.).

Ueber die einzelnen Fälle, in welchen die Degradation eintritt, enthalten das gemeine und partikulare Recht beſondere Feſtſetzungen (vgl. *Ferraris* s. v. degradatio. *Benedict* XIV. de synodo dioecesana lib. IX. cap. VI. §. VII. sq. und wegen der Kirchenſtrafen überhaupt Can. XI. qu. II. III. — Tit. de poenis X. V, 37. in VI°. V, 9. Clem. V, 8. Extravag. comm. V, 8. Tit. de poenitentiis et remissionibus X. V, 38. in VI°. V. 10. Clem. V, 9. Extrav. comm. V, 9. und die Commentatoren hiezu; ſodann *Paul Jos. a. Riegger*, diss. de poenitentiis et poenis eccl. Viennae 1772. cap. II. (in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. Tom. VII. pag. 170 sq.) Heffter, über Verbrechen und Disciplinarvergehen der Staats- und Kirchendiener, im Archiv des Criminalrechts B. XIII. Heft 1. S. 48 f. 2. S. 155 f. Jahrg. 1853. Heft 3. S. 422 f.

Die kirchlichen Verbrechen ſind nach der obigen hiſtoriſchen Ueberſicht entweder rein kirchliche *(delicta ecclesiastica)*, welche von jedem katholiſchen Chriſten oder nur von Kirchendienern begangen werden können *(communia* und *propria)*, oder gemiſchte *(delicta mixta)*. Der Umfang der einzelnen jeder dieſer Klaſſe zugehörigen Delicte hat ſich nach und nach verringert, indem der Staat die Cognition derſelben ſich aneignete und ſie zu bürgerlichen Verbrechen *(delicta secularia)* machte. Zu den gemeinen kirchlichen Ver-

brechen gehören die Apoſtaſie (ſ. d. Art. B. I. S. 431), die Ketzerei *(haeresis)*, das Schisma, Abfall von der Einheit der ſichtbaren Kirche, die Simonie, der Handel mit geiſtlichen Gaben (ſ. dieſ. Art.). Die kirchlichen Vergehen der Geiſtlichen, welche im Allgemeinen *excessus* heißen, Amtsverletzungen beſtehen entweder in der Nichterfüllung der Amtspflichten oder in der Ueberſchreitung der Amtsgewalt und ſind höchſt mannigfaltig, insbeſondere nach Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Aemter ſelbſt. Bei der Beurtheilung derſelben entſcheiden daher theils die Grundſätze über Amt und Ordination, Sakramente, Hierarchie überhaupt, theils die ſpeciellen Inſtructionen und Rechtsverhältniſſe der einzelnen Ordines u. ſ. w. Darnach richten ſich auch die Strafen. Wegen der Details iſt auf die verſchiedenen Artikel hinzuweiſen, wie namentlich Beichtſiegel, Cölibat, Concubinat u. v. a. Auch durch Begehung gemeiner Verbrechen verletzt der Geiſtliche zugleich ſein Amt und deßhalb tritt ein gemeinſames Verfahren der Kirche und des Staats ein, eben ſo wenn Geiſtliche diejenigen bürgerlichen Geſetze verletzen, welche für ſie beſonders erlaſſen ſind. Die mannigfachen früher vorgekommenen Conflicte ſind in neuerer Zeit wenigſtens nach der einen Seite größtentheils gehoben, indem ziemlich allgemein die Auseinanderſetzung von Staat und Kirche ſo weit erfolgt iſt, daß bei einem kirchlichen Vergehen der Geiſtlichen der Staat die Disciplin der geiſtlichen Oberen nicht hemmt und, wenn härtere Strafen eintreten ſollen und der Staat um ſeine Mitwirkung angegangen wird, er nach vorheriger Prüfung ſeinen Arm leiht. Weniger Uebereinſtimmung iſt dagegen für die übrigen Fälle erzielt. Es iſt das ältere römiſche Prinzip, welches 1837 und 1838 die Curie in der Angelegenheit des Erzbiſchofs Clemens Auguſt von Köln (ſ. d. Art. Droſte zu Viſchering B. III. S. 506 f.) und von Duniu von Poſen (ſ. d. A. daſelbſt S. 549) geltend zu machen ſuchte, daſſelbe Prinzip, welches gegenwärtig der Erzbiſchof von Freiburg der badiſchen Regierung gegenüber in der Erklärung vom 28. März 1855 vertheidigt. Da Geiſtliche wegen Ruheſtörung beſtraft ſind, behauptet das Ordinariat, daß die weltlichen Gerichte keine Competenz über Geiſtliche haben, daß namentlich proteſtantiſche Richter über katholiſche Kleriker zu richten nicht befugt, mithin ihre Urtheile nichtig ſeyen. Darauf hat indeſſen unterm 28. April 1855 das Juſtizminiſterium erwidert, daß durch die dem erzbiſchöflichen Ordinariat unbeſtritten zuſtehende Disciplinargewalt die Befugniß der weltlichen Gerichte, Geiſtliche wegen der Verletzung weltlicher Geſetze vor ihr Forum zu ziehen, in keiner Weiſe berührt oder beſchränkt werde, mithin der dort geſtellte Anſpruch, mit Ausſchluß der Staatsbehörde die Criminalgerichtsbarkeit über Geiſtliche ausüben zu wollen unbegründet ſey und man ſich daher nicht in der Lage befinde, der dortigen Anſicht über die Rechtsgiltigkeit der in obigen Sachen ergangenen gerichtlichen Urtheile eine rechtliche Folge beizulegen. Dieſe Auffaſſung iſt auch in Oeſterreich anerkannt durch die Entſchließung vom 18. April 1850 §. 34. und 65., wonach das Hofdecret vom 3. März 1792 ſeine Anwendbarkeit verloren hat, indem nach dieſem Disciplinarunterſuchungen gegen katholiſche Geiſtliche durch eine gemiſchte Commiſſion vollzogen wurden. Es verfährt die Kirche darin jetzt eben ſo ſelbſtſtändig, wie der Staat in ſeinem Reſſort. Eben ſo iſt's in Preußen, gemäß Art. 15. der Verfaſſungsurkunde, und anderwärts.

Die gemiſchten Verbrechen ſind theils ſolche, welche urſprünglich der Staat unbeſtraft ließ, die Kirche aber ihrem Gerichte unterwarf, theils ſolche, welche das beiderſeitige Intereſſe berührten und daher entweder von der einen oder andern Autorität nach der Prävention beſtraft wurden oder der Kirche wenigſtens zum Einſchreiten in foro conscientiae Anlaß gaben. Gegenwärtig iſt dieſe letzte Rückſicht die maßgebende und die Geſetze des Staats hemmen die Kirche nicht, wenn ſie gegen Laien wegen gewiſſer Vergehen eine Disciplin zur Anwendung bringt, welche auf das bürgerliche Leben civilrechtlich keinen Einfluß übt. Es gehören dahin namentlich die Blasphemie (Gotteslästerung), die Zauberei (Magie), das Sacrilegium, der Meineid, der Zinswucher, die ſogenannten Fleiſchesverbrechen (delicta carnis) und viele andere Vergehen, welche in dem fünften Buche der Sammlungen der Decretalen ſpeziell behandelt

ſind: Tit. de his, qui filios occiderunt; de homicidio voluntario et casuali; de infantibus et languidis expositis; de torneamentis; de clericis pugnantibus in duello; de sagittariis; de calumniatoribus; de crimine falsi; de furtis; de injuriis et damno dato; de raptoribus, incendiariis etc.

b) Das ſtrafgerichtliche Verfahren. Die Gerichtsbarkeit der Kirche in Disciplinarſachen der Laien ſteht dem Biſchofe zu, alſo daß auch der Pfarrer, wo ſeine Wirkſamkeit die ratio judicii annimmt, wie bei der Verhängung des Bannes, der Ertheilung der Abſolution, der biſchöflichen Approbation bedarf (ſ. Conc. Trid. sess. XIV. cap. 7. doctr. de sacram. poenit. can. 11. de poenit. sacr. sess. XXIII. cap. 15. de reform.). An die Stelle der Sendgerichte, welche während des Mittelalters die Strafjuſtiz der Kirche über Laien handhabten, ſind in neueſter Zeit bisweilen eigene Sittengerichte getreten, wie im Bisthum Fulda (m. vergl. die Inſtruction vom 1. Juli 1835 bei *Rheinwald*, Acta historico-ecclesiastica 1835 p. 241—244).

Ueber den Diöceſanklerus entſcheiden die für den Zweck eingeſetzten biſchöflichen Gerichte, öfter judices delegati mit der potestas inquirendi, corrigendi, puniendi excessus, a beneficiis, officiis, administrationibus amovendi (c. 2. de officio vicarii in VI°. [l. 13.] Bonifacius VIII.). Bei offenkundigen Verbrechen (delicta manifesta, notoria) oder wenn ein Geſtändniß abgelegt iſt, eben ſo bei bloßen Disciplinarverfügungen gibt es keine Appellation (c. 61. X. de appellat. [II. 28.] Innocent III. a. 1215. Conc. Trid. sess. XXI. cap. 6. de reform.). Eine Beſchwerde bei den geiſtlichen Oberen wird dagegen geſtellt, doch hat weder dieſe, noch die Appellation ſelbſt in Disciplinarſachen die Wirkung, die Strafvollziehung zu ſuspendiren (Conc. Trid. sess. XXII. cap. 1. de reform). Der früher übliche Recurs an den Staat, die appellatio tanquam ab abusu iſt in neuerer Zeit meiſtens aufgehoben (ſ. oben vgl. Walter, Kirchenrecht [11. Ausgabe] §. 46. e.). — Wenn Biſchöfe delinquirten, wurde nach älterem Recht darüber von den benachbarten Biſchöfen oder ſpäter der Provinzialſynode erkannt (c. 1. 5. Can. VI. qu. IV. Conc. Antioch. a. 332. c. 46. §. 1. Can. XI. qu. I. Concil. Chalcedon. a. 451). Ueber Metropoliten ſollte der Primas (Exarch) (c. 46. §. 2. Can. XI. qu. I.), im Occidente der Biſchof von Rom urtheilen (Epistola Romani concilii ad Gratian. et Valentinianum cap. 9. a. 378, und Rescriptum Gratiani cap. 6. a. 379, bei *Schönemann*, epist. Roman. Pontificum. P. I. [Götting. 1796] p. 359. 364. c. 45. Can. II. qu. VII. Gregor I. a. 599). Im fränkiſchen Reiche entſchied aber die Nationalſynode. In höherer Inſtanz ſollte nach der Vorſchrift des Concils von Sardica 343 der Biſchof von Rom angegangen werden. Dies wurde auch mit der Zeit anerkannt (ſ. d. Art. Appellationen an den Pabſt B. I. S. 453), außerdem aber römiſcher Seits durchgeſetzt, daß alle causae episcopales als causae majores vom Pabſte zu entſcheiden ſeyen. Bereits Gregor VII. ſuchte dieſen Grundſatz allgemein geltend zu machen (ſ. die ſog. dictatus nro. 3. 25. hinter ſeinen Briefen lib. II. epist. 55). Innocenz III. hielt daranf (c. 2. X. de translat. episc. [I. 7] a. 1199) und zuletzt hat das Concil. Trid. sess. XIII. cap. 8. de ref. sess. XXIV. cap. 5. de reform. verordnet, daß in gröberen Fällen, nachdem vermöge eines eigenhändig vom Pabſte vollzogenen Spezialmandats (manu ipsius Sanctissimi Pontificis signata) Erzbiſchöfe oder Biſchöfe die Sache inſtruirt, der Pabſt ſelbſt das Urtheil zu ſprechen habe, wogegen in geringeren Sachen die Provinzialſynoden erkennen dürfen. Außerdem ſind die Erzbiſchöfe befugt, auch ſelbſtſtändig Cenſuren über ihre Suffraganen zu verhängen (ſ. d. A. Erzbiſchof).

Das ſtrafrechtliche Prozeßverfahren ſelbſt hat ſich allmählig in folgender Weiſe entwickelt. Auf Grund der Offenkundigkeit (Notorietät) oder der Anklage verfuhr die Gemeinde unter Leitung der Apoſtel (ſ. 1 Kor. 5, 4. 5. 13. verb. die im Eingange dieſer Materie cit. Stellen der heiligen Schrift), dann der Vorſteher, ſpäter das Presbyterium und die Synode (ſ. Constitut. Apostol. lib. II. cap. 37. 46 sq. nebſt v. Drey, die Conſtitutionen und Canones der Apoſtel S. 335 f.). Man nahm die geordnete Procedur des römiſchen Rechts ſeit dem vierten Jahrh. an und forderte deßhalb den legitimus

ac idoneus accusator (c. 19. §. 1—2. Can. II. qu. I. [Augustin c. a. 400] c. 9. Can. III. qu. IX. [Concil. Toletan. VI. a. 658]). Dieſer mußte das Verbrechen und deſſen Umſtände ſofort im Allgemeinen bezeichnen (inscriptio. ſ. die cit. Stelle von Auguſtin) und ſich der Strafe der Verläumdung, der Wiedervergeltung, Talion, für den Fall unterwerfen, daß er den Beklagten nicht überführte (subscriptio in crimen. c. 6. Can. II. qu. III. Gregor I. a. 595). Darauf folgte die Vorladung des Angeſchuldigten, die Unterſuchung, Beweisführung und das Urtheil. Die Wirkung der subscriptio in crimen hielt übrigens manche Kläger von der Einleitung eines förmlichen Verfahrens ab (c. 27. Can. II. qu. VII. Augustin), das jedoch nicht ganz unterblieb, wenn der Biſchof von der ſonſt geheimen Sache Kunde erhielt (c. 2. Can. VI. qu. III. [Conc. Vasense I. a. 442]) oder wenn auf Grund der denunciatio evangelica (Matth. 18, 15—17. c. 17. dist. XLV Origenes c. 217. ſ. oben) eingeſchritten werden konnte. Wenn einem Ankläger von Seiten des Beklagten der Einwand (exceptio) entgegengeſtellt wurde, daß er ſelbſt eines Vergehens ſchuldig ſey, ſo wurde der Kläger abgewieſen (c. 22. Can. II. qu. VII. c. 1. dist. LXXXI. [Augustin a. 387. 412] c. 24. Can. II. qu. VII. [Concil. Tolet. IV. a. 633]). Bei offenkundigen Verbrechen (delicta manifesta, notoria) konnte ein Verfahren von Amtswegen eingeleitet werden, geſtützt auf Gal. 5, 19—21. (c. 15. Can. II. qu. I. [Ambrosius c. a. 384]). Wenn ſich ein böſes Gerücht (mala fama, infamatio, diffamatio, infamia, suspicio) verbreitet hatte, konnte auch darauf hin unterſucht und geſtraft werden. (Conc. Aurelian. III. a. 538. c. 4. [ed Bruns II, 192]). Wenn die Strafe wegen Mangels des vollen Beweiſes nicht verhängt werden konnte, mußte ſich der Verdächtige durch einen Eid reinigen (satisfactio, purgatio). Von dieſem kirchlichen Reinigungseide (c. 6. 8. 9. Can. II. qu. V. [Gregor I. a. 592. 599]) unterſcheidet ſich der Reinigungseid des germaniſchen Prozeſſes, indem der Beklagte mit Eideshelfern (consacramentales, conjuratores) die Klage durch ſeinen Eid zurückweiſen konnte. Im fränkiſchen Reiche, wo die bisher bezeichneten Verfahrungsarten auch üblich waren, verband man beide Formen des Eides. Die Zahl der Mitſchwörenden wurde im Jahr 851 auf einer Synode zu Mainz für Presbyter auf ſechs, für Diakonen auf drei feſtgeſtellt (*Pertz*, Monum. Germ. III, 410). Beide Formen, der alleinige Eid (juramentum secretum c. 1. Can. XV. qu. V. Stephan. V. a. 887) und der mit Gehülfen (z. B. tertia manu c. 7. Can. II. qu. V. (Alexander II.) c. 17. eod. (Innocent II. a. 1131) dauerten nunmehr neben einander fort und heißen als eigentliches kirchliches Beweismittel purgatio canonica (ſ. Tit. X. de purgatione canonica V. 34), im Unterſchiede von der nur für Laien üblichen purgatio vulgaris durch Gottesurtheile (Tit. X. V. 35), auf deren Beſeitigung die Kirche bedacht war.

So hatte ſich bis zum zwölften Jahrhundert das Strafverfahren ausgebildet, als Innocenz III. mehrfache für die Zukunft entſcheidende Anordnungen traf. Ueber dieſe, im Zuſammenhange mit den früheren Einrichtungen ſind beſonders zu vergleichen Biener, Beiträge zur Geſchichte des Inquiſitionsprozeſſes. Leipzig 1827. Hildenbrand, die purgatio canonica und vulgaris. München 1841.

Innocenz III. hatte ſchon im erſten Jahre ſeiner Amtsverwaltung die Nothwendigkeit einer Verbeſſerung des bisherigen Verfahrens erkannt und beſtimmt, daß das Verfahren auf *notoria* und *ex officio* beſtehen bleibe (c. 31. X. de simonia [V. 31.] a. 1199. c. 8. X. de cohabitatione clericorum [III. 2.] a. 1200. c. 15. X. de purg. can. [V, 34.] a. 1207. c. 24. X. de accusat. [V. 1.] a. 1215), eben ſo auf *exceptio* (c. 16. 23. X. de accusat. [V. 1.] a. 1202. 1203). An die Stelle des Verfahrens auf mala fama ſetzte er eine *inquisitio* (ex officio) (c. un. X. ut eccles. beneficia sine diminutione conferantur. [III. 12.] a. 1198. c. 31. X. de simonia [V. 31.] a. 1199. c. 17. 24. X. de accusat. a. 1206. 1224). Die *denunciatio* milderte er dahin, daß wenn nicht zugleich mala fama vorhanden war, der Denunciant bei der Beweisführung mitwirken, aber für den Fall, daß dieſelbe nicht gelang, von der Calumnienſtrafe frei bleiben ſollte (c. 14. 19. X. de accusat. a. 1198. 1205). Die purgatio canonica ſollte als Reinigungseid erſt dann, wenn kein anderes

Mittel vorhanden war, dem Bezüchtigten vom Richter auferlegt werden (c. 10. 12. X. de purg. can. a. 1199. 1206. c. 19. 21. X. de accusat. a. 1206. 1212). Wer die Leiſtung des Eides verweigerte, ſollte Buße thun oder unter Umſtänden deponirt werden. (c. 30. X. de simonia a. 1199. c. 15. [in parte decisa] c. 24. X. de accusat.). Später kam dieſer Eid aber überhaupt außer Anwendung. Das Inquiſitionsverfahren war nach dieſen Anordnungen zur Regel erhoben und iſt mit gewiſſen Modifikationen ſtets gebraucht worden. Das ganze Verfahren beſteht aus einer vorbereitenden Unterſuchung (Scrutinialverfahren) zur Begründung der Zuläſſigkeit des Prozeſſes. Sobald dieſe keinem Bedenken unterliegt, folgt die Spezialunterſuchung zur Feſtſtellung des Thatbeſtandes und nach deren Ergebniß das Urtheil.

2) Die Strafgerichtsbarkeit in der evangeliſchen Kirche. a) Geſchichte derſelben. Wie bei der ſtreitigen Gerichtsbarkeit wurde auch bei der Uebung kirchlicher Disciplin von den Reformatoren die Auseinanderſetzung mit dem Staate als nothwendig anerkannt. Während ſie auf ciwile Jurisdiction verzichten, halten ſie aber die Kirchenzucht für unentbehrlich und fordern, daß der heiligen Schrift gemäß dieſelbe von den Gemeinden geübt werde. In ſolchem Sinne erklärt ſich Luther 1520 in der Schrift an den chriſtlichen Adel teutſcher Nation, in der Disputation vom Banne 1521 (Werke von Walch XIX, 1100 folg), 1526 in der Vorrede zur deutſchen Meſſe und Ordnung Gottesdienſts: „Inn dieſer ordnunge kund man die, ſo ſich nicht chriſtlich hielten, kennen, ſtraffen, beſſern, ausſtoßen, odder yn den bann thun, nach der Regel Chriſti Matth. 18.“ (Richter, die Kirchenordnungen I, 36.), in der Schrift von den Schlüſſeln 1530 (Werke von Walch XIX, 1170 fg.), Vermahnung von der Excommunication 1589 (a. a. O. XXII.) u. a. m. „Es iſt ein Geſchrei unter euch kommen, darüber ſich Viele unnütz gemacht haben, daß man den Bann wiederum aufrichten wolle. Nun iſt es wahr, ich hab vom Bann geſagt, nicht daß man ſoll eine Tyrannei wieder anrichten, wie die Officialen, ſondern von dem Bann, davon Chriſtus lehret, Matth. 18, 15. Solchen Bann wollten wir gern aurichten, nicht daß es ein Kaplan oder Prediger allein thun ſollte, oder könnte, ihr Alle müßt ſelbſt mithelfen, wie St. Paulus ſagt: Mit eurer Verſammlung und mit meinem Geiſte, das iſt, mit dem ganzen Haufen u. ſ. w.“ Schreiben an Lauterbach von 1543 (Walch XIX, 1253. De Wette, Luthers Briefe V, 550 folg.). In dieſer Auffaſſung ſtimmt Melanchthon, Bugenhagen, Jonas überein, wenn ſie mit Luther ſagen: „Restituatur et excommunicatio, non ut antea in litibus rerum profanarum, sed de flagitiis manifestis, adhibitis in hoc judicium senioribus in qualibet ecclesia.“ (Schreiben an die Nürnberger Prediger 1540 bei De Wette a. a. O. V, 266, in Corpus Reform. ad. *Bretschneider* III, 765, verb. mit Melanchthons Schrift de abusibus emendandis cap. XII. a. E., a. a. O. IV, 548.) Die lutheriſchen Kirchenordnungen wiederholen dieſen Grundſatz, wie die preußiſche von 1525: „Man ſol das volck ynn den predigen wol warnen vnd vnderichten, das diejenigen, ſo ynn offen laſteru legen, on alle Beſſerung, ſich als die vnchriſten dieſes Sakraments (der Communion) enthalten, Derhalben auch die Communicanten eyn eygen ſtelle vnnd orth nahe bey dem Altar haben ſollen, damit ſie von der gantzen gemeyne beſichtiget werden ..... Vnnd hiemit mag mit gutter beſcheydenheit widderumb der weg czur rechten Chriſtlichen excommunication mit der czeyt bereydt werden, doch das hirynne nichts furgenommen werde ane vorgehende warnung, vnd das die gemeyne mit dem diener das urteyl felle“ (Richter, die Kirchenordnungen I, 30. a. E. 31.). Die Kirchenordnung von Hall, die Reformatio Hassiae von 1526 u. a. (a. a. O. I, 40 fg. 58 fg.) gehen von gleichem Prinzip aus, die Entwickelung der lutheriſchen Conſiſtorialverfaſſung (ſ. d. A. B. III. S. 122 folg.) führte aber zu einer bedeutungsvollen Modification deſſelben. Was die Veranlaſſung zum Einſchreiten der Kirche betrifft, ſo ſind die Bekenntnißſchriften mit der früheren Auffaſſung darin einig, daß dahin gehöre die Begehung von „Sünden, die wider Gottes Gebot ſind“, von ſolchen Perſonen, „die in öffentlichen Laſtern leben .... Item, ſo die heiligen Sacramente verachten“ (ſ. Augsburg. Conf. Art. XXVIII, Apologie Art. IV.

XIV. Schmalkald. Artikel Th. III. Art. IX). Die Augsburg. Conf. (a. a. O. verb. Anfang der Schmalkald. Artikel: Von der Biſchöfe Gewalt und Jurisdiction) legt aber die Vollziehung der Disciplin dem biſchöflichen, d. i. dem Pfarramte auf. Von dieſen ging ſie indeſſen auf die Conſiſtorien über, verlor nach und nach allen Boden in den nicht dabei thätig mitwirkenden Gemeinden und nahm ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts faſt überall ein Ende (vergl. d. A. Bann. Dazu auch Mejer, Kirchenzucht und Conſiſtorial-Competenz nach Mecklenburgiſchem Rechte. Roſtock 1854).

Die Begründer der reformirten Kirche vertheidigen dieſelben Grundſätze über kirchliche Disciplin, welche wir bei Luther und Melanchthon finden. So erklärt Zwingli in den Concluſionen von 1523 Art. XXXI. XXXII. (*Niemeyer*, collectio confessionum in ecclesiis Reformatis publicatarum. Lipsiae 1840. pag. 8. 9.). „Das den Bann kein beſonder menſch jemandt ufflegen mag, ſonder die kirch, das iſt gemeynſam deren, under denen der Bann würdig (excommunicandus) wonet, mit ſampt dem wächter, das iſt der Pfarrherr. Das man allein den bannen mag, der offentlich verergeret.“ In der Auslegung dieſer beiden Concluſionen (in ſeinen Werken von Schuler und Schultheß I, 335 folg.) führt er dies genauer aus, mit Anknüpfung an Matth. 18, 15.: „Wider dich heißt wider die Gemeine .... denn von andern Sünden, die offentlich nicht verergern, hat Chriſtus zu Petrus geredet und in ihm zu uns Allen: du ſollſt je 70 malen 7 mal verzeihen deinem Bruder ..... Chriſtus hat mit ſeinem Gebot verhüten wollen, daß kein räudig Schaf die andern noch verderbte ...“ u. a. m. Zwar ſpricht Zwingli hier von der Zucht der Kirche oder Gemeinde, er verſteht darunter aber nicht die bloß kirchliche, ſondern die kirchlich-bürgerliche Gemeinſchaft. Dieſer, vertreten von der Obrigkeit, weiſt er die Uebung der Disciplin zu „Senatum Diacosiorum (den großen Rath der 200) adivimus, ut *ecclesiae totius nomine*, quod usus postularet, fieri jubereut .... Sic utimur Tiguri Diacosiorum senatu, quae summa est potestas, *ecclesiae vice*“ (Subsidium de eucharistia von 1525 in den Werken III, 339). In der Expositio fidei christianae von 1531 de ecclesia (*Niemeyer* a. a. O. I, 53. 54.) ſagt er daher: „Sunt in ecclesia visibili, qui electae illius ac invisibilis membra non sunt. Quidam enim judicium sibi manducant et bibunt in coena qui tamen fratres omnes latent. Ea igitur ecclesia quae visibilis est, cum habeat contumaces ac perduelles multos, qui, ut fidem non habeut, ita nullius faciunt si ceuties extra ecclesiam ejiciantur, opus habet magistratu, sive is sit princeps, aut optimates, qui impudenter peccantes coerceat. Nec enim frustra gladium gestat.“ Das Zuſammenfallen der kirchlichen und bürgerlichen Zucht machte die erſtere eigentlich überflüſſig und ſie kam auch nicht zu Stande. Die in Zürich, Bern, Straßburg u. ſ. w. eingeführten Chorgerichte wurden bürgerliche Sittengerichte. Hiermit war aber Johannes Oecolampadius in Baſel nicht zufrieden. Er war eben ſo der Disciplin durch die Geiſtlichen allein, wie ſie auch nach der Ordnung für Baſel 1529 beſtimmt worden, abgeneigt, als der ſtaatskirchlichen Zucht, und wünſchte eine rein kirchliche Einrichtung durch die Geiſtlichen und Mitglieder der Gemeinde („nempe si sacerdotes cum ecclesia in his, quae ecclesiae sunt, simul judicent et excommunicent .... designentur seniores quidam .... adsint parochis aliquot a senatorio ordine“). Indeſſen wurden ſeine Vorſchläge in der von ihm bezeichneten Weiſe nicht vollzogen (vergl. überhaupt Göbel, die Disciplin in der reformirten Kirche bis Calvin 1540, in der kirchlichen Vierteljahrs-Schrift. Berlin 1845. Nro. 1. S. 1 folg. 22 folg. Herzog, das Leben Joh. Oecolampad's. Baſel 1843, beſonders B. II. S. 195 folg. Richter, Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung S. 148 folg.). Glücklicher war hierin Calvin, der eine ähnliche Einrichtung in's Leben zu rufen bemüht war (ſ. d. A. B. II. S. 511 folg. 519. 520). Die Hauptſache iſt ihm, daß bei der Uebung der Kirchenzucht, deren Unentbehrlichkeit für die Kirche nach den Grundſätzen der heiligen Schrift feſtſtehe, das ſtaatliche und kirchliche Regiment vollſtändig auseinander gehalten werden müßte. Er ſagt darüber in den Institutiones christ. lib. IV. cap. XI.: „Quantum est discrimen, quanta dissimilitudo ecclesiasticae et civilis potestatis. Non jus gladii habet eccle-

sia, quo puniat vel coerceat; non imperium, ut cogat; non carcerem, non poenas alias, quae solent infligi a magistratu. Est igitur longe diversa ratio, quia nec quicquam sibi sumit ecclesia, quod sit proprium magistratus. — — Severissima et quasi ultimum fulmen est excommunicatio, quae non nisi in necessitate adhibetur; sed nec vim, nec manum desiderat, sed verbi Dei potentia contenta est". Der in der Verſchiedenheit der Mittel ſo klar hervortretende Unterſchied wird dadurch noch größer, daß ſelbſt die Uebernahme der kirchlichen Disciplin von dem, der ſie erleiden ſoll, freiwillig erfolgen muß: „Non hoc agit ecclesia, ut, qui peccavit, *invitus* plectatur, sed ut *voluntaria* castigatione poenitentiam profiteatur". Keine Tyrannei, keine hierarchiſche Gewalt darf auf dieſem Gebiete geltend gemacht werden, daher „Non unius arbitrio, sed per legitimum ecclesiae consensum administranda est haec spiritualis potestas, a jure gladii prorsus separata". Ueber dieſen letzten Punkt, der in dem Instit. lib. IV. cap. XII. §. 7. näher beſtimmt iſt, ſchreibt Calvin 1554 an Caspar Liſer (epistolae ed. Amstelod. fol. 82). „Ut unus, aliis in consilium non adhibitis, quidquam tentes, auctor esse non possum. Adde, quod nunquam utile putavi jus excommunicandi permitti singulis pastoribus. Nam et res odiosa est, nec exemplum probabile, et facilis inde in tyrannidem lapsus, et allum usum Apostoli tradiderunt". Dieſen apoſtoliſchen Brauch wünſchte er herzuſtellen und forderte deshalb die Begründung von Presbyterien zur Ausübung der kirchlichen Disciplin.

Die reformirten Bekenntnißſchriften wiederholen dieſe Grundgedanken über die Kirchenzucht (I. Basler Conf. Art. VII. II. Basler Conf. Art. XIX. Genfer Catechismus a. E. Belgiſche Art. XXX. XXXII. Heidelberg. Catechismus Frage 82—85. u. v. a.). Die an Calvin ſich anlehnenden ſcheiden zugleich beſtimmter die Disciplin der Kirche und die Strafgewalt des Staats. Daſſelbe wiederholt ſich auch in den Kirchenordnungen, von denen diejenigen, welche presbyteriale Einrichtungen zum Grunde legen, ebenfalls eine ſelbſtſtändigere Zucht der Kirche feſthalten. So vornehmlich die Ordonnances ecclésiastiques de Genève 1541, die Ordnung des Johannes a Lasco 1550, die discipline des églises reformées de France 1559 (letzte Redaction 1666), die niederrheiniſchen, niederländiſchen und die darauf ruhenden Ordnungen von Jülich, Berg und Cleve, Mark u. a. (m. vergl. darüber d. A. Presbyterialverfaſſung).

Der Verfall der Kirchenzucht in der lutheriſchen Kirche konnte nicht ohne Rückwirkung auf die reformirte Kirche bleiben. Zwar hat ſich die Disciplin in den presbyterial gegliederten Kirchen länger erhalten, als in denen, welchen ſolche eigene kirchliche Organe fehlen; indeſſen auch in ihnen iſt ſie nach und nach immer mehr abgeſchwächt worden, bis in der neueſten Zeit mit dem Wiedererwachen eines lebendigeren Kirchenweſens dieſem hochwichtigen Gegenſtande wiederum größere Sorge und nicht ohne Erfolg zugewendet iſt. Man hat angefangen, die noch vorhandenen Ueberreſte älterer Disciplin ſorgfältiger zu benutzen, damit daraus mehr erwachſe; und dieſer Weg, der ein allmäliges, organiſches, mit dem kirchlichen Leben ſelbſt, der Sitte auf's Engſte verbundenes Erblühen kirchlicher Zucht herbeiführen ſoll, iſt der einzig richtige, nachhaltige Wirkungen ſchaffend. Es muß aus den Gemeinden heraus, unter Zuziehung von gemeindlichen Organen, die geſunkene Ordnung wieder aufgerichtet werden. Die Geiſtlichen allein, die oft genug des Vertrauens der Gemeinden entbehren, können weniger ausrichten, wenn ſie auch von den kirchlichen, oder gar bürgerlichen Oberen Unterſtützung erhalten. Einführung einer Disciplin durch Zwang wird in der Regel die Gemüther mehr verhärten, als ſie für den Segen der Buße und Zucht empfänglich machen. Man vergl. über dieſen Gegenſtand überhaupt A. W. P. Möller über kirchliche Disciplin, in Aſchenberg für Kirche, Kirchenverfaſſung, Cultus und Amtsführung. Schwelm 1818. B. I. Heft II. Nro. 3. Joach. Chriſtian Gaß über das Weſen der Kirchenzucht im Sinne des Proteſtantismus über die Möglichkeit ihrer Herſtellung, in deſſelben Jahrbuch des proteſtantiſchen Kirchen- und Schulweſens in Schleſien. B. II. Breslau 1819. S. 1—112. *Carol. Henr. Sack*, observat. ad disciplinam ecclesiasticam recte dijudicandam. Bonn 1841. 4, wieder abgedruckt in Riedner, Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie 1854. Heft I.

Nro. III. S. 132—154, auch in deutſcher Bearbeitung in der Monatsſchrift für die evangeliſche Kirche von Rheinland und Weſtfalen 1843. Heft III. S. 129—159. Aug. Schröder, über die jetzige Geſtalt des Disciplinar-, Buß- und Beichtweſens in der evangeliſchen Kirche. Brandenburg a. d. H. 1840. Stahl, über Kirchenzucht, in der evangeliſchen Kirchenzeitung 1845, Nro. 47 folg. Scheele, die Kirchenzucht. Halle 1852.

b) Uebung der Disciplin. Die Disciplinarmittel der evangeliſchen Kirche ſind theils allgemeine, theils beſondere. Jene entziehen den Mitgliedern der Kirche Ehrenrechte und andere Vortheile, welche die Gemeinſchaft gewährt und ſteigen bis zum Ausſchluſſe aus derſelben. Ueber den letztern, ſo wie den Unterſchied der excommunicatio major, Kirchenbann, und minor, Kirchenbuße, ſ. m. d. A. Bann B. I. S. 682. 683. Die Zuchtmittel ſind höchſt mannigfaltig, wie Entziehung des activen und paſſiven Wahlrechts in der Gemeinde, Ausſchluß vom Pathenamte, Verſagung des Ehrentitels Junggeſell und Jungfrau beim Aufgebote, Entziehung des ſonſt üblichen Schmucks für Braut und Bräutigam bei der Trauung u. a. wegen antieipirten Beiſchlafs u. a. (vergl. Mittheilungen über Aufnahme und Wirkſamkeit der evangeliſchen Gemeinde-Kirchenräthe in der Provinz Preußen. Königsberg 1853. S. 27. 28, auch in v. Moſer's allgem. Kirchenblatt für das evang. Deutſchland 1853. S. 644. 645. Mittheilungen u. ſ. w. während des zweiten Jahres ihres Beſtehens. Berlin 1855. S. 45. 46.). Hin und wieder ſind auch Geldſtrafen (für wohlthätige Zwecke) üblich, wie für den Fall, daß der Geiſtliche durch Täuſchung zum Gebrauche des Prädicats Junggeſell und Jungfrau veranlaßt wurde, bei Verletzung der Feſttagsordnung (Sabbathsbuße); ferner Verſagung eines ſolennen Begräbniſſes (ſ. d. Art. B. I. S. 777). Disciplinarmittel und Strafen gegen Geiſtliche und andere Kirchenbeamte ſind: Translocation, Strafverſetzung, insbeſondere auf eine ſchlechtere Stelle (Pönitenzpfarrei) (ſ. preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 531; in Sachſen auf Antrag der Landſtände durch Reſolution vom 30. September 1763 abgeſchafft). Ueber die Suspenſion vom Amte oder den Einkünften gelten ähnliche Beſtimmungen, wie in der römiſch-katholiſchen Kirche (ſ. oben). Unfreiwillige Emeritirung oder Penſionirung tritt bisweilen an die Stelle der Strafverſetzung (preußiſche Cabinetsordre vom 27. April 1831. Erlaß des evang. Oberkirchenraths vom 27. November 1854 in v. Moſer's allg. Kirchenblatt 1855, S. 1 folg.), (m. ſ. auch d. A. Emeritenanſtalten B. III. S. 777). Dienſtentlaſſung (Dimiſſion) mit Penſionirung iſt eine mildere Form der Amtsentſetzung (Remotion), welche ähnlich wie die Degradation durch bloßes Erkenntniß, oder zugleich als degradatio realis unter gewiſſen Solennitäten vollzogen wird (m. ſ. ein Beiſpiel in Hitzig, Zeitſchrift für die preußiſche Criminalrechtspflege 1830. Heft XXIX. Nro. 15. S. 12 folg.). Auch mannigfache Ordnungsſtrafen ſind hergebracht. Die Wirkung jeder Entfernung vom Amte iſt die Unfähigkeit zu irgend einer Funktion kirchlicher Art, da die evangeliſche Kirche den character indelebilis nicht kennt und der bisherige Geiſtliche wieder in den Laienſtand zurücktritt, ſobald ihm das Amt entzogen iſt.

Die der Disciplin und Beſtrafung der Kirche unterliegenden Vergehen laſſen ſich auf folgende Geſichtspunkte zurückführen: unſittlicher Wandel, Verachtung der Kirche und ihrer Gnadenmittel, Verletzung der Ordnung der Gemeinden, Unwahrheit des Glaubens und der Lehre. Dazu kommen die Amtsvergehen nach ähnlichen Beziehungen, als für die römiſch-katholiſche Kirche oben nachgewieſen iſt. Die älteren Kirchen- und Disciplinarordnungen (m. ſ. z. B. Bedenken wegen der Conſiſtorien von 1538 u. a.), wie die neueren Beſtimmungen über die Kirchenzucht halten auch dieſe Rückſichten feſt (vergl. die Kirchenordnung für Rheinland-Weſtfalen vom 5. März 1835. Abſchn. VIII. §. 118 folg.). Als die preußiſch-rheiniſche und weſtfäliſche Provinzialſynode Schritte that, um die mangelnde Disciplin wieder herzuſtellen, war ihre Thätigkeit nach dieſer Richtung hin gewendet. Das Reſultat ihrer Verhandlun-

gen wurde durch den König dahin bestätigt, „daß solche Personen, die einen lasterhaften und offenbar gottlosen Wandel führen, so wie solche, welche den christlichen Glauben in bestimmten schriftlichen oder mündlichen Erklärungen oder in öffentlichen Handlungen ausdrücklich verwerfen oder verspotten, nachdem alle seelsorgerischen Bemühungen vergeblich gewesen sind, vom Presbyterium durch den Pfarrer vom Abendmahl und von Pathenstellen ausgeschlossen werden sollen, wobei ihnen jedoch der Recurs an die Kreissynode oder deren Moderamen offen bleibt“ (s. Verhandlungen der vierten rheinischen Synode S. 77 folg., Cabinets-Ordre vom 21. Juni 1844, Verhandlungen der vierten westfälischen Synode, Beschluß 205—207, Cabinets-Ordre vom 20. August 1847). Die einzelnen hierunter zu subsumirenden Handlungen können natürlich höchst mannigfaltig sein. So ist z. B. auf Grund des Beschlusses der rheinischen Synode vom 18. und 19. October 1853 vom Consistorium zu Koblenz unterm 15. December 1854 die Disciplin gegen Mitglieder der Gemeinde angeordnet, welche in einer gemischten Ehe leben und den Verpflichtungen gegen die Kirche untreu werden, indem sie förmliche Versprechen abgeben, daß alle ihre Kinder der römischen Kirche angehören sollen u. s. w. Unter den Gesichtspunkt der Verachtung der Gnadenmittel fällt die Versäumniß der gesetzlichen Frist der Taufe, welche nach dem sachsen-altenburgischen Gesetze vom 11. April 1854 mit einer Ordnungsstrafe von 1—10 Thlrn. (im Fall des Unvermögens mit Gefängniß) bestraft wird. Hier geht aber die Disciplin schon in das bürgerliche Strafrecht über. So wie diese sind auch Seelsorge und Kirchenzucht nicht stets gehörig von einander gehalten worden. Sehr richtig erinnert Scheele (die Kirchenzucht S. 25) „die reformirte Kirche ist darin fehlgegangen, daß sie auch solche Dinge durch Kirchenzucht erreichen wollte, die der Seelsorge angehören; die lutherische Kirche dagegen ist darin fehlgegangen, daß sie auch solche Dinge durch Seelsorge ausrichten zu können meinte, die der Kirchenzucht angehören“. Die Kirchenzucht ist Sache des gemeindlichen Lebens in der Kirche und tritt daher nur dann ordnungsmäßig ein, wenn durch offenkundige Vergehen die Gemeinde selbst geärgert ist. Eben deshalb gebührt aber auch der Gemeinde eine Mitwirkung.

Das Verfahren gestaltet sich verschieden nach den Gegenständen, die dasselbe veranlassen, und nach der kirchlichen Verfassung, wie nach dem Verhältnisse zum Staate. Wirkliche Disciplinarsachen der Kirche sollten ihrer alleinigen Cognition unterliegen. Wenn sich die Kirche dabei in den ihr gesteckten Grenzen hält, bedarf sie nicht der Unterstützung des weltlichen Arms. So lange, bis in der Gemeinde ein religiöses Leben erwacht ist, wird derselbe freilich nicht ganz entbehrt werden können. Die Großherzoglich sächsische Verordnung vom 5. Februar 1855 bestimmt, daß Pfarrer die Herbeischaffung von Gemeindegliedern, welche in Angelegenheiten seelsorgerischer Art auf ihre Ladung nicht erscheinen, durch Staatshilfe nicht bewirken können. Nur in gemischten Sachen, wo die Staatsregierung die pfarramtliche Thätigkeit in Anspruch nimmt, leistet dieselbe die erforderliche Hilfe.

Gemeine Verbrechen der Kirchenbeamten gehören vor die weltlichen Gerichte, welche sich mit den geistlichen Obern in Vernehmen zu setzen haben, damit diese die Suspension aussprechen und für die Wahrnehmung des Dienstes Sorge tragen können. Amtsvergehen unterliegen dagegen der Beurtheilung der geistlichen Behörde, in der Regel des Consistoriums, insoweit nicht ausnahmsweise der Staat auch hierbei sich die Cognition vorbehalten hat. In Disciplinarsachen der Gemeindeglieder geht die Berufung von dem Erkenntnisse des Geistlichen an das Consistorium, von dem Urtheil des Presbyteriums an die Kreissynode oder deren Moderamen. Die Berufung vom Consistorium geht in den dazu geeigneten Fällen an das Oberconsistorium, resp. den Oberkirchenrath, das geistliche Ministerium, nach der diesfallsigen Verfassung der einzelnen Landeskirchen. Wenn die Besetzung einer Stelle vom Landesherrn selbst erfolgt ist, pflegt für den Fall der Entlassung seine Genehmigung eingeholt zu werden. So in Preußen, wo das Verfahren nach den Vorschriften der Verordnungen vom 17. December 1805, 12. April 1822, 28. März 1844, 24. August 1849, 29. Juni 1850 geregelt ist. Die Einleitung des

Verfahrens gegen Geiſtliche iſt übrigens öfter davon abhängig gemacht, daß zuvor die Erlaubniß des Cultusminiſters eingeholt werde. So in Preußen (vergl. über die fortdauernde Geltung dieſer Beſtimmung: das Erkenntniß des Appellationsgerichts zu Hamm vom 30. Mai 1853, in Aktenmäßige Darſtellung des ... Strafverfahrens wegen einer Reformationspredigt ... von J. G. Heinrich. Elberfeld 1853. S. 99.). M. ſ. überhaupt die preußiſche Denkſchrift, betr. die Handhabung der Disciplin über die Geiſtlichen, vom 22. Februar 1852, nebſt Circular vom 2. März d. J., in v. Moſer's allg. Kirchenblatt für das evangeliſche Deutſchland 1852, S. 369 folg. Wilmar über die Mittel zur Sicherung einer ausgiebigen Aufſicht über Amtsführung und Lebenswandel der Geiſtlichen, a. a. O. 1853. S. 544 folg. Schwarzburg-Rudolſtadt. Verordnung vom 13. Mai 1853, in Betreff der über die Geiſtlichen der evangeliſch-lutheriſchen Landeskirche zu übenden Disciplin, a. a. O. 1853. S. 599 folg. H. F. Jacobſon.

Gerichtshof, geiſtlicher, ſ. *Audientia episcopalis.*

Gerichtsverfahren, ſ. Gerichtsbarkeit, geiſtliche.

Gerlach, Otto von. Eine kirchliche Perſönlichkeit, deren Bedeutung nach ihren Leiſtungen in der literariſchen Sphäre weniger gewürdigt werden kann, als in der unmittelbar praktiſchen ihrer nächſten Umgebung, weniger nach dem, was von ihr ſelbſt geleiſtet worden, wie groß es auch iſt, als nach den reichen von ihr ausgeſtreuten Keimen, welche in Andern aufgegangen ſind. — Geboren 1801 in Berlin, gehörte er einer der wenigen reformirten Familien von Adel an, welche ſich ſeit dem Uebertritte des brandenburgiſchen Fürſtenhauſes zur reformirten Kirche um daſſelbe geſammelt hatten, einer Familie, deren Mitglieder ſeit einem Jahrhundert ihrem Könige in hohen Aemtern Dienſte geleiſtet hatten. Der jüngſte von vier Brüdern, von denen die zwei übrig gebliebenen noch jetzt dem Staate in den einflußreichſten Stellungen dienen, hatte er, obwohl ſchon von Kindheit an unter religiöſen Familieneinflüſſen aufgewachſen, ſich dennoch, von Haller's Reſtaurationsideen entzündet, anfangs dem juriſtiſchen Studium gewidmet. Nach Vollendung deſſelben im Jahr 1820 nach Berlin zurückgekommen, trat er hier in einen religiöſen Kreis ein, in welchem das chriſtliche Leben in friſcheſter Blüthe ſtand. Es war die ſchöne Zeit der erſten Liebe, welche eine Anzahl junger Männer der edelſten Familien, Militärs und Juriſten vorzüglich, zum Theil aus den Freiheitskriegen zurückgekehrt, zu lebendiger Freundſchaft in Chriſto zuſammenſchloß. Unter den Eindrücken, welche er in dieſem ſchönen Kreiſe erhielt, erſtarkte auch in ihm die frühgepflegte Liebe zum Evangelium und vermochte ihn, nach ernſten Kämpfen, mit Darangabe aller im Staatsdienſte lockenden Ausſichten, das akademiſche Studium noch einmal zu beginnen, um ſich dem Dienſt der Kirche zu widmen. Obwohl in ſich ſelbſt nur den Beruf zum praktiſchen Kirchendienſt fühlend, glaubte er dennoch dem andringenden Rathe von Verwandten und Freunden nachgeben zu müſſen und trat im Jahr 1828 als Privatdocent in Berlin das akademiſche Lehramt an. Wiewohl in dieſer Laufbahn keineswegs von der Theilnahme und dem Beifall der Studirenden verlaſſen, wollte doch ſeinem praktiſchen Bedürfniſſe dieſe Wirkſamkeit nicht genügen. Stets hörte man ihn Proteſt dagegen einlegen, daß der Herr der Kirche ihm dieſe Sphäre der Wirkſamkeit für ſein Reich angewieſen, und als im Jahr 1834 das Paſtorat an einer der von dem verewigten Könige in den Vorſtädten Berlins errichteten kleinen Kirchen, an der Kirche St. Eliſabeth, ihm die Ausſicht zu einer anſpruchsloſen und höchſt mühevollen praktiſchen Wirkſamkeit darbot, bewarb er ſich gerade um dieſe, für das Fleiſch am wenigſten anlockende Stellung bei dem verewigten Monarchen. Sie wurde ihm zu Theil und der König, welcher ſelbſt der Antrittspredigt beiwohnte, ertheilte derſelben das in ſeiner Terminologie ſchon ſehr ſchmeichelhafte Lob: »eine ſehr zweckmäßige Kanzelrede!« Zweckmäßig nun im höchſten Sinne — nämlich den Zweck, Seelen zu gewinnen mit einer Inbrunſt und Hingabe ohne Gleichen verfolgend, entfaltete von nun an Gerlach in dieſer Stellung eine ſo vielſeitige, ſo umfaſſende, ja ſo in der Liebe erfinderiſche Thätigkeit, daß wenige Geiſtliche gefunden werden möchten, deren pfarramtliche Thätigkeit für angehende Seelſorger ein ſo lehrreiches Vorbild, einen ſo beſchämenden Spiegel dar-

böle. Alle ſeelſorgerliche und auf Hebung des Cultus berechnete Beſtrebungen, welche ſeit jener Periode mit ſo viel Erfolg zur Belebung der Kirche hervorgetreten ſind, ſehen wir in der pfarramtlichen Thätigkeit dieſes Mannes bereits wirkſam, die innere Miſſion nach allen ihren Seiten in Familie und Kirche, Hausbeſuch und Hausandachten bei den Gemeindegliedern, Büchervertheilung, ein Frauenverein, eine Beſchäftigungsanſtalt für brodloſe Weber und Frauen, ein Handwerkerverein, ein Schulbeſuchsverein zur gütlichen Einwirkung auf ſäumige Schulpflichtige, Kindergottesdienſte, liturgiſche Gottesdienſte, Privatbeichte, ein Konvikt für Candidaten. Und neben dieſen mannigfattigen Anſprüchen und Sorgen blieb dem Unermüdlichen noch die Zeit übrig, als eines der thätigſten Mitglieder der Berliner Heidenmiſſionsgeſellſchaft und anderer religiöſen Vereine mitzuwirken, den Kreiſen der vornehmen Geſellſchaft ſeine erbauliche Theilnahme durch Geſpräche und Bibelerklärung zu widmen und durch immer neue literariſche Unternehmungen, namentlich auch als fleißiger Mitarbeiter der ev. Kirchenzeitung für die Sache des Evangeliums zu wirken.

Wie in der Periode des herrſchenden Rationalismus für ſo manche Stillen im Lande, denen noch eine Familientradition das Chriſtenthum heilig machte, die Brüdergemeinde, ihre Arbeiter und ihre Erbauungsſchriften, den einzigen geiſtlichen Anhalt gewährt hatte, ſo war ſie es auch geweſen, in deren Literatur das neuerwachte religiöſe Bedürfniß der Berliner Kreiſe vorzugsweiſe ſeine Befriedigung geſucht hatte. Zinzendorf's und Spangenberg's Leben, des Grafen Lynar und des Hrn. v. Brettſchneider geiſtliche Schriften, die Baſeler Sammlungen waren Bücher, die ſich damals in allen Händen fanden. Auch das geiſtliche Leben O. v. Gerlach's hatte anfangs hier vorzüglich ſeine Nahrung geſucht und gefunden. Schon gleich beim Beginn ſeiner theologiſchen Laufbahn war ein anderer Faktor hinzugetreten. Mit der engliſchen Sprache und Literatur von Jugend an vertraut, hatte er auch den praktiſch religiöſen Erzeugniſſen derſelben ſich zugewendet. Ein petriniſch-draſtiſcher Geiſt wie der ſeinige fühlte ſich vor Allem von dem ihm verwandten Wesley'ſchen Geiſte angezogen. Der energiſche Belebungstrieb jenes Miſſionars innerhalb der engliſchen Kirche, dem nichts mehr zuwider war als der todte Formalismus und Schlendrian, war das Karakteriſtiſche der nachmatigen Wirkſamkeit O. v. Gerlachs. Wir glauben in der That keine treffendere Bezeichnung für ſeinen kirchlichen Karakter finden zu können, als wenn wir ihn den Wesley der Berliner Kirche nennen. Die Ueberſetzung einer einzelnen Predigt Wesley's: »Wache auf, der du ſchläfſt, daß dich Chriſtus erleuchte«, dürfte das erſte literariſche Produkt ſeiner theologiſchen Laufbahn ſeyn. Etwas ſpäter war es ein gleich draſtiſcher Karakter aus der Independentenkirche, welcher durch ihn dem deutſchen Publikum vorgeführt wurde, der vortreffliche Rich. Baxter. In zweiten Auflagen mußten gedruckt werden jenes »Blitzbuch für ſchläfrige Geiſtliche« — »der evangeliſche Geiſtliche, Ermahnungen an Prediger, ihr Amt im Geiſt und in der Kraft des Herrn zu führen« und »die ewige Ruhe der Heiligen,« worauf der Buchhändler ſich aufgefordert fühlte »Baxter's ausgewählte geiſtliche Schriften« in 4 B. erſcheinen zu laſſen. Ein anderes Intereſſe trat hinzu, welches Gerlach auf die engliſche Literatur hinrichtete. Im Jahr 1824 war, beſonders auf ſeinen Betrieb, die Berliner Heidenmiſſionsanſtalt gegründet worden, auch das Intereſſe an der Miſſionsſache mußte ihn zur Lektüre der in dieſem Felde ſo reichen engliſchen Literatur hinführen. Mehrere zuſammenfaſſende, auf ſorgfältigen, auch ethnographiſchen Studien beruhende Miſſionsberichte ſind von ihm erſchienen, die zu dem Gediegenſten in dieſem Gebiete gehören. Seitdem erhielt er ſich mit den Begebenheiten der britiſchen Kirche ſtets auf dem Laufenden. Zahlreiche höchſt anregende Berichte über engliſche kirchliche Ereigniſſe wurden von ihm der evang. Kirchenzeitung geliefert. Nicht aber bloß die praktiſch kirchliche Thätigkeit in der angedeuteten Richtung, überhaupt nicht die Schranken irgend einer der Sonderkirchen konnten dieſen reichen, dieſen hiſtoriſchen und durch den Geiſt des Evangeliums frei gemachten Geiſt beſchränken. Einen hiſtoriſchen Geiſt nennen wir ihn. Die Liebe zum Studium der Geſchichte war ihm vom Vater her eingepflanzt, deſſen Bibliothek die großen Geſchichtſchreiber aller Na-

tionen in ſich vereinigt hatte. Auch auf dem theologiſchen Gebiete hatte O. v. Gerlach ſich vorzugsweiſe hiſtoriſchen Studien, namentlich der Väter, der Reformations- und der engliſchen Kirchengeſchichte zugewandt. So wandte ſich nun auch ſein liebendes Intereſſe jeder Abtheilung und jeder Erſcheinung der Kirche ſich zu, in welcher ſich nur der Lebenspuls ſpüren ließ. Von den Zierden des Janſenismus wie von denen des engliſchen und nordamerikaniſchen Puritanismus, der Quäker und der anglikaniſchen Kirche konnte man ihn mit gleicher Begeiſterung und Liebe ſprechen hören. Andererſeits war es aber auch derſelbe konkret-hiſtoriſche Sinn, der dieſe weitherzige Katholizität zu einer gegen die Unterſchiede gleichgültigen Nivellirung nicht werden laſſen konnte. Ging auch ſein Wesley'ſcher Erweckungstrieb zunächſt nur auf Belebung hin, ſo waren ihm doch die Typen und Formen, in denen dieſes Leben ſich entfaltete, nichts weniger als gleichgültig. Schon von ſeinen juriſtiſchen Studien her war Kirchenverfaſſung für ihn ein Gegenſtand des höchſten Intereſſes, dem er die ſorgfältigſten Studien zugewandt. Ein gründlicher Aufſatz in Tholuck's liter. Anzeiger 1832, »die Bearbeitungen des Kirchenrechts in der evang. Kirche mit beſonderer Rückſicht auf K. F. Eichhorn's Grundſätze des Kirchenrechts« und die Schrift: »Kirchenrechtliche Unterſuchung der Frage: welches iſt die Lehre und das Recht der evang. Kirche in Bezug auf Eheſcheidungen. Erl. 1839.« geben davon Zeugniß.

So gehört auch die biſchöfliche Verfaſſung der anglikaniſchen Kirche zu den Vorzügen, welche ihm dieſelbe werth machten; wie ſehr indeß ſein Intereſſe auch der Verfaſſung der Kirche ſich zuwandte, immer hörte man ihn predigen: »wie man den Bau einer Stadt nicht mit den Zuchthäuſern anfängt, ſo ſind noch ganz andere Dinge zu Herzen zu nehmen, ehe man an Kirchenverfaſſung und Disciplin denkt.« Vermehrung der Heilsmittel und Kanäle, wodurch man erſt die Kirche in die Leute bringt, das war die große Frage ſeines Lebens. So hatten nun auch in hohem Maße ſeinen raſtlos für die Erweiterung kirchlicher Einwirkung thätigen Geiſt die Anſtalten für aggreſſive Seelſorge und vermehrte Kirchenbauten angezogen, deren die engliſche und ſchottiſche Kirche ſich erfreut, und mehrfach hatte er bereits den Leſern der evang. Kirchenzeitung anregende Berichte hierüber erſtattet. Kein Wunder, daß daher bei Ausſendung mehrerer preußiſchen Geiſtlichen und eines Oberbauraths nach England durch den gegenwärtigen König der Blick deſſelben vor Allen auf Gerlach fiel. Es wurde dieſe Reiſe vom Jahr 1842 eine Hauptepoche in Gerlach's Leben. Wenn ſchon vorher ſein in der Liebe erfindungsreicher Geiſt neue Kanäle gegraben und neue Wege eingeſchlagen hatte, um den Einflüſſen der Kirche zu den Herzen der Gemeinde Bahn zu brechen, ſo kam er nach perſönlicher Anſchauung des ſo vielgeſtaltigen kirchlichen Lebens jenes Landes in noch viel höherem Grade mit neuen fruchtbaren Ideen und praktiſchen Anſchlägen von dieſer Reiſe zurück. Es erſchien von ihm der »amtliche Bericht über die Entſtehung und Einrichtung vieler neuer Kirch- und Pfarrſyſteme in England mit Rückſicht auf unſre kirchlichen Zuſtände,« »der amtliche Bericht über den Zuſtand der anglikaniſchen Kirche in ihren verſchiedenen Gliederungen im Jahre 1842« und die überaus praktiſche und leſenswerthe Schrift, welche bereits manchen ſeitdem aufgegangenen befruchtenden Keim enthält: »die kirchliche Armenpflege. Nach dem Engliſchen des Dr. Chalmers. 1847.«

Nur unter den heftigſten Anfeindungen eines geiſtlichen Büreaukratismus, welcher jede Abweichung von dem kirchlichen Schlendrian als Auflehnung gegen die kirchliche Ordnung betrachtete, hatte Gerlach während der Regierung des hochſeligen Königes ſein Amt in der Eliſabethkirche verwalten können. Für jede neue von der gewohnten Bahn abweichende Einrichtung in ſeiner Gemeinde hatte die Genehmigung der kirchlichen Behörden in andauernden Kämpfen erſtritten werden müſſen; einen der Hauptanſtöße aber gab ſeine Weigerung der Trauung unrechtmäßig Geſchiedener. Nach dem Vorgange von J. Müller in dem Aufſatze der evang. Kirchenz. 1829. war Gerlach der erſte, welcher in dieſer Sache durch That und Schrift Zeugniß ablegte. Das letztere freilich hatte ſeine Schwierigkeiten. Nur in einer Recenſion des diſſentirenden Bonner Gutachtens über dieſen Gegenſtand hatte Gerlach, evang. Kirchenz. 1836. Nro. 97. einen Ausdruck geben können. Die oben er-

wähnte »kirchenrechtliche Unterſuchung« mußte noch 1839 außer Landes gedruckt werden. — Die Anerkennung, welche ſeinen Verdienſten bis dahin verſagt worden, wurde unter der Regierung des gegenwärtigen Monarchen ihm deſto reichlicher zu Theil; er wurde zum Conſiſtorialrath ernannt und im Jahr 1847 von ſeiner ſo unanſehnlichen Pfarrſtelle zum Hof- und Domprediger berufen. Nicht nach innerer Neigung, ſondern lediglich in der Unterordnung unter den göttlichen Willen und auf das dringende Zureden der Freunde folgte er dem Rufe zu dieſem höheren, ſo wichtigen Wirkungskreiſe. Das religiöſe Bedürfniß war unter den höheren Klaſſen der Geſellſchaft Berlins weithin erwacht, an der ſeelſorgerlichen Pflege aber von Männern des Vertrauens fehlte es: ſo bot ſich durch perſönlichen Umgang, durch welchen der Verewigte eine Einwirkung zu üben nach ſeiner ganzen Perſönlichkeit in ſo vorzüglichem Maße geeignet war, wie auch durch den Confirmandenunterricht die Ausſicht auf eine höchſt fruchtbringende Thätigkeit dar. Dennoch blieb in dem Hofprediger fort und fort die Sehnſucht nach jener Wirkſamkeit unter den Geringen zurück, die er unter ſo vielen Opfern und Mühen ausgeübt und namentlich ließ er ſich auch ſpäter noch die Leitung des von ihm errichteten Candidatenkonvikts angelegen ſeyn.

Einen größern Umfang erhielt nun durch die neue Stellung ſein Einfluß auf ſeinen Monarchen wie auf andere hochgeſtellte Perſönlichkeiten — durch ſeine Stellung im Conſiſtorium auf die kirchlichen Angelegenheiten der Provinz. Auch die Thüre zum akademiſchen Lehramte wurde ihm auf's Neue eröffnet durch Ernennung zum Prof. honorarius. Seine Predigten fuhren fort, eine heilsbedürftige theilnehmende Zuhörerſchaft um ihn zu verſammeln, wiewohl auf dem homiletiſchen Gebiete ſeine Stärke nicht lag, da ſeine Predigten zu viel von dem lehrhaften Karakter und einer gewiſſen geſetzlichen Schärfe an ſich trugen. Deſto mehr erwies ſich für die Seelenpflege des Einzelnen ſeine Begabung in unvergleichlicher Weiſe. — Doch es war beſchloſſen, daß dieſe Perſönlichkeit, welche in der gegenwärtigen kirchlichen Kriſe Preußens menſchlichem Anſehen nach mehr als jede andere eine ſegensreiche verſöhnende Stellung einzunehmen befähigt geweſen wäre, der Kirche und ihrem ausgedehnten Wirkungskreiſe im blühendſten Mannesalter entriſſen werden ſollte. Leidend war er von einer Erholungsreiſe nach Schleſien im Jahr 1849 zurückgekommen, dem ärztlichen Rathe entgegen konnte er es nicht unterlaſſen, ſeine geliebte Kanzel wieder zu beſteigen. Todtkrank kehrte er nach Hauſe zurück, drei Tage ſpäter, am 24. Oktober, wurde er im 49. Jahre abgerufen.

Außerhalb Berlins iſt Gerlach's Name am meiſten bekannt worden durch ſeine »vollſtändige Auswahl der Hauptſchriften Luther's mit hiſtoriſchen Anmerkungen, Einleitungen und Regiſtern.« 2. A. 24 Bändchen. 1848. und durch ſeine »h. Schrift nach Luther's Ueberſ. mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen.« Neue A. 6 B. 1847—53. Das letztere Werk, der 4. Bd. des A. T. von Dr. Schmieder in Wittenberg bearbeitet, iſt eine für einen gebildeten Leſerkreis berechnete Schriftauslegung, auf den ſorgfältigſten gelehrten Studien ruhend. Einen ausgedehnten dankbaren Leſerkreis hat ſich dieſe Auslegung erworben, obwohl ſich allerdings nicht ſagen läßt, daß dem Laienbedürfniß damit vollkommen genügt ſey. In ſeiner liebenswürdigen Beſcheidenheit äußert der Verfaſſer in einer der Vorreden, daß er von den ſeinem Werke gemachten Vorwürfen keinen ſo gerecht finde, als den der Trockenheit, und allerdings wäre dem von Seiten des Gehaltes ſo gediegenen Werke, nach der Seite der Form eine lebendigere Bewegung der gegebenen Auslegung zum Leſer hin und eine größere Volksmäßigkeit im Ausdruck zu wünſchen.

Quellen: Evang. Kirchenzeitung 1849, Nro. 101. Schmieder in der Fortſ. des Bibelwerks 4. Bd. 1. Abth. Seegemund, Vorrede zu den Predigten von O. v. Gerlach. 1850.

Tholuck.

Germain St. en Laye. Hier wurde am 8. Auguſt 1570 der dritte Religionsfriede mit den Hugenotten abgeſchloſſen. Zwar war die blutige Schlacht bei Moncontour (3. Okt. 1569) für die Hugenotten unglücklich ausgefallen, gleichwohl drängten die nicht mehr zu verkennende, eigene Noth der Kriegspartei, der wachſende Einfluß des

Tiers-parti und vor Allem die perſönliche Stimmung des Königs zum Frieden. Vergeblich mahnte der päbſtliche Nuntius ab, vergeblich erbot ſich Philipp II., um zur Fortſetzung des Krieges zu reizen, jetzt wieder 3000 Reiter und 6000 Fußgänger zu ſtellen: der König, ſeinen Bruder beneidend und beargwöhnend und ſeinen Vergnügungen ungeſtörter leben zu können wünſchend, gab den dringenden Mahnungen der Eliſabeth von England nach; der Friede wurde geſchloſſen, und der Marſchall von Montmorency hat das Verdienſt, der vorzüglichſte Vermittler deſſelben geweſen zu ſeyn. Das »ewige und unwiderrufliche« Edikt von St. Germain enthält folgende weſentliche Beſtimmungen: »Es tritt eine allgemeine Amneſtie ein. Die Reformirten genießen vollkommene Gewiſſensfreiheit. Der Adel hat in allen Beſitzungen, wo ihm die hohe Gerichtsbarkeit zuſteht, das Recht, in ſeinen Schlöſſern mit ſeinen Familien und Unterthanen und mit Jedem, der Theil nehmen will, den reformirten Gottesdienſt zu feiern; in Schlöſſern anderer Art hat er dieſes Recht nur für die Familie und etwa zehn Freunde. In jedem Gouvernement werden zwei Orte für den Gottesdienſt der reformirten Gemeinden angewieſen. Außerdem bleibt der Gottesdienſt in allen Städten, wo er am 1. Auguſt ausgeübt worden iſt, auch ferner beſtehen. Derſelbe iſt aber nicht erlaubt am Hoflager und bis auf zwei Stunden von demſelben, ſowie auch nicht in der Prévôté von Paris und zehn Stunden im Umkreis dieſer Stadt. Die Hugenotten ſind nicht verantwortlich für alle von ihnen geſchehenen Gelderhebungen, Beſchlagnahmen, Verwendungen, Veräußerungen und Kriegshandlungen jeder Art. Sie enthalten ſich aber hinfort aller Aſſociationen innerhalb und außerhalb des Reiches, der Gelderhebungen ohne königliche Erlaubniß, der Einſchreibung von Mannſchaften und aller nichtgottesdienſtlichen und bewaffneten Verſammlungen. Sie ſind fähig alle Würden und öffentlichen Aemter zu bekleiden. Sie ſollen nicht höher als die Katholiken mit Abgaben belaſtet werden, und tragen, weil ihnen ohnehin eigene Ausgaben obliegen, zu den Communalausſchlägen für die Deckung der in den letzten Jahren erwachſenen Koſten nicht bei. Sie treten wieder ein in Güter, Rechte, Ehren und Aemter, mit Ausnahme der während des Kriegs durch Andere bereits erſetzten, höheren Verwaltungsbeamten, welchen dafür Entſchädigung gereicht wird. Alle ſeit dem Tode Heinrichs II. geſchehenen Verurtheilungen ſind kraftlos und aufgehoben. Die Hugenotten erhalten die vier Städte La Rochelle, Montauban, Cognac und La Charité als Sicherheitsplätze, in welche diejenigen, welche Bedenken tragen, ſchon jetzt ihre Heimath aufzuſuchen, ſich einſtweilen zurückziehen können; ſie ſchwören aber, dieſe Städte nach Ablauf zweier Jahre in die Hände des Königs zurückzugeben.« Mit Unrecht hat man häufig geltend machen wollen, dieſer Friede ſey nur ein falſches, mit den katholiſchen Mächten abgekartetes Spiel und das argliſtige Mittel geweſen, den Vernichtungsſchlag deſto ſicherer gegen ſie auszuführen. Daß Viele der Evangeliſchen ſelbſt dem Frieden nicht trauten, welchen der Volkswitz mit Anſpielung auf die beiden königlichen Unterhändler „la paix mal assise et boiteuse“ nannte, war freilich nicht zu verargen, wenn ſie des eingewurzelten Haſſes, des Blutdurſtes und der Wortbrüchigkeit des Königs und der Königin, ſowie des nicht zurückgenommenen Grundſatzes gedachten, daß man Ketzern kein Wort zu halten brauche. Dem Frieden folgte zwei Jahre ſpäter (24. Aug. 1572) die Bluthochzeit! — Vgl. Soldan, Geſch. des Proteſtantismus in Frankreich II, S. 395 ff. Raumer, Geſch. Europa's, Bd. II. *Capefigue*, la réforme et la ligue (Paris 1843) p. 308—313. Dr. Preſſel.

Germanus, St., von Auxerre iſt eine von den großen, glänzenden Geſtalten, welche noch gehoben werden durch die Schatten des fallenden Römerreichs und durch den Wunderglauben, welchen die Noth der Völkerwanderung ſteigerte. Er wurde um 380 zu Auxerre im römiſchen Gallien von vornehmer Familie geboren, ſtudirte das Recht und die Rhetorik, und ſtieg in ſeiner Heimath bald zur Würde eines Kriegsoberſten. Mit ſeinem Biſchof Amator zerfiel er über die halbheidniſche Art, ſich ſeiner Jagdverfolge zu rühmen. Nachdem aber dieſer die Einwilligung des Statthalters erlangt hatte, überraſchte er den Obriſten in der Kirche, indem er ihm die Tonſur gab und ihn — obgleich

verheirathet — zu seinem Nachfolger vorausbestimmte; dazu wurde er auch von Geistlichkeit und Volk gewählt und 7. Juli 418 geweiht. Seine Pracht verwandelte sich jetzt in die strengste Asceſe; er speiste nur kärglich selbstbereitetes Gerstenbrod, nahm stets zuerst etwas Asche, womit er auch die Bretter seines Lagers bestreute, und bezeugte großen Eifer für die Sittenzucht. Als von der orthodoxen Kirche Englands die gallische Kirche gegen die Pelagianer um Hülfe gerufen wurde, begab er sich dahin, überwand diese durch Predigten, Disputationen und Wunder, errichtete Seminarien der guten Lehre und sorgte für die Verbannung einiger halsstarrigen, pelagianischen Kleriker. Durch Kriegskunst und das Halleluja seiner brittischen Krieger schlug er einen Einfall der Pikten und Skoten zurück. — Hatte er schon früher sich mit Erfolg gegen den Steuerdruck verwendet, so gingen ihn bei seiner Heimkehr die aufständischen Armoriker um Rettung an, gegen welche Aëtius barbarische, heidnische Völker aufgerufen hatte. Germanus fiel deren Fürsten in die Zügel und erlangte so einen Aufschub, während welches er zum jungen Kaiser Valentinian nach Ravenna zog, um Verzeihung und Frieden zu stiften. Zwar verhinderte dies ein neuer Aufstand der Armoriker, aber der Kaiser, seine Mutter, das Volk verehrten ihn als Heiligen. Er nahm Placidia's silberne Gefäße mit Leckerbissen für die Armen an, und sandte ihr dafür ein Gerstenbrod auf hölzernem Teller, das sie in Gold fassen ließ. Nachdem er in Ravenna auch einen Todten erweckt, starb er daselbst 31. Juli 448. Sein Reliquienglauben wurde seinem nach Auxerre heimgeführten Leichname reichlich bezeugt. Die Kirche feiert sein Andenken 26. Juli. Bekannt ist die uralte Kirche St. Germain l'Auxerrois in Paris, dem Louvre gegenüber, von deren Thurm aus das Zeichen der Bartholomäusnacht gegeben, und welche 1831 durch den Pöbel profanirt wurde. Renchlin.

Germanus St. von Paris ist um 496 bei Autun in Hochburgund geboren und wurde zuerst daselbst Abt, dann Bischof von Paris, wo er sein streng ascetisches Leben und seine Gastfreiheit gegen die Armen fortführte; besonders wichtig war es ihm, Kriegsgefangene aller Nationen aus der Sklaverei loszukaufen; er sammelte dafür, wo er zu Tisch geladen wurde und bei seinem eigenen Gesinde. Besonders wird auch seine Prophetengabe gerühmt. König Childebert Chlodwigs Sohn vertraute ihm seine Schätze zu Zwecken der Mildthätigkeit an; beide führten bei Hofe und im Lande strengere Sittenzucht ein und mit Hilfe eines 557 zu Paris gehaltenen Concils wurden viele Reste des Heidenthums ausgerottet. Dem hl. Kreuz und den aus Spanien eroberten Reliquien des St. Vincentius zu Ehren baute Childebert bei Paris die „goldne Kirche.“ Kurz nachdem Germanus diesen König wunderbar von einer schweren Krankheit geheilt hatte, starb dieser. Durch ein gleiches Wunder errang er sich die Verehrung seines Nachfolgers Chlotar. Als nach dessen Tod Charibert, der fränkische Theilkönig in Paris, seine Frau verstieß und sich bei deren Lebzeiten wiederholt heirathete, schloß Germanus ihn und seine Genossen endlich von der Kirchen-Gemeinschaft aus; da nun jener bald darauf 570 starb und drei Merwinger Paris gemeinschaftlich besitzen sollten, hatte Germanus einen um so härteren Stand, als zwei der Brüder durch ihre Weiber Brunhilde und Fredegunde verfeindet wurden. Umsonst verkündigte er ihnen die Gerichte Gottes; Siegbert wurde, im Felde gegen seinen Bruder liegend, durch Meuchelmörder, welche seines Bruders Weib ausschickte, ermordet. Germanus starb im folgenden Jahre 576 den 28. Mai, daher seinem kirchlichen Gedenktag. Er wurde in jener goldenen St. Vincents-Kirche begraben, welche zwar 861 und 881 von den Normannen verbrannt wurde, aber 1163 wieder geweiht, nach ihm unter dem Namen St. Germain des Près berühmt wurde. Die von ihm eingeführten Mönche hatten die einfache morgenländische, dann die aufkommende Regel Benedikts. Der General der gelehrten Congregation von St. Maurus hatte hier seinen Sitz. Bis in's 17. Jahrhundert übte das Kloster auch die weltliche Gerichtsbarkeit über den nach ihm genannten Stadttheil von Paris, St. Germain, seit der Restauration Sitz der Legitimisten. In der sehr alterthümlichen Kirche St. Germain des Près feiert die Polnische Emigration ihre Gedächtnißtage. Renchlin.

Gernler, Lukas, hauptſächlich bekannt durch ſeine Theilnahme an der Abfaſſung und Geltendmachung der Helvetiſchen Conſensformel (ſ. d. Art.), geboren zu Baſel 1625; ſein Vater war Hauptpfarrer zu St. Peter. Nachdem er bereits im 20. Jahre ſeine theologiſchen Studien vollendet und Candidat geworden, machte er, nach der guten Gewohnheit jener Zeit, Reiſen, um andere Kirchen und die hervorragenden Männer derſelben aus eigener Anſchauung und durch perſönliche Bekanntſchaft kennen zu lernen. Er beſuchte Genf und verweilte daſelbſt einige Zeit, darauf begab er ſich nach Paris, Holland, Deutſchland; er knüpfte allenthalben Verbindungen mit den bedeutenden Theologen an, und blieb mit ihnen in Verkehr, wovon ſeine im Basler Kirchenarchiv aufbewahrte Correſpondenz deutliche Zeugniſſe gibt. Nach Baſel zurückgekehrt, wurde er 1649 Gemeinhelfer (diaconus communis, Helfer für alle Kirchen der Stadt), darauf Oberſthelfer archidiaconus, d. h. zweiter Pfarrer am Münſter 1653, ſchon 1656 Antistes und erſter Pfarrer am Münſter; in demſelben Jahre erhielt er die theologiſche Doktorwürde ſowie die Profeſſur der loci communes und der controversiae theologicae, welche er 1665 mit der Profeſſur des A. T. vertauſchte. Wie ſehr ihn ſchon damals das Dogma beſchäftigte, an deſſen Vertheidigung ſein Andenken ſich knüpft, geht hervor aus dem Thema ſeiner Rede bei der Ernennung zum Dr. theol.: an et quatenus electi de sua electione et salute hoc in seculo possint ac debeant esse persuasi. Schon deßwegen konnte er auch keinen Sinn haben für die Unionsverſuche des Duräus (ſ. d. Art.), der hauptſächlich auf Antrieb Gernler's, bei ſeinem erneuten Beſuche in der Schweiz 1662, und insbeſondere in Baſel 1666 abgewieſen wurde. Wie ſchroff Gernler ſeinen dogmatiſchen Standpunkt behauptete, das bekundet der Syllabus controversiarum, von Gernler, Buxtorf, dem Gegner des Capellus (ſ. d. Art. Buxtorf Bd. II. S. 481) und Rud. Wettſtein gemeinſchaftlich verfaßt, welcher syllabus in 588 Theſen den ſtreng reformirten Lehrbegriff mit Beiziehung ſubtiler Definitionen und Diſtinktionen formulirte, und zunächſt bei den wöchentlichen Diſputationen der Studierenden gebraucht werden ſollte; dieſer syllabus erlangte freilich bald ein gewiſſes Anſehen, ſo daß Manche nur diejenigen als rechte Orthodoxen gelten ließen, die ſich dazu bekannten; aber ſelbſtverſtändlich erhielt er nie ſymboliſches Anſehen. Er war übrigens nur das Vorſpiel zu der berüchtigten helv. Conſensformel. Als Theologe ſchrieb Gernler noch disputationes in confessionem helveticam und verſchiedene andere Diſſertationen. Dieſer mit dem Harniſch ſcholaſtiſcher Orthodoxie angethane Mann hatte ein Herz für die Bedürfniſſe der Kirche und praktiſchen Sinn. Er war es, der die Gründung des Waiſenhauſes durch ſeine Verwendung bei der Obrigkeit herbeiführte, der für paſſende Erweiterung des Gottesdienſtes ſorgte, der das Gymnaſium mit einer neuen Klaſſe verſah u. a. dgl. Er ſtarb 1675. Vgl. über ihn die Athenae Rauricae (von Prof. Herzog). Baſel 1778. S. 48—50. Hagenbach, Geſchichte der Baslerconfeſſion. Baſel 1827. S. 167 ff. Herzog.

Geroch, ſ. Gerhoch.

Gerrener, (*Γερρηνοί*) werden 2 Makk. 13, 24., als in einer Ptolemais entgegengeſetzten Lage aufgeführt, und doch ſo in Beziehung dazu geſetzt, daß man ſich wohl darunter auch keine zu entfernte Bevölkerung denken darf. Hiezu paßt die Lage von *Γέρρα* in Arabia fetix am perſiſchen Meerbuſen, obwohl ihre Einwohner, die *Γερραῖοι* (Ptol. 6, 7. 16. Strabo 16, 766. Agatharch. bei Phot. cod. 250. Plin. 6, 32. 31, 39.), ſtarken Zwiſchenhandel trieben (Diod. Sic. 3, 42. Strabo 16. 766. ſagt, die Stadt ſey von babyloniſchen Flüchtlingen — גֵּרִים = Fremdling, Flüchtling — erbaut worden), ebenſo die von einem *Γέρρα*, das Ptol. (5, 15. 26.) in Batanäa nachweiſt, doch lange nicht ſo gut, wie die Lage des von Grotius und Winer dafür erkannten *τὰ Γέρρα* (Strabo 16. 760.) zwiſchen Peluſium und Rhinocolura, wie denn auch ein *Γέρρον ὄρος* daſelbſt von Ptol. (4, 5. 11.) angeführt wird. Pf. Preſſel.

Gerſon. Joh. Charlier, genannt Gerſon nach ſeinem Geburtsorte, einem Weiler in der Diöceſe von Rheims (Departement der Ardennen), wurde geboren den 14. Dezember 1363. Seine Eltern waren Arnulph Charlier und Eliſabeth de la Chardenière,

wahrſcheinlich begüterte Ackersleute. Von ihren zwölf Kindern, die durch die fromme Mutter (Gerſon nennt ſie eine zweite Monika) eine, ſelbſt durch kleine Täuſchungen auf das religiöſe Gefühl einwirkende Erziehung erhielten, traten vier Schweſtern und drei Brüder in geiſtliche Orden; der älteſte Sohn ſollte Prieſter werden. 1377 wurde dieſer nach Paris geſchickt, wo er das berühmte Collegium von Navarra bezog. Nachdem er 1381 Licentiat der Künſte geworden, begann er das Jahr darauf das Studium der Theologie, das er unter Peter d'Ailly und Gilles Deschamps (Aegidius Campensis) während zehn Jahren betrieb. Bereits 1378 war das Schisma ausgebrochen; die allgemeine Aufregung ergriff auch den jungen Kleriker. Schon in ſeinem neunzehnten Jahr, kaum in die Theologie eingetreten, ſoll er eine Rede gehalten haben über die geiſtliche Gerichtsbarkeit, um zu beweiſen, daß derjenige, der dieſe auszuüben hat, zur Niederlegung ſeines Amts genöthigt werden ſoll, ſobald er es zum Schaden ſeiner Untergebenen verwaltet. (De jurisdictione spirituali; 1382? B. II. Th. II. S. 261; Ausg. von Dupin). 1383 und 1384 war Gerſon Procurator der galliſchen Nation auf der Univerſität. Kenntniſſe und Talent hatten ihm ſchon ſo viel Anſehen erworben, daß er 1387, obgleich erſt Baccalaureus der Theologie, der Geſandtſchaft beigegeben wurde, welche die Univerſität nach Avignon ſchickte, um von Clemens VII. ein Urtheil gegen Johann von Montſon zu erwirken, der, weil er die unbefleckte Empfängniß verworfen, von den Pariſer Doktoren verdammt worden war und an den Pabſt appellirt hatte. Was Gerſon am päbſtlichen Hofe ſah, verſtärkte den tiefen Eindruck, den ſchon längſt die Verwirrung der Kirche und überhaupt das in Frankreich herrſchende Elend auf ihn gemacht; er ſprach ſich klagend darüber aus in ſeinen nach ſeiner Rückkehr nach Paris vor der Univerſität gehaltenen Reden. 1392 wurde er Doktor der Theologie und, da d'Ailly ſeine Entlaſſung genommen, Kanzler der Pariſer Univerſität und Kirche. Bald darauf erhielt er, durch die Gunſt des Herzogs von Burgund, das Dekanat von Brügge in Flandern.

Seine hohe Stellung in Paris benutzte Gerſon gleich anfangs, um die Sitten und die Studien zu reformiren, ſo viel es damals thunlich war. Unter D'Ailly's Einfluß war er der Scholaſtik abgeneigt und zur Myſtik, wie die Viktoriner ſie gelehrt hatten, hingeführt worden. Schon in einer als Baccalaureus gehaltenen Rede (1388, Bd. III. S. 1029), hatte er von der Nothwendigkeit geſprochen, das ſubtile und unhaltbare Spinnengewebe der ſcholaſtiſchen Weisheit wegzuſchaffen, da die Wiſſenſchaft ſtarker Gründe und klarer Wahrheit bedürfe. Zwölf Jahre ſpäter, nachdem er den Nothſtand der Kirche genauer kennen gelernt, richtete er an d'Ailly ein Sendſchreiben de reformatione theologiae (1. April 1400, Bd. I. Th. I. S. 120), nicht nur um den Verfall der Geiſtlichkeit zu beklagen, ſondern auch um Vorſchläge zu machen über die Verbeſſerung des theologiſchen Studiums: es werde nicht anders in der Kirche, ſo lange in den Schulen nur unnütze Fragen ſtatt der Bibel und der Kirchenväter behandelt werden, und ſo lange keine ſtrengere Aufſicht geübt werde über die Studirenden, die großentheils durch das Leſen der damaligen ebenſo unmoraliſchen als unpoetiſchen Romane ihre Sitten verdarben (ſ. auch ſeinen Tractatus contra romantium de rosa, Mai 1402, Bd. III. S. 297). An die Schüler des Collegiums von Navarra ſandte er um dieſelbe Zeit zwei Epiſteln über die beſte Art Theologie zu ſtudiren, über die Wahl der Schriftſteller, denen man folgen ſolle, über die Nutzloſigkeit des ſcholaſtiſchen Diſputirens (Bd. I. Th. I. S. 106). Im Jahr 1402 hielt er mehrere Vorleſungen gegen die vana curiositas in negotio fidei (ebendaſ., S. 86), die, eine Frucht des Hochmuths, die wahre Buße und die wahre Liebe hindere, ſich mit eitlen, ſpitzfindigen Problemen beſchäftige, neue Ausdrücke erfinde, um die Geheimniſſe Gottes aufzuklären, und Dialektik und Ontologie mit der reinen Theologie vermiſche. Gerſon gehörte zwar auch noch dem Mittelalter an, er iſt reich an Diſtinktionen und ſonderbaren, zumal caſuiſtiſchen Fragen, er vermochte es nicht, ſich von dem Hergebrachten völlig loszureißen, er ſuchte aber mit Ernſt, und nicht immer ohne Erfolg, es zu verbeſſern. Obgleich dem Nominalismus den Vorzug gebend, und Johann Huß nicht bloß weil er Ketzer, ſondern auch weil er Realiſt war, verdammend, ſcheint er doch nicht

immer verkannt zu haben, daß auch im Realismus ein Grund von Wahrheit ſich finde. Statt der unfruchtbaren Streitigkeiten zwiſchen den abſoluten Anhängern des einen und des andern Syſtems, wollte er, man ſolle eine Philoſophie lehren, die ſich nicht mit bloßen Worten begnüge, ſondern ſich dieſer nur bediene, inſofern ſie die nothwendigen Formen der allgemeinen Begriffe ſind; er gehörte eher zu denen, welche die Universalia in re behaupteten, als zu denen, welche ſie post rem ſetzten. In mehrern über dieſe Gegenſtände geſchriebenen kleinen Traktaten ſucht er zu vermitteln zwiſchen den Terminiſten oder den Logikern, wie er die Nominaliſten nennt, und den Formaliſten oder Metaphyſikern, den Realiſten. Aber mehr noch als durch dieſe Vermittelung in der Logik und der Ontologie, ſuchte Gerſon die Theologie zu reformiren, indem er an die Stelle der trockenen Schulgelehrſamkeit den Myſticismus zu ſetzen ſtrebte. Dem frühen Zuge ſeines Herzens folgend, hatte er ſich ganz dieſer Theologie ergeben; nur war ſie bei ihm weſentlich verſchieden von der der deutſchen Meiſter des vierzehnten Jahrhunderts. Er ſuchte ſich weder durch kühnes Aufſteigen der Intelligenz mit dem abſoluten Geiſte zu identifiziren, noch ſchwelgte er in ſchwärmeriſchen Gefühlen oder phantaſtiſchen Bildern. Auch in ſeiner Myſtik behielt er den vermittelnden Standpunkt bei, den ich ſo eben bezeichnet. An Hugo und Richard von St. Viktor, theilweiſe auch an Bonaventura ſich anſchließend, lehrte er ein Syſtem, das die Grenze zwiſchen dem ungeſchaffenen und dem geſchaffenen Geiſte feſthielt und die dem letztern verliehenen Kräfte nicht zu überſteigen wagte. Er richtete den Verſtand auf die innern Zuſtände und Erfahrungen, um mittelſt ſeiner Regeln dieſelben zu einer wiſſenſchaftlichen Theorie zu geſtalten, durch ein Verfahren, das, wie er ſich ausdrückte, dem bei der Naturbeobachtung befolgten ähnlich ſeyn muß. Eine Unterſuchung der Seelenkräfte geht daher dem eigentlichen myſtiſchen Syſteme voran, ſo daß dieſes nicht mit Unrecht ein pſychologiſches genannt worden iſt, im Gegenſatze zu der deutſchen Myſtik, welche die Nothwendigkeit dieſer Unterſuchung nie ſcheint anerkannt zu haben. Freilich mußte Gerſon's Vorhaben, aus dem Myſticismus eine Art Wiſſenſchaft der innern Erfahrung zu machen, an der Unmöglichkeit ſcheitern, die regelloſen Erſcheinungen des contemplativen Lebens in logiſche Kategorieen zu faſſen; trotz ſeiner oft wiederholten Erklärungen gegen die ſcholaſtiſche Terminologie macht er einen häufigen Gebrauch derſelben und gibt überhaupt ſeiner Myſtik eine Geſtalt, die der Unmittelbarkeit der myſtiſchen Zuſtände wenig angemeſſen iſt. Ihm zufolge ſollte aber eben die Scholaſtik die Form der Myſtik ſeyn; ſein ganzes Beſtreben ging darauf aus, wie er ſagte, „concordare theologiam mysticam cum nostra scolastica.“ Sein Syſtem nun, das er in einem längern Werke durchgeführt hat, beſteht aus zwei Theilen; der erſte, de mystica theologia speculativa betitelt, handelt nicht, wie man es vielleicht erwartete, von Spekulation im höhern Sinn, ſondern großentheils von Pſychologie, von den Fähigkeiten des Geiſtes in ihrem Verhältniſſe mit den myſtiſchen Zuſtänden; in dem zweiten Theil, de mystica theologia practica, werden die Mittel angegeben, um zur Contemplation ſich zu erheben. An die Spitze ſeiner pſychologiſchen Unterſuchungen ſtellt Gerſon den richtigen, damals nominaliſtiſchen Satz, die Fähigkeiten der Seele ſeyen nur verſchiedene Benennungen einer und derſelben Subſtanz; ſie ſeyen verſchieden, non re sed nomine, d. h. es ſind Thätigkeiten, Aeuſſerungen des nämlichen Subjekts. Sie laſſen ſich auf zwei urſprüngliche zurückführen, die vis cognitiva und die vis affectiva; letztere iſt der mit der Empfindung verbundene Wille. Jede dieſer zwei Kräfte zerſpaltet ſich in drei untergeordnete: die vis cognitiva iſt 1) intelligentia simplex, welche von Gott unmittelbar ein gewiſſes, natürliches Licht empfängt, und durch Intuition die urſprünglichen Prinzipien als wahr erkennt; 2) ratio, der Verſtand in unſerm heutigen Sinn; 3) vis cognitiva sensualis, die Sinnenerkenntniß, welche äußerer und innerer Organe bedarf; zu letztern gehören die Phantaſie und das Gedächtniß. Die vis affectiva, die ſtets die andere Hauptkraft begleitet, iſt 1) Synaeresis, ein natürlicher, unmittelbar von Gott kommender Trieb zum Guten; 2) appetitus rationalis, durch die Vorſtellungen des Verſtandes erregt, und ſich äußernd als Wille, als Freiheit, als Begierde, als Leidenſchaft; 3) appetitus sensualis,

durch die ſinnlichen Vorſtellungen erregt. Urſprünglich waren alle dieſe Kräfte in ungetrübter Harmonie nur auf das Gute, auf Gott gerichtet; durch die Sünde wurde aber dieſer Einklang zerſtört; es iſt nun Zweck der myſtiſchen Theologie, denſelben wiederherzuſtellen; um dies zu können, muß ſie zuerſt die Kräfte des Geiſtes kennen und wiſſen wie ſie wirken. Nach dem Vorgange Richards von St. Viktor (de contemplatione), unterſcheidet Gerſon in der Wirkſamkeit beider Hauptkräfte drei Stufen: in der vis cognitiva, 1) die cogitatio, unwillkührliche Richtung der Seele auf ſinnliche Gegenſtände, 2) die meditatio, abſichtliches Bemühen, die Wahrheit zu erforſchen, 3) die contemplatio, der freie Hinblick auf geiſtige, beſonders auf die göttlichen Dinge; in der vis affectiva, 1) die Begierde, libido, 2) die Frömmigkeit, devotio, 3) die nach oben ſtrebende Liebe, dilectio ecstatica und anagogica, unzertrennlich mit der contemplatio verbunden; beide werden nur durch die Reflexion, im Intereſſe der Theorie, getrennt. In dieſer von der Liebe nicht zu ſcheidenden Beſchaulichkeit beſteht die wahre, myſtiſche Theologie, welche weſentlich eine Theologie der Liebe iſt; Gerſon bezeichnet ſie als theologia affectiva, im Gegenſatz zur theologia speculativa, wie er zuweilen die Scholaſtik nennt. Die Liebe beſteht nur in einer „experimentalis Dei perceptio," von der aber Gerſon alles Sinnliche und Bildliche ſorgfältig entfernt wiſſen will. In der Beſchreibung dieſer Liebe folgt er dem Areopagiten: durch die Liebe wird das ewige Wort in der Seele geboren und die Vereinigung mit Gott bewirkt. Obgleich er über dieſe Vereinigung manches Ueberſchwengliche zu ſagen weiß, ſo geht er doch nicht bis zur Verſchmelzung, zur Identifizirung über; nur der Wille vereint ſich durch die Liebe mit dem Willen Gottes und geht in ihm auf, die Subſtanzen, die Perſönlichkeiten bleiben verſchieden. Das Feſthalten dieſes Weſens-Unterſchieds war für Gerſon ein wichtiger Punkt. Nicht nur ſpricht er ſich mehrmals gegen den offenen Pantheismus des Amalrich von Bena und ſeiner Nachfolger aus, ſondern er tadelt auch ſtreng genug die zu pantheiſtiſcher Vermiſchung führenden, myſtiſchen Lehren, die Ruysbrök in ſeinem Buche von der geiſtlichen Hochzeit ausgeſprochen hatte (Epistola ad Fr. Bartholomaeum Carthusianum, super tertia parte libri J. Rusbr. de ornatu spirit. nupt.; dagegen eine Apologie durch Johann von Schönhofen, der ein zweiter Brief Gerſon's an den Karthäuſer Bartholomäus folgte; Bd. I. Th. I. S. 59 ff.) Hätte er Eckart's hohe Spekulationen gekannt, er hätte mit Schrecken davor gewarnt. Was die praktiſche, myſtiſche Theologie betrifft, d. h. die Mittel, ſich zur dilectio zu erheben, ſo geht Gerſon in viel Einzelnes darüber ein; es ſind großentheils aſcetiſche oder überhaupt ſittliche Regeln, die hier nicht brauchen der Länge nach angeführt zu werden. Es genügt zu bemerken, daß vorerſt Abwarten des Rufes Gottes und ſtete Beobachtung des eignen Innern angerathen werden; daß vor allzuſtrenger Aſceſe, vor Verſäumung der Pflicht, unter dem Vorwande, nur der Contemplation zu leben, hauptſächlich aber vor ſinnlichen Bildern und Phantaſieen gewarnt wird. Gerſon hielt überhaupt wenig auf Viſionen, da die wahren ſo ſchwer von den falſchen, von den Selbſttäuſchungen zu trennen ſeyen. Er ſchrieb eigne Traktate über die Kriterien, welche die myſtiſche Ekſtaſe von den Blendwerken der Einbildungskraft unterſcheiden: de distinctione verarum visionum a falsis (an einen ſeiner Brüder um 1398, B. I. Th. I. S. 43), in welcher Schrift er ſich gegen die ſchwärmeriſchen Begharden, namentlich gegen eine gewiſſe Maria von Valenciennes ausſpricht; de probatione spirituum (1415 B. I. Th. I. S. 37), wo er die Geſichte, welche die h. Brigitta ſich zugeſchrieben hatte, ziemlich ſcharf kritiſirt; Gott, ſagt er, kann nicht ſinnlich geſchaut werden, er wird nur auf eine durch Worte und Bilder unbeſchreibliche Weiſe erkannt und gefühlt. In verſchiedenen Zeiten ſeines Lebens verfaßte er noch eine Reihe von Schriften über myſtiſches Leben und Contemplation; als eine der wichtigern nennen wir noch das urſprünglich franzöſiſche Buch de monte contemplationis (B. III. Th. II. S. 541); dieſer Traktat, der, ſowie mehrere andere, für Gerſon's Schweſtern beſtimmt war, beweiſt, daß der Kanzler auch dadurch die Theologie zu reformiren ſuchte, daß er ein Syſtem aufſtellte, welches nicht nur dem Gelehrten, ſondern jedem Frommen zugänglich ſeyn, und nicht bloß den Verſtand üben, ſondern das Herz erfüllen

Digitized by Google

und ſich im Leben offenbaren ſollte; Inhalt und Zweck ſollten für Alle dieſelben, dem Gelehrten ſollte nur die wiſſenſchaftliche Form eigen ſeyn.

So wie Gerſon die Theologie zu verbeſſern ſtrebte, ſo auch die äußere Ordnung und Regierung der Kirche. Man weiß, mit welch regem Eifer und hellem Geiſte er während des Schisma die Verhandlungen der Pariſer Univerſität geleitet und an den großen Kirchenverſammlungen von Piſa und Conſtanz Theil genommen hat. Obgleich er anfangs die 1398 durch eine franzöſiſche National-Synode und den König gegen Benedikt XIII. ergriffenen Maßregeln für verfrüht und zu ſtreng anſah, trat er denſelben dennoch bei, denn bereits in ſeiner um 1395 geſchriebenen protestatio super statum Ecclesiae, ſowie in dem Traktat de modo habendi se tempore schismatis (B. II. Th. I. S. 1 ff.), hatte er erklärt, es ſey der Einheit der Kirche zuträglicher, beiden Päbſten zu widerſtehen, als die Chriſten durch Bannſtüche zum Gehorſam unter den einen oder den andern zu zwingen; er ſelbſt werde ſtets bereit ſeyn, im Intereſſe der Einheit von ſeiner perſönlichen Neigung abzuſehen und die Beſchlüſſe der Univerſität und der franzöſiſchen Kirche aufrecht zu erhalten. (S. auch ſeine Schriften de Schismate, 1396, und de subtractione schismatis, B. II. Th. I. S. 7 ff.) Als jedoch Nichts zu helfen ſchien, um dem Zwieſpalt ein Ende zu machen, fühlte ſich der Kanzler, der ſich damals eine Zeit lang krank zu Brügge aufhielt, dermaßen entmuthigt, daß er ſein Amt niederlegen wollte; in einer Schrift, die einen tiefen Blick in ſein frommes, ſtilles, faſt ängſtliches Gemüth thun läßt, ſtellte er die Gründe zuſammen, die ihn zu dieſem Wunſche veranlaßten (causae propter quas cancellariam dimittere volebat, B. IV. Th. tt. S. 725). Er gab jedoch ſeinen Freunden nach, die ihn zum Bleiben bewogen. Nach Paris kehrte er erſt zurück, als er die Nachricht von Benedikt's Flucht erhielt (März 1403). Er fand die Univerſität in großer Aufregung; die Frage wurde aufgeworfen, ob es nicht an der Zeit ſey, Benedikt der Ketzerei und des Schisma's anzuklagen, während mächtige Intriguen in's Werk geſetzt wurden, um Frankreich wieder unter ſeine Obedienz zurückzuführen. Gerſon ſchrieb einen Traktat de schismate, der aber zu keiner Concluſion kommt, ſondern nur über das ſich immer mehr verwickelnde Labyrinth klagt, in dem ſich die Kirche befindet (B. II. Th. I. S. 17); in einem andern, de concilio generali unius obedientiae, ſuchte er zu beweiſen, daß ein ſolches Concil keine Auktorität hätte, um Benedikt zu richten (B. II. Th. I. S. 24; ſ. auch ſeine considerationes de restitutione obedientiae Benedicto, ib. S. 32). Benedikt wurde, Mai 1403, von Frankreich wieder anerkannt; Gerſon hielt eine beredte Predigt über dieſe »Regeneration« der franzöſiſchen Kirche (ib. S. 35). Die Univerſität ſandte ihn zu dem Pabſte, vor dem er zu Marſeille und zu Tarascon mehrere Reden hielt über die Pflicht des heiligen Vaters, ſich den Geſetzen der Kirche zu unterwerfen (ib. S. 43 ff.); dieſe Aeußerung wurde ihm aber von dem Pabſte und deſſen Beſchützern ſehr übel genommen. Im Jahr 1407 war er einer der Geſandten der Univerſität an die zwei Päbſte, um ſie zu einer Uebereinkunft zu bewegen. In mehreren kleinen Denkſchriften aus dieſem Jahre und dem vorhergehenden forderte Gerſon theils die Geiſtlichen auf, ihre Pflichten treu zu erfüllen, damit das Volk wenigſtens nicht zu ſehr unter dem Schisma leide, theils arbeitete er auf die Berufung eines allgemeinen Concils hin, deren Nothwendigkeit ſich immer ſtärker ihm aufdrang.

Im März 1408 wurde er Pfarrer an der Kirche S. Jean en Grève zu Paris. Sein ausgezeichnetes Rednertalent und ſeine Liebe zum chriſtlichen Volke fanden hier reiche Gelegenheit zu geſegnetem Wirken. Sowie er häufig darauf drang, die Geiſtlichen möchten die evangeliſche Wahrheit klar und erbaulich und ohne Zuſatz ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeit vortragen, ſo gab er ſelbſt das Beiſpiel einer erneuerten, obſchon noch nicht völlig vom mittelalterlichen Unweſen befreiten Predigtweiſe. In ſeinen an die Pariſer Bürger, in volksthümlicher Einfachheit und Lebendigkeit gerichteten Predigten, erklärte er vorzugsweiſe, und in einer den alten Homilien ſich nähernden Form, den praktiſchen Sinn der Perikopen; doch fehlt es ihm auch nicht an ſpielenden Allegorieen und caſuiſtiſchen Fragen. Von vielen ſeiner Predigten iſt der franzöſiſche Text handſchriftlich vorhanden; nur

wenige ſind in dieſer Sprache gedruckt; längſt hat man den Wunſch ausgeſprochen, es möchte eine vollſtändige Sammlung dieſer Denkmäler der franzöſiſchen Kanzelberedtſamkeit herausgegeben werden. Auch vor dem Hof predigte Gerſon öfters; er ſtellte dem Könige das Elend des Volks und die dem Fürſten geziemende Gerechtigkeit mit dem Freimuthe vor, der den wahren, chriſtlichen Prediger karakteriſirt. Hiezu hatte er im genannten Jahre 1408 mehrfache Veranlaſſung. Den 23. November 1407 hatte der Herzog von Burgund den von Orleans zu Paris ermorden, und bald nachher dieſen Mord durch den Doktor Johann Petit in öffentlicher Rede vertheidigen und preiſen laſſen. Obgleich der Herzog von Burgund bisher Gerſon's Beſchützer geweſen, ſo wandte ſich doch dieſer von nun an von dem Mörder ab. Er hielt zwar eine Rede, um die Söhne des Herzogs von Orleans mit ihrem Gegner zu verſöhnen; zugleich aber predigte er vor dem König über die Nothwendigkeit, Gerechtigkeit auszuüben, um dem Lande ähnliche Kataſtrophen fürder zu erſparen; auch ſchrieb er, durch Petit's Lobrede auf den Mord veranlaßt, einen Traktat gegen die Schmeichler der Fürſten (Bd. IV. Th. II. S. 628 ff.) Zu Oſtern dieſes nämlichen Jahres wohnte er als Dekan von Brügge der Provinzialſynode von Rheims bei, wo er in einer trefflichen Rede, die gleichſam ein gedrängtes Compendium praktiſcher Theologie iſt, den Geiſtlichen ihre Pflichten vorhielt, und in einer andern die anweſenden Biſchöfe an die Nothwendigkeit erinnerte, die Kirchen ihrer Sprengel oft zu beſuchen (B. II. Th. IV. S. 542 ff.).

Den 25. März 1409 wurde das Concil von Piſa eröffnet. Gerſon und D'Ailly waren die bedeutendſten Glieder der von der Univerſität abgeſchickten Geſandtſchaft. Schon zwei Monate vorher hatte der Kanzler in einer ſeiner vorzüglichſten Schriften, de unitate ecclesiastica (29. Januar 1409, B. II. Th. I. S. 113) die Grundzüge ſeines Syſtems von dem Supremat der Concilien aufgeſtellt: das wahre Haupt der Kirche iſt Chriſtus; der Pabſt iſt deſſen Stellvertreter, aber nur inſofern er die ihm anvertraute Kirche würdig repräſentirt; die eigentliche Vertretung der Kirche iſt das allgemeine Concil, das, vom Pabſte unabhängig, Macht hat, dieſen anzuklagen und abzuſetzen, ſobald die Wiederherſtellung der Einheit es verlangt; zugleich ſchlug er vor, beide Päbſte nach Piſa zu berufen, ſie zur Ceſſion zu bewegen und, ſollte dies nicht gelingen, ſie abzuſetzen. Die Verſammlung mußte in der That zu letzterm Mittel greifen; ſie beging aber den Fehler, ſich durch den neuerwählten Alexander V. auflöſen zu laſſen, der Vorſtellungen ungeachtet, welche Gerſon in einer dringenden Rede an den Pabſt richtete. Die Einheit war nicht hergeſtellt, ſtatt zwei Päbſten regierten nun drei, und die vorgehabte Reformation war verſchoben.

Nach Gerſon's Rückkehr nach Paris wurde ſeine Thätigkeit durch die Anmaßungen der Bettelmönche in Anſpruch genommen, die von Alexander V. eine ihnen günſtige Bulle erlangt hatten. Im Auftrage der Univerſität hielt der Kanzler eine feierliche, öffentliche Rede dagegen, zur Vertheidigung der Privilegien ſowohl der Weltgeiſtlichen als der theologiſchen Fakultät. Zu derſelben Zeit ſchrieb er einige Traktate über Gegenſtände aus der Moral und der Pſychologie, in denen er theilweiſe auch ſeine Anſichten über Pabſt und Kirche mit immer größerer Feſtigkeit ausſprach; wir nennen ſein Buch de vita spirituali animae (B. III. Th. I. S. 1), ſeinen ziemlich ſcholaſtiſchen Traktat de passionibus animae (ib. S. 128), ſeine definitiones terminorum ad theologiam moralem pertinentium (ib. S. 107). Vorzügliche Beachtung verdient ſeine 1410 verfaßte Schrift de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio generali (B. II. Th. II. S. 161), ſie iſt an Peter D'Ailly gerichtet, als Antwort auf deſſen Traktat de difficultate reformationis in concilio universali. Entſchieden ſtellt Gerſon hier die Kirche über den Pabſt; die Kirche ſelbſt unterſcheidet er in eine allgemeine, geiſtige, der alle wahren Chriſten angehören, deren einziges Haupt Chriſtus iſt, und in der man das Heil finden kann, wenn man auch keinen der ſtreitenden Päbſte für den rechten hält; und in eine ſichtbare, die römiſche, die er die apoſtoliſche nennt, an deren Spitze der Pabſt ſteht; letzterer iſt ein Menſch, peccator et peccabilis, dem Geſetze Gottes unterworfen, wie jeder andere Chriſt;

Gerſon ſagt hier die merkwürdigen Worte: „papatus non est sanctitas, nec facit hominem sanctum; locus non sanctificat hominem, sed homo locum; nec ornamenta papalia eum sanctum faciunt; imo tanto magis enm vituperant, quanto ejus vita mala apud homines est magis nota ... Ridiculum enim est dicere, quod unus homo mortalis dicat se potestatem habere in coelo et in terra ligandi et solvendi a peccatis, et quod ille sit filius perditionis, simoniacus, avarus, exactor, mendax, fornicator, superbus, pomposus et pejor quam diabolus.“ Drei Wege öffnen ſich nun um die Kirche aus der Verwirrung des Schisma zu retten: die via cessionis et renunciationis, die via ejectionis et privationis, die via coëroitionis; weigern ſich die drei Päbſte, freiwillig abzutreten (cessio), ſo ſetzen ſie abzuſetzen (privatio); helfe auch dieſes nicht „tunc dolis, fraudibus, armis, violentia, potentia, promissionibus, donis et pecuniis, tandem carceribus, mortibus convenit sanctissimam unionem Ecclesiae ot conjunctionem quomodolibet procnrare.“ Wenn keiner der drei Päbſte das Concil zuſammenberufen will, ſo kann es die weltliche Macht; thut dieſes nicht, ſo ſteht das Recht dazu bei den Biſchöfen; ſie ſind die Nachfolger der Apoſtel, während die Cardinäle großentheils nur Prieſter ſind. In dieſem merkwürdigen Traktate werden nicht nur das ältere gallicaniſche Syſtem einer Repräſentation der Chriſtenheit durch die kirchliche Ariſtokratie und das Vorrecht der allgemeinen Concilien mit großem Nachdruck gegen die Einwürfe der Anhänger des päbſtlichen Abſolutismus vertheidigt, ſondern es werden auch die Gebrechen der Kirche, die Sittenloſigkeit des Klerus, die Laſter der Päbſte ohne Schonung geſchildert; das nächſtens zuſammenkommende Concil habe daher, außer der Pflicht die drei Päbſte als Schismatiker abzuſetzen und der Kirche ein neues, ihrer würdiges Oberhaupt zu geben, auch die die Rückkehr der Zwietracht zu verhindern durch eine durchgreifende Reform und durch gründliche Abſchaffung der Mißbräuche.

Kurz vorher ehe das erwartete Concil ſich verſammelte, lief Gerſon in den bürgerlichen Unruhen, die Frankreich zerriſſen, während eines Aufruhrs zu Paris große Gefahr. Da er 1413 in einer Predigt die Gewaltthätigkeiten des dem Herzog von Burgund anhängenden Pöbels gerügt hatte, wurde ſeine Wohnung angegriffen und geplündert; er ſelbſt entkam nur mit Noth der Wuth der Verfolger. Als die Ordnung wieder hergeſtellt war, predigte er vor Karl VI. im Auftrage der Univerſität, nicht nur um die Gnade der verblendeten Aufrührer anzuflehen, ſondern um dem Hofe zu ſagen, die Unruhen ſeyen nur eine Folge der unordentlichen, durch den Streit der Parteien gehemmten Regierung (B. IV. Th. II. S. 657). In dieſer nämlichen Rede verlangte er die Verdammung der Grundſätze des Johann Petit; nach langem Zögern ließ der König dem Biſchof von Paris dieſes Mannes Sätze vorlegen; ſie wurden verdammt, das Andenken des Herzogs von Orleans wurde feierlich wieder zu Ehren gebracht, und Gerſon hielt ihm eine Lobrede zu Notre-Dame. Auf Betrieb des erzürnten Herzogs von Burgund caſſirte einer der Päbſte des Biſchofs Sentenz; dieſer appellirte an das kommende Concil. Die zuſammenberufenen Väter verſammelten ſich endlich zu Conſtanz, wo den 5. November 1414 das große Concil eröffnet wurde. Die franzöſiſchen Deputirten, Gerſon an ihrer Spitze, erſchienen daſelbſt erſt Mitte Hornungs 1415. Nach einer Rede des Kanzlers, den man mit Recht die Seele dieſer Verſammlung genannt hat, erklärte ſie feierlich, ſie ſtehe über dem Pabſt. Die Geſchichte des Concils gehört nicht hieher; nur Gerſon's Antheil iſt kurz zu ſchildern. Von den zahlreichen Reden, die er an die Verſammlung gehalten, iſt indeſſen hier nichts Spezielles zu berichten; ebenſo wenig von mehreren kleinern Traktaten über die zur Hebung des Schisma's gehörenden Fragen; nur auf folgende Schriften ſoll noch aufmerkſam gemacht werden: zuerſt auf den berühmten Traktat de auferibilitate papae ab Ecclesia (B. II. Th. II. S. 209), in welchem Gerſon beweiſt, daß wenn auch das Pabſtthum nicht abzuſchaffen ſey wegen des monarchiſchen Karakters der Kirche, letztere doch das Recht habe, den Pabſt abzuſetzen durch das ſie repräſentirende allgemeine Concil; es ſey Pflicht eines Jeden, dem Pabſt zu widerſtehen, ſobald er etwas gebietet, das der Kirchenlehre oder der Gerechtigkeit zuwider iſt; — ferner auf die Ab-

handlung de potestate ecclesiastica et de origine juris et legum (6. Febr. 1417, B. II. Th. II. S. 225), wo die Kirche allein als Inhaberin der potestas ecclesiastica dargeſtellt wird; — endlich auf den tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a summo Pontifice appellare seu ejus judicium declinare (1418, B. II. Th. II. S. 303), welcher den Satz durchführt, es könne in Glaubensſachen an das allgemeine Concil appellirt werden, da der Pabſt nicht unfehlbar ſey.

Auch die Sache des Johann Petit brachte Gerſon vor die Verſammlung, die indeſſen nur nach langem Widerſtreben die unſittliche Lehre des erlaubten Tyrannenmords verdammte, zugleich aber die Sentenz des Biſchofs von Paris annullirte; da hingegen der König und die Univerſität die Beſtätigung dieſer Sentenz verlangten, verfaßte Gerſon mehrere Denkſchriften und hielt dringende Reden, um das Concil dazu zu bewegen; als es ſich weigerte, mehr zu thun, gab der Kanzler einen feierlichen Proteſt ein. Er unterſtützte die Polen, die eine ähnliche Angelegenheit vor den neugewählten Martin V. brachten; ſie klagten den Dominikaner Johann von Falkenberg an, Aufruhr gegen ihren König gepredigt zu haben; bei dieſer Gelegenheit verlangte der Kanzler wiederholt, obgleich vergebens, die Verdammung der Sätze des Johann Petit (B. II. Th. II. S. 319 u. f.; B. V). Mit der nämlichen Beharrlichkeit, mit welcher er auf die Verwerfung unſittlicher Lehren drang, bekämpfte er auch Glaubensanſichten, die mit der kirchlichen Orthodoxie nicht zuſammenſtimmten. In mehrern, theils vor dem Konſtanzer Concil, theils während deſſelben geſchriebenen Tractaten, ſpricht er ſich gegen das Recht aus, die heilige Schrift auszulegen, wenn man von der Kirche nicht dazu berufen iſt; nm 1413 ſchrieb er ſeine propositiones de sensu literali sacrae Scripturae et de causis errantium (B. I. Th. I. S. 1), worin er der Kirche allein das Vorrecht zuerkennt, den Sinn der Schrift zu beſtimmen; 1415 und 1416, den Tractatus de protestatione circa materiam fidei contra haereses, diversas, den über die veritates quae credendae sint de necessitate salutis, und die zwölf signa pertinaciae haereticae (ib. S. 22 u. f). In mehreren Stellen dieſer Schriften, ſo wie an andern Orten, ſcheint er zwar bloß die dem »freien Geiſte« huldigenden Begharden und Turlupinen im Auge zu haben; daß er aber auch andern, gründlichern Widerſpruch nicht dulden wollte, beweiſen ſeine öfteren Klagen über die Waldenſer und über Wycliffe, und ganz beſonders ſein Antheil an der Verdammung des Johann Huß. Die Aechtheit des heftigen Briefes, den er nach Cochläus (Hist. hussit. p. 22) kurz vor dem Conſtanzer Concil an den Erzbiſchof von Prag gegen die böhmiſchen Ketzer geſchrieben haben ſoll, iſt zwar nicht über alle Zweifel erhoben; er ſchrieb aber einen beſondern Traktat contra haeresim de communione laïcorum sub utraque specie (20. Auguſt 1417, B. I. Th. III. S. 457), in welchem er durch zehn ſpekulative und zehn praktiſche Betrachtungen, die zum Theil ziemlich lächerlich ſind, die Ausſchließung der Laien vom Kelche zu rechtfertigen ſucht, während er zugleich die Hülfe des weltlichen Arms gegen die gefährlichen Neuerer aufruft. Dem Concil übergab er 19 aus Huß' Schrift de ecclesia gezogene Artikel, die er für haeretici et ut tales judicialiter condemnandi erklärte. Es darf überdies nicht überſehen werden, daß Gerſon auch einen philoſophiſchen Vorwand zu haben glaubte, um ſich an der Verurtheilung Huß' und ſeines Freundes Hieronymus zu betheiligen; dieſe letztern waren als Realiſten den franzöſiſchen Nominaliſten verhaßt (ſ. de concordia metaph. cum logica, B. IV. S. 827). Dagegen muß jedoch anerkannt werden, daß der vernünftige und fromme Kanzler, obſchon im Katholicismus wurzelnd, auf dem Conſtanzer Concil einerſeits manche Auswüchſe der mittelalterlichen Religioſität ſtreng tadelte, wie z. B. das immer häufigere Kanoniſiren von Heiligen (bei Gelegenheit der heil. Brigitta, de probatione spirituum, B. I. Th. I. S. 37), und die Schwärmerei der Flagellanten und ihres Patrons Vincenz Ferer (Contra sectam Flagellantium etc., und Epistola ad Vinc. Fer., contra se flagellantes, B. II. Th. IV. S. 658 u. f.); und daß er andererſeits reformatoriſche Anſtalten gegen Angriffe fanatiſcher Gegner vertheidigte: ſo das Inſtitut der Brüder des gemeinſamen Lebens gegen den Dominikaner Matthäus Grabow, gegen den er die Lehre beſtritt,

das Kloſterleben ſey die Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens (Bd. I. Th. III. S. 467 u. f.).

Nach der Schließung des Concils kehrte Gerſon nicht nach Frankreich zurück. Sein Eifer in der Sache des Johann Petit hatte ihm den Haß des Herzogs von Burgund zugezogen, und dieſer beherrſchte damals, mit den Engländern im Bunde, Paris und die nördlichen Provinzen. Zurückkehren wäre für den Kanzler ſich in's Verderben ſtürzen geweſen. In Pilgerstracht verließ er Conſtanz, niedergeſchlagen durch den geringen Erfolg ſeiner Bemühungen für die Wiederherſtellung der Einheit und die Reform der Kirche. Eine Zeit lang fand er eine Zuflucht in dem Schloſſe Rattenberg am Inn, in Tyrol; ſpäter trifft man ihn zu Neuburg an der Donau, in Bayern. In dieſer Zurückgezogenheit ſuchte er Troſt und Kraft in theologiſchen Studien, deren Früchte aus dieſer Zeit zu ſeinen vorzüglichſten Werken gehören. In der Weiſe des Boetius ſchrieb er ſeine vier Bücher de consolatione theologiae (B. I. Th. I. S. 125), die, in Geſprächsform und allegoriſchem Sinn, den vierfachen Troſt behandeln, den die Theologie darbietet: „per spem in contemplatione divini judicii, per scripturam in revelatione regiminis mundi, per patientiam in zeli moderatione, per doctrinam in conscientiae serenatione.“ Ferner verfaßte er: eine Art Evangelienharmonie, Monotessaron sive unum ex quatuor Evangeliis (B. IV. Th. I. S. 83), einem ſeiner Brüder gewidmet; Betrachtungen über Stellen aus dem Evangelium des Markus (ib. S. 203), theils erbaulicher Natur, theils die Unwiſſenheit und Untauglichkeit vieler damaliger Geiſtlichen rügend; das aus zwölf Diſtinctionen beſtehende Gedicht Joſephina, zu Ehren des heil. Joſeph, des Vaters Chriſti (B. IV. Th. II. S. 743). Ein Kanonicus von Paris, Dr. Heinrich Chicquot, hatte eine Stiftung gemacht, um die Feier des Jahrestags dieſes Heiligen zu erhöhen; Gerſon, der ſich ſehr um dieſe Sache intereſſirte, ſchrieb, ſchon in frühern Jahren, mehrere Abhandlungen und Epiſteln, um das Feſt Joſephs zu verbreiten (1413, 1416; ib., S. 729 u. f.)

Während ſeines Exils in Bayern berief ihn der Herzog von Oeſtreich nach Wien, mit dem Wunſche, ihn für die dortige neuerrichtete Univerſität zu gewinnen. Gerſon bezeugte ihm ſeinen Dank dafür, durch ein Gedicht, in welchem er zugleich den traurigen Zuſtand Frankreichs beklagt (B. IV. Th. II. S. 784); er nahm aber die angebotene Stelle nicht an. Er ſehnte ſich nach ſeinem Vaterlande zurück, konnte es jedoch erſt wieder ſehen, nachdem ſein erbittertſter Gegner, der Herzog von Burgund (10. September 1419) durch Mörderhand gefallen. Er ging nicht wieder nach Paris; nach den Stürmen, die er überſtanden und nach ſeinem vergeblichen Arbeiten für die Kirche, hatte das öffentliche Leben keinen Reiz mehr für ihn; übrigens war Paris noch in den Händen der Burgunder, die es bald darauf den Engländern übergaben; die Univerſität war zerſtreut, die Gelehrten im Gefängniß oder im Exil. Der Kanzler begab ſich daher nach Lyon, wo einer ſeiner Brüder Prior der Cöleſtiner war. Der Dauphin, der ſich gleichfalls nach Lyon zurückgezogen hatte, ließ ihm 200 Livres zuſtellen, um ſeine Dienſte anzuerkennen und ihm den Schaden zu erſetzen, den er in den Pariſer Tumulten erlitten. In Lyon wollte er den Reſt ſeines Lebens, das ihm längſt nur ein trauriger Traum ſchien, zubringen in ſtiller Zurückgezogenheit. So ſehr er aber auch die Stille ſuchte, ſo ergab er ſich doch nicht einer müßigen Beſchaulichkeit. Die zehn Jahre, die er noch in Lyon verlebte, gehören zu den fruchtbarſten ſeines ſchriftſtelleriſchen Wirkens. Eine bedeutende Anzahl von Schriften aus dieſer Zeit bezeugen die Vielſeitigkeit ſeiner Kenntniſſe, die Klarheit ſeines Verſtandes, die tiefe, liebenswürdige Frömmigkeit ſeines Gemüths. Der Erzbiſchof Amadeus von Lyon hatte hohe Achtung für den dem Schiffbruch entronnenen Pilger, wie er ſelbſt ſich zu nennen pflegte. Als 1421 eine Provinzial-Synode zu Lyon gehalten wurde, ließ ihn der Prälat eine Rede halten über die Pflichten der Geiſtlichkeit (de reddendo debito, B. II. Th. IV. S. 570). Er bekämpfte Aberglauben, religiöſe und ſittliche Mißbräuche der verſchiedenſten Art: er ſchrieb für den Dauphin ſein trilogium astrologiae theologizatae (1419 B. I. Th. II. S. 189), um den Glauben an den

Einfluß der Geſtirne auf Karakter und Schickſal der Menſchen zu widerlegen; als ein Arzt von Montpellier ſich rühmte, ſeine Kranken durch Amulette zu heilen, bekämpfte er dieſes Treiben als heidniſchen Trug (1428, ib. S. 206; ſchon früher, auf der Pariſer Univerſität, hatte er in einer Rede an die licentiandi in medicina, vor Magie und verbotenen Künſten gewarnt, ib. S. 210); nicht minder kräftig rügte er die Skandale des Narrenfeſts (conclusiones super ludo stultorum communiter fieri solito, B. III. Th. I. S. 309; dieſe Schrift mag indeſſen auch ſchon früher abgefaßt ſeyn). In andern Werken behandelte er bald moraliſche und ascetiſche, bald dogmatiſche und Disciplinar-Fragen; es iſt unnöthig, ſie alle hier zu nennen. Außer einer Anzahl von Briefen, die hiſtoriſch wichtig ſind (einzelne gehören auch einer früheren Epoche an), und außer mehreren lateiniſchen Gedichten, die beſonders das Unglück des Bürgerkriegs beklagen, gehören zu den bedeutendſten ſeiner letzten Schriften: diejenigen, in welchen er den Ordensgeiſtlichen literäriſche Beſchäftigungen, Leſen und Abſchreiben nützlicher Bücher anpries (B. III. Th. V. S. 693 u. f.); ein gegen ein merkwürdiges, noch ungedrucktes Buch des Ritters Wilhelm Saignet (lamentatio ob caelibatum sacerdotum, seu dialogus Niceanae constitutionis et naturae ea de re conquerentis, Ms. zu Baſel) gerichteter Dialogus sophiae et naturae super caelibatu sive castitate ecclesiasticorum (B. II. Th. IV. S. 617), in welchem er ſich kaum anders aus der Verlegenheit zu helfen weiß, als durch Sätze wie folgender: „de duobus malis minus est incontinentes tolerare sacerdotes, quam nullos habere;“ — der für ſeinen philoſophiſchen Standpunkt wichtige Traktat de concordia metaphysicae cum logica (1426, B. IV. Th. II. S. 821), worin er ſeine Anſicht von dem Begriffe Weſen durchführt und zwiſchen Nominalismus und Realismus ſo viel möglich zu vermitteln ſucht; — das aus zwölf Dialogen beſtehende Collectorium super Magnificat (1427, B. IV. Th. I. S. 231), das, obgleich ohne Ordnung, verſchiedene Gegenſtände behandelnd, zu den Hauptquellen für die Kenntniß ſeiner Myſtik und ſeines Verhältniſſes zur Scholaſtik gehört; — eine allegoriſche, von der göttlichen Liebe redende Abhandlung über das Hohelied, die er wenig Tage vor ſeinem Tode beendigte (1429, B. IV. Th. I. S. 27). Auch ſein ſchönes Büchlein de parvulis ad Christum trahendis (B. III. Th. I. S. 277), ſcheint mir aus dieſer Periode zu ſeyn; einige Gründe, die man geltend gemacht hat, um es in die erſten Jahre zu verlegen, wo Gerſon das Amt eines Kanzlers ausübte, ſind nicht entſcheidend genug; er ſchrieb es, um die Geiſtlichen aufzumuntern, der frommen Erziehung der Jugend ihre Sorge zu widmen, und zwar zu einer Zeit, wo er, durch vielfache Erfahrung belehrt, nur noch von beſſer gebildeten jüngern Geſchlechtern eine Verbeſſerung der Kirche hoffte. Daß wir unter Gerſons Schriften die Imitatio Christi nicht anführen, wird ſich in Deutſchland Niemand wundern, nur in Frankreich gibt es noch einige Perſonen, welche an dem traditionellen Irrthum feſthalten, Gerſon ſey der Verfaſſer dieſes Buchs; die Gründe, warum er es nicht ſeyn kann, ſind an einem andern Orte zu beſprechen.

In dem St. Paulskloſter, in einer der Vorſtädte Lyons, wo der greiſe Kanzler ſeine letzten Jahre verlebte, und wo das Unglück ſeines Vaterlandes allein ſeinen beſchaulichen Frieden trübte, verſammelte er öfters kleine Kinder um ſich, denen er Unterricht gab über das chriſtliche Leben. In dieſer Demuth erſcheint er nicht minder groß als in der Zeit, wo er die berühmteſte Univerſität und die größte Kirchenverſammlung durch die Macht ſeiner Rede lenkte. Als er ſein Ende herannahen fühlte, berief er die Kinder noch einmal, damit ſie mit ihm beteten: Herr des Erbarmens, habe Mitleid mit deinem armen Diener; dann ſtarb er den 12. Juli 1429, 66 Jahre alt. Seine Bücher und Schriften hatte er dem Cöleſtinerkloſter geſchenkt. Die Achtung für ihn war ſo groß, daß der Volksglaube von Wundern auf ſeinem Grabe träumte, und daß die franzöſiſchen Gelehrten ihn den Doctor christianissimus nannten. So lange man in Frankreich etwas auf die Freiheiten der gallikaniſchen Kirche hielt, galt er für einen der ausgezeichnetſten Vertheidiger derſelben. Allein ſchon zu Anfang des ſiebzehnten Jahrhunderts mußte Edmund Richer eine Apologie für ihn ſchreiben (Apologia pro J. Gersonio, pro suprema

ecclesiae et concilii generalis auctoritate etc.), heutzutage würde ſich kaum Einer finden, der eine ſolche Arbeit übernähme. Einer der neueſten Biographen Gerſons, Thomaſſy, ſagt: »es wäre eben ſo ſonderbar, wenn man in des Kanzlers kirchlicher Theorie den reinen Ausdruck der katholiſchen Orthodoxie ſuchen wollte, wie wenn man hoffte, in den Kämpfen eines revolutionären Parlaments die vollkommenen Regeln der politiſchen Orthodoxie zu finden.« Thomaſſy hat inſofern Recht, als der einzig conſequente Katholicismus der ſchroffſte Ultramontanismus iſt; daß man aber Gerſon gleichſam als einen Revolutionär verläugnet, gehört mit zu den Zeugniſſen, wie tief die franzöſiſche Kirche herabgekommen iſt.

Ausgaben von Gerſons Werken (wir übergehen die Ausgaben einzelner Traktate, von denen bereits im 15. Jahrh. mehrere erſchienen ſind): Köln 1483. 4 B. fol.; — Straßburg 1488. 3 B. fol., und 1489, 4°., durch Geiler von Kaiſersberg beſorgt; ein 4. Band, die Predigten enthaltend, wurde 1502 durch Wimpheling beigefügt; die drei erſten Bände, auch Baſel 1494, fol. Dieſe Ausgaben ſind ſehr unvollſtändig; ebenſo die Pariſer von 1521. Beſſer iſt die von E. Richer, Paris 1606. 3 B. fol., mit Gerſons Leben und ſeiner Apologie. Die vollſtändigſte iſt die von Dupin, Antwerpen 1706. 5 B. fol. Ueber Gerſon ſ.: Vita Gersonii, im erſten Bande der Ausgabe Dupin's; — Gersonis Vita, in von der Hardt's Hist. Conc. Const., B. I. Th. IV, S. 26; — de Joh. Gersone, von Launoi, in ſeiner Hist. Gymn. Navarrae, B. IV. ſeiner Werke S. 514; — *Ant. Pereira*, Compendio da vida da J. Gerson. Liſſabon 1769. 2 Bde. 12°.; — *Lécuy*, Essai sur la vie de Gerson. Paris 1835. 2 Bde. 8°.; — *Prosper Faugère*, Eloge de Gerson. Paris 1838. 8°.; — *C. Schmidt*, Essai sur Gerson, Straßburg 1839, 8°.; — *Thomassy*, Jean Gerson. Paris 1843. 12°. — Ueber ſeinen Myſticismus: *Engelhardt*, de Gersonio mystico, 2 Th. Erlangen 1823, 4°.; — Hundeshagen, in der Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1834. S. 79; — Liebner, in den Studien und Kritiken. 1835. S. 277; — *Jourdain*, Doctrina Gersonii de theologica mystica. Paris 1838. 8°. **C. Schmidt.**

Gerſte (שְׂעֹרָה) war und iſt noch heutigen Tages eine der in Paläſtina wie in Aegypten (Exod. 9, 31 ff.) am häufigſten cultivirten Getreidearten. Geſäet wird ſie in jenen heißen Ländern zum Theil in der Mitte des Monats Marcheſſan, d. h. etwa Anfangs November, zum Theil erſt im Monat Schebat und Adar, d. h. bis in den Februar hinein (*Lightfoot*, horae hebr. ad Johann. 4, 35.), wie auch wir ſogenannte Sommer- und Wintergerſte haben, deren erſtere erſt im Frühjahre geſäet wird. Die Ernte fiel ſchon in den März oder April, in den »Aehrenmonat« Abib (Ruth 1, 22. 2 Sam. 21, 9. Jud. 8, 2.), mit Darbringung der erſten reifen Gerſtenähren am zweiten Paſſahtage (16. Niſan, wie ſpäter der Abib genannt wird) begann die Ernte (ſ. dieſen Art. und »Erſtlinge«), vgl. Deut. 8, 8. 2 Chr. 2, 9. Ruth 2, 17. 23. 2 Sam. 14, 30. Jeſ. 28, 25. Jer. 41, 8. Joel 1, 11. Hiob 31, 40. Die Gerſte dient in jenen Gegenden heute wie vor Jahrtauſenden theils zur Nahrung für die ärmern Volksklaſſen, welche ſtatt aus Waizen aus Gerſte ihr ebenſo geſundes (Plin. H. N. 22, 65.) als ſchmackhaftes Brod bereiten, Richt. 7, 13. Ruth 3, 17. 2 Kön. 4, 42. Joh. 6, 9. 13. vgl. Ezech. 4, 9. 12; 13, 19., theils zum Viehfutter für Pferde und Eſel, 1 Kön. 5, 8. Joseph. Antt. 5, 6, 4. Pesach. f. 3, 2. Da die Gerſte (vile hordeum) als viel geringer galt denn der Waizen, ſo wurde ſie zum Opfern nur für die ſogenannten »Eiferopfer« gebraucht (מִנְחַת קְנָאוֹת), welches der Ehemann, der ſein Weib im Verdacht des Ehebruchs hatte und ihm den Reinigungseid zuſchob, darzubringen hatte; es beſtand aus 1/10 Epha Gerſtenmehl ohne Oel und Weihrauch, wurde vom Prieſter »gewoben« und eine Handvoll davon auf dem Altare verbrannt, Num. 5, 15 ff. 26; Miſchna Sotoh 2, 1; 3, 1. 6. cf. *Philo*, opp. II. p. 309 M. (oben III. S. 665). Auch aus Hoſ. 3, 2. erhellt die Geringſchätzung der Gerſte, da der Prophet für ein ehebrecheriſches Weib als Kaufpreis 15 Sekel Geld und 1½ Homer Gerſte (nicht etwa Waizen!) gibt, wobei die Gerſte ſowie überhaupt die im Ganzen geringe Summe den verachteten Stand der Perſon

andeulet, denn Exod. 21, 32. beträgt der Werth einer Sclavin 30 Sekel und jene Perſon iſt hiemit etwa einer Sclavin gleichgewerthet, wenn 1 Epha Gerſte zu 1 Sekel angeſchlagen wird (1½ Homer = 15 Epha), vgl. Hitzig z. St.; eine Freie wird dagegen Deut. 22, 29. zu mindeſtens 50 Sekel durchſchnittlich geſchätzt. Levit. 27, 16. wird 1 Homer Gerſte Ausſaat zu 50 Sekel Silber angeſchlagen, wenn es gilt, ein daheriges Gelübde mit Geld zu löſen. Endlich bereitete man wohl auch aus Gerſte eine Art berauſchenden Getränkes, wie in Aegypten (Herod. 2, 77: ξύθος, οἶνος κριθινος), wenigſtens ſcheint nach den rabbiniſchen Andeutungen (Mischn Pesach. 3, 1. Gemar. Schabhath fol. 156, 1. Othon. lex. rabbin. p. 772; *Buxtorf*, lex. talmud. rabbin. p. 2401) unter dem Gattungsbegriffe שֵׁכָר (σίκερα) im A. T. (Lev. 10, 9. Num. 6, 3. Deut. 29, 5. Richt. 13, 4 ff. 1 Sam. 1, 15. Sprichw. 20, 1; 31, 4. 6. u. a.) außer andern künſtlichen Getränken auch ein aus Gerſte bereitetes (eine Art Bier) verſtanden zu ſeyn. S. noch *Celsius*, hierobotan. II. S. 239 ff.; Paulſen, vom Ackerbau d. Morgenländ. S. 99 ff.; *Ruhle*, calendar. Palaest. oecon. p. 14. 23; Lengerke, Kenaan I. S. 96 und Winer's R.W.B. Rüetſchi.

Gertrud, die Heilige, geb. 626, Tochter Pipin's von Landen, Majordom's der Frankenkönige in Auſtraſien. Auf den Gütern des Vaters an der Maas erzogen, erwählte ſie früh den zum Bräutigam, »deſſen ewige Schönheit der Grund der Schönheit aller Geſchöpfe iſt.« So trat ſie in das fünf Stunden ſüdlich von Brüſſel gelegene Frauenkloſter Nyvel, zu deſſen Aebtiſſin ſie 20 Jahre alt gewählt wurde. Hier ſtarb ſie den 17. März 659, welcher Tag in Brabant ein gebotener Feiertag wurde.

Gertrudis, die Heilige, Schweſter der heil. Mechtildis, geboren zu Eisleben in der Grafſchaft Mansfeld, wurde 1294 Aebtiſſin bei den Benediktinerinnen. Sie war in der heil. Schrift und im Latein wohl erfahren, hat aber beſonders durch ihre myſtiſch-viſionäre Frömmigkeit ſich einen Namen verdient. Eine Reihe von Ausgaben ihrer insinuationum divinae pietatis exercitia erſchien im 16. und 17. Jahrhundert. Der Mauritianer Mege beſorgte die von 1664 und überſetzte dieſe Exercitien und ihr Leben 1676 in's Franzöſiſche. Sie ſtarb 1334; ihr Gedenktag iſt der 15. Nov. Neuchlin.

Gervaſius und **Protaſius**, zwei ſtets zuſammen genannte Heilige Mailands, welche von Ambroſius als die erſten Märtyrer Mailands angeführt werden. Sie ſcheinen unter Nero, ſpäteſtens unter Diocletian den Märtyrertod geſtorben zu ſeyn, da ihr Andenken ſchon im 4. Jahrhundert unter den Chriſten Mailands erloſchen war. Daſſelbe erweiſt ſich durch die angeblich von Ambroſius im Jahre 386 erfolgte Entdeckung ihrer Reliquien, welche in der Kirche des Ambroſius beigeſetzt wurden, und deren Wunderkraft die Arianer geſchlagen haben ſoll. Ihre Reliquien wurden vertheilt; im Bisthum Gizzo gab es zu Auguſtins Zeit eine unter Anrufung dieſer Heiligen geweihte Kirche, und im Abendland ſind ſie die Patrone vieler Bisthümer und Pfarrkirchen. Ihr Feſt fällt auf den 19. Juni. Vgl. A. Buttler, Leben der Väter und Märtyrer, bearbeitet von Räß und Weis, Bd. VIII. S. 247—253. Dr. Preſſel.

Geſang, kirchlicher*). — Daß der Geſang als ein integrirender Theil in das Ganze des chriſtlichen Gottesdienſtes aufgenommen iſt, dazu haben unläugbar nicht bloß innere, ſondern auch äußere Momente mitgewirkt, nämlich 1) die jüdiſche Sitte des Pſalmengeſangs, die als vom Herrn ſelbſt nach Matth. 26, 30. Mark. 14, 26. noch mitbeobachtet in die chriſtliche Gemeinde übergegangen und in den ψαλμοῖς Eph. 5, 19. Kol. 3, 16. deutlich wiederzuerkennen iſt, wogegen die in dieſen Stellen weiter genannten ὕμνοι wohl mit Recht für neuteſtamentliche, aber den Pſalmen nachgebildete Lobgeſänge, nach Art des Magnificat (Luk. 1, 46—55.) und des Gloria in excelsis gehalten werden (vgl. über die ſpätere Einreihung der Pſalmen in die missa catechumenorum, der Hymnen in die missa fidelium Neander's heil. Chryſoſtomus I. S. 73), daher im ſpäteren

*) Da über Hymnologie und Kirchenlied noch beſondere Artikel folgen werden, ſo wird in dem gegenwärtigen nur die muſikaliſche Seite des Gegenſtandes behandelt.

Digitized by Google

Sprachgebrauche die Hymnen auch *ψαλμοὶ ἰδιωτικοὶ*, als neue, ſelbſtproducirte Geſänge im Gegenſatze zu den *ἔπη δαυϊδικά*, den altteſtamentlichen Pſalmen, heißen. Für die *ᾠδαὶ* bleibt dann kaum eine andere Erklärung übrig, als daß ſie die momentanen begeiſterten Gefühlsäußerungen Einzelner, gleichſam das muſikaliſche *γλώσσαις λαλεῖν* waren. Jedenfalls ſehen wir aus dieſer Zuſammenſtellung, wie an das überlieferte Altteſtamentliche das aus neuteſtamentlichem Geiſte Geborne ſich anſetzte. 2) Nicht minder gewiß iſt, daß ſich eine Art kirchlicher oder theologiſcher Politik mit eingemiſcht hat. Da nämlich verſchiedene Häretiker (die Stellen hiefür bei Euſebius, Epiphanius, Sozomenus u. ſ. w. ſind geſammelt zu finden bei Martin Gerbert: De cantu et musica sacra, tom. I. p. 71 sq.; auch Kraußold in einem unten zu nennenden Werke führt ſie an S. 10) ihre Irrlehren durch einſchmeichelnde Geſänge unter's Volk zu bringen ſuchten, oder, wie Paul von Samoſata gethan, aus gleicher Abſicht die kirchlichen Hymnen zu unterdrücken beſtrebt waren, ſo mußte die Kirche deſto mehr Fleiß darauf verwenden, dieſes Mittel recht wirkſam für ſich anzuwenden; wie auch im Zeitalter der Reformation die friſchen, kräftigen Geſänge im Volke mächtig wirkten, auch manche didaktiſchen Lieder (ſogenannte Katechismuslieder) aus jener Zeit entſchieden mehr Werth haben, wenn ſie als Mittel zur Verbreitung der evangeliſchen Lehren unter dem Volk, denn als Poeſieen beurtheilt werden. Endlich 3) darf auch nicht überſehen werden, daß eine gewiſſe Zweckmäßigkeit den Geſang zum gottesdienſtlichen Gebrauch empfiehlt. Sobald nämlich die Gemeinde an Gebet und Bekenntniß ſich aktiv betheiligen ſoll, entſteht die Schwierigkeit, daß das laute Zuſammenſprechen einer Menſchenmenge nichts weniger als ſchön oder feierlich iſt; ſo ſehr es auch von der römiſchen und der engliſchen Kirche acceptirt iſt, ſo ſehr auch in der lutheriſchen ſich paläologiſche Neigungen dafür kund gegeben haben: immer wird ein unbefangener Sinn es unmöglich finden, ſich an ſolchem Gemurmel oder Getöſe zu erbauen; erſt im Geſange wird das Sprechen einer Maſſe von Menſchen vernehmlich, ſchön, erbaulich, weil Rhythmus und Melodie alle die tauſend verſchiedenen Stimmen durch's Maß zur Einheit verbinden; nur einzelne Worte (wie ein Amen) oder ſehr kurze Sätze ſind auch geſprochen noch vernehmbar. — Aber dieſe äußerlichen Momente alle erſchöpfen die Bedeutung, die der Geſang für den Gottesdienſt hat, bei weitem nicht. Wenn die Gemeinde opfernd vor dem Herrn erſcheint, ſo muß ſie das Beſte, was ſie hat, ihren Glauben, ihre Liebe, ihre Hoffnungsfreudigkeit, auch in der edelſten Form ausſprechen und darbringen, die ihr überhaupt möglich iſt, und das iſt die Kunſt. In der Kunſt verklärt ſich das Natürliche; darum iſt ſie der Religion verwandt; und unter den Künſten, die die Religion in ihren Dienſt nimmt (ſ. d. Art. Gottesdienſt), iſt für den unmittelbaren Kultuszweck, für die wirkliche Vollziehung deſſelben der Geſang die einzige, an der ſich die Gemeinde mit voller, alle gleichmäßig verbindender Aktivität betheiligen kann; womit nicht ausgeſchloſſen iſt, daß der Geſang auch als Chorgeſang und als liturgiſcher Altargeſang ſeine berechtigte Stelle hat, ſofern auch in dieſer Form der Geſang die künſtleriſch verklärte und darum in's Heiligthum gehörige Sprache iſt. (Inwiefern das Gleiche von der Beredtſamkeit gilt und wie ſich dieſe zum Geſange innerhalb des Kultus verhält, darüber ſ. außer dem Art. Beredtſamkeit ebenfalls den Art. Gottesdienſt.) Solches Kunſtelement hat nun allerdings der Geiſt des Chriſtenthums und der gottesdienſtliche Trieb, den derſelbe in die Gemeinde gelegt, nicht aus ſich ſelbſt erzeugt, er hat es ſchon vorgefunden und muß demſelben ſein eigenes Geſetz laſſen; ſo hat die Tonkunſt in der Kirche weſentlich dieſelben Bedingungen ihrer Exiſtenz, es ſind dieſelben akuſtiſchen und äſthetiſchen Geſetze, denen ſie dort wie überall unterworfen iſt. Aber es iſt ein neuer, eigenthümlicher Geiſt, den das Chriſtenthum auch dieſer Kunſt einhaucht, es iſt ein anderes Ideal, das ſich mit denſelben realen Elementen verwirklicht. So entſteht auch eine ſpezifiſch chriſtliche, kirchliche Tonkunſt, deren Karakter im Allgemeinen darin beſteht, daß, ſo ſehr auch innerhalb ihrer Sphäre die Gegenſätze der Seelenſtimmung repräſentirt ſeyn müſſen, und daher das Te Deum anders klingt als das Miserere, ein Gloria anders als ein Kyrie eleison und ein Sanctus, doch

Digitized by Google

Allem Ein Grundton innewohnt, nämlich der des Friedens, des Seligſeyns in Gott, daher die innigſte Trauermuſik, ein Paſſions-, ein Grabgeſang und dgl. mich innerlich ebenſo in Gott ruhen läßt und beſeligt, als ein Jubellied; daß aber ebendarum Alles, was dieſen Grundton ſtören oder verdrängen würde, d. h. alles ſinnlich Aufregende, Leidenſchaftliche oder Tändelnde ſtrenge fern gehalten werden muß. (Es ſey daher ſchon hier daran erinnert, daß aus dieſem Grunde für den liturgiſchen Altargeſang die gregorianiſche Singweiſe, für den Gemeindegeſang der Choral, für den Chorgeſang die Fuge als Grundformen erkannt werden müſſen, weil dieſe eben ihrer Natur nach jene Eigenſchaften profaner Muſik ausſchließen.) Ob deßhalb die kirchliche Tonkunſt nur die Menſchenſtimme, nicht aber auch Inſtrumente zulaſſe, iſt damit noch keineswegs entſchieden, denn die Inſtrumente, wie ſie ſich im Orcheſter zu einer wunderbaren Fülle und Einheit verbinden, haben dasjenige, was die Muſik profan macht, nicht a priori an ſich; ſie ſind an Tonmitteln und Tonfarben ſo unendlich reich, daß ſie ganz ebenſogut zur heiligthümlichſten Muſik ſich verwenden laſſen, wenn ein Bach oder Händel ſie handhabt, als ſie unter Meyerbeers oder Richard Wagners Scepter den profanſten, heilloſeſten Lärm machen. Wenn Thibaut („die Reinheit der Tonkunſt“) u. A. ſich auf die ſixtiniſche Kapelle in Rom berufen, deren heilige Räume nie durch ein Inſtrument entweiht werden, wie auch der griechiſche Kultus keines duldet, ſo iſt die eigenthümliche Schönheit ſolchen Geſanges, d. h. des Effektes, den ſolche Compoſitionen (von Paleſtrina, Allegri und Meiſtern dieſer Art) und ſolche eingeſchulte, reine Stimmen hervorbringen, außer allem Zweifel; aber es iſt lediglich kein Grund vorhanden, dieſe einzelne Gattung als die einzig berechtigte gelten zu laſſen; daß die Inſtrumente anderwärts gemißbraucht werden, kann nichts beweiſen, da auch die Menſchenſtimme dieſem Schickſale nicht entgeht. Indeſſen hat auch in dieſer Beziehung die kirchliche Tonkunſt ihre Selbſtſtändigkeit durch ein ihr ausſchließlich angehöriges Inſtrument, — die Orgel, das Inſtrument aller Inſtrumente — repräſentirt, die ſich, wie durch die erhabene Allgewalt ihres Tones, der, wie das Meer, ein Bild der Unendlichkeit iſt, — ſo insbeſondere dadurch enge an den Geſang anſchließt, daß auch ſie nichts ſinnlich Aufregendes, nichts Leidenſchaftliches duldet.

I. Der Kirchengeſang nun, wenn wir ihn näher betrachten, hat ſich ſeiner Beſtimmung nach in mehrere Hauptzweige getheilt, die oben ſchon angedeutet ſind. Der urſprünglichſte und unbeſtreitbar bedeutendſte, weſentlichſte, der ſchlechterdings nicht entbehrt werden kann, iſt der Gemeindegeſang. Muß es als ein Mangel bezeichnet werden, wenn, wie in vielen proteſtantiſchen Kirchen, aller Chorgeſang fehlt: ſo iſt es geradezu ein aus der papiſtiſchen Spannung des Gegenſatzes zwiſchen Prieſter und Laien hervorgehendes, ſchnödes Unrecht, wenn, wie in Italien, dem Lande, das ſich das geſangreichſte zu ſeyn rühmt, die Gemeinde nie in der Kirche ſingt, wogegen in Deutſchland dies Recht ihr in beſtimmten Grenzen zugeſtanden iſt. Auch die griechiſch-ruſſiſche Kirche kennt keinen Gemeindegeſang; das Choralbuch derſelben enthält lauter liturgiſche, nur an einzelnen Stellen ſich dem Hymnus nähernde Geſänge, die urſprünglich immer nur für Eine Stimme beſtimmt waren, jetzt zweiſtimmig geſetzt ſind, aber in Kapellen, wo man tüchtige Sänger aufſtellen kann, mehrſtimmig als Chöre geſungen werden. — Der Gemeindegeſang aber, obgleich als kirchlicher im Gegenſatze ſtehend zu allem profanen Singen, muß dennoch, weil er in der Gemeinde, alſo im Volke einheimiſch ſeyn ſoll, volksthümlich ſeyn, — ein geiſtliches Volkslied, und das iſt im vollſten Sinne der lutheriſche Choral, der auch theilweiſe geradezu aus Volksmelodieen mit urſprünglich weltlichen Texten erwachſen iſt. Was von den reformirten Pſalmen ächt volksthümlich war, das iſt auch in den lutheriſchen Choralſchatz übergegangen (wie die Melodie: Freu dich ſehr, o meine Seele, urſprünglich Pſ. 42, und verſchiedene andere von Goudimel); vieles Andere aber (wie z. B. auch die neuerlich von Ebrard herausgegebene Sammlung von Pſalmen, ebenſo die dem reformirten Pſalter gewidmete Abtheilung des großen Choralwerks von Kocher: „Die Zionsharfe“, zeigt) hat einen etwas einförmigen, an

melodiſcher Mannigfaltigkeit ärmeren Karakter, der nur in manchen Pſalmen, deren Text ein heroiſcher iſt, durch den wieder mehr dem Chor- als dem Volksgeſang eignenden declamatoriſchen Ton erſetzt wird, wobei übrigens auch der Gegenſatz des romaniſchen und des deutſchen Elementes nicht vergeſſen werden darf. Die Pſalmen und Hymnen der engliſchen Kirche, die in größerer Vollſtändigkeit erſt durch Kochers oben erwähntes Choralwerk dem deutſchen Publikum zugänglich gemacht ſind, haben merkwürdiger Weiſe einen viel ſubjektiveren, arienmäßigen Karakter und können ſich an Kraft mit dem deutſchen Choral nicht meſſen, wie freilich auch der Mund des Engländers ſich zu ſolch herzhaftem Singen nicht aufzuthun vermag, wie der des Deutſchen. — Auf das Geſchichtliche des Chorals werden wir, ſo weit hier Raum dafür iſt, unten zurückkommen; für jetzt ſey nur Folgendes bemerkt. Der Name Choral hat urſprünglich eine ganz andere Bedeutung, als die uns geläufige. Choraliter ſingen heißt in der Sprache der römiſchen Liturgik gerade diejenige Art, die als Prieſtergeſang ohne Menſur den direkteſten Gegenſatz zu unſerem taktmäßigen Gemeindegeſang, zum kirchlichen Liede bildet. Später (im 16. Jahrh.) heißt bei den Contrapunktiſten jener Zeit diejenige Melodie, die als kurzes Thema ihren kunſtreichen Tongeweben zu Grunde gelegt war, der Choral, weil dieſelbe gewöhnlich aus alten gregorianiſchen Geſängen, alſo Choralen im römiſchen Sinne genommen war; in dieſem Zuſammenhang bedeutete das Wort ſo viel als ſonſt der cantus firmus, die Grundmelodie, um die ſich die figurirten Stimmen herlegten, was ſonſt auch tenor hieß. Unſer Gebrauch des Wortes Choral datirt ſich aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, wo man erſt anfing, die Melodieen, die zuvor in die Geſangbücher eingefügt waren, nun als rein muſikaliſche, für Chor und Orgel beſtimmte Bücher abgeſondert zu geben, was dann im Unterſchiede vom Geſangbuch das Choralbuch hieß. S. darüber die lehrreiche Auseinanderſetzung in Kraußold's Handbuch zum Kirchen- und Choralgeſang; Erlangen 1855, S. 109 ff. Da der Choral das Religiöſe und Gottesdienſtliche ſeines Inhalts ſchlechterdings nur in volksthümlicher Form enthalten darf, ſo iſt damit als weſentliches Requiſit geſetzt, 1) daß er Melodie haben, daß er ohrenfällig ſeyn muß, wodurch er ſich nicht nur von ſolchen Kunſtgeſängen unterſcheiden muß, deren Hauptwerth, deren Leben in der Harmonieenfolge liegt, ſondern auch von derjenigen Singart, die wir unten als die gregorianiſche näher zu ſchildern haben. Die Melodie iſt im Choral ſo ſehr die Hauptſache, daß nicht nur diejenigen Meiſter, die die Bearbeitung des Choralſchatzes einer Zeit oder einer Landeskirche für den öffentlichen Gebrauch beſorgten, den harmoniſchen Satz immer mit einer gewiſſen Freiheit behandelt haben und damit in ihrem vollen Rechte ſind, ſondern daß auch, während die Gemeinde im unisono die Melodie ſingt (was in der lutheriſchen Kirche die wohlbegründete und ſchwerlich jemals ſich ändernde Sitte iſt), der Organiſt, der dem Volksgeſang gegenüber und doch in innigſter Einheit mit demſelben das Element der Kunſt — aber nicht durch Künſtlichkeit oder Künſtelei — zu repräſentiren hat, ebenfalls nicht gehindert werden darf, nach dem Maß ſeiner ächten Kunſtbildung die Harmonie, die Accordenfolge, die Uebergänge und ſogenannten Zwiſchenſpiele, mit derjenigen Freiheit zu handhaben, die ebenſowenig Zügelloſigkeit iſt, als ſie ſelbſt augenblickliche Inſpirationen ausſchließt. 2) Um volksthümlich zu ſeyn, muß die Melodie ſich ſowohl in Bezug auf die Peripherie der Töne, die ſie überhaupt beſchreibt, als in Bezug auf die einzelnen Intervalle, auf ein beſcheidenes Maß beſchränken; eine Melodie z. B., die den Umfang einer None oder höchſtens einer Decime überſteigt, oder deren Intervalle Sprünge ſind (wie in manchen aus der Haller Schule und der Brüdergemeinde hervorgegangenen Weiſen), iſt durchaus unvolksthümlich. 3) Aehnliches gilt von den rhythmiſchen Verhältniſſen. In dieſer Beziehung ſchwebt immer noch die Frage über den ſogenannten rhythmiſchen Choral (worüber man vgl. Kraußold, Handbuch für den Kirchen- und Choralgeſang, 1855, S. 89; Abhandlung über den rhythmiſchen Choralgeſang, von G. A. Wiener, 1847; den Aufſatz von Tucher aus Veranlaſſung einer früheren Choralſammlung von Kocher, in Tholucks lit. Anzeiger 1839, Nr. 52—54, und die

größeren Werke von C. v. Winterfeld, v. Tucher u. A.; dagegen aber auch Heiniſch, der Gemeindegeſang in der evangeliſchen Kirche, 1848; Keferſtein, über Einführung des rhythmiſchen Chorals, 1851; Hauſchild, über den ſogenannten rhythmiſchen Choral, 1854; in Silchers Harmonielehre, den 31. Abſchnitt, S. 139). Es iſt ſchon verwirrend, daß man den unrichtigen Namen gebraucht: »Rhythmiſcher Choral«, als ob das eine beſondere Gattung wäre; man macht ſich damit den Schluß leicht: alle Muſik muß Rhythmus haben, folglich iſt nur der rhythmiſche Choral ächt muſikaliſch; als ob das nicht Jeder zugeſtände, aber nicht auch darauf beſtehen müßte, daß, was man jetzt unrhythmiſch zu nennen beliebt, vollkommen rhythmiſch iſt, nur in einer andern Art des Rhythmus! Der Unterſchied iſt nur der, daß die ſogenannten rhythmiſchen Choräle einen größeren, oft raſchen, ſich häufig in deklamatoriſch-bewegter Weiſe an den Text anſchließenden Wechſel der rhythmiſchen Formen haben, alſo theils kurze Noten mit langen, und zwar jede mit einer eignen Textſylbe, ſomit nicht als bloße Melismen, theils gerade mit ungeraden Takten innerhalb einer und derſelben Melodie wechſeln, während unſer ſeither üblicher Choralgeſang nur in den verhältnißmäßig weniger zahlreichen Tripeltakt-Melodieen ſolch einen Wechſel und dann denſelben in ſtrenger Regelmäßigkeit enthielt, ſonſt aber die meiſten Zeilen aus lauter gleich langen Noten beſtanden, die, ohne ihren ganz normalen rhythmiſchen Bau dadurch zu entſtellen, bloß nach jeder Zeile durch eine Fermate unterbrochen wurden. Da man ſich am Ende der dreißiger Jahre ſorgfältiger mit den Choralſchätzen unſerer kirchlichen Vergangenheit zu beſchäftigen und dieſelben der allgemeinen Kenntniß aufzuſchließen begann (ein Verdienſt, das den Namen Karl v. Winterfeld, Frhr. v. Tucher, Layriz, Zahn, Faißt u. A. m. ein bleibendes, dankbares Andenken ſichert): da entdeckte man, daß die Rhythmik in den alten Choralſätzen eine andere ſey, als die uns gewohnte; man fand darin ein muſikaliſches Leben, eine Kraft, einen Schwung, dem gegenüber unſer Choralgeſang, zumal wo er zu einer ermüdenden, ſchlaffen Langſamkeit herabgeſunken war, nothwendig als eine ſchmähliche Depravation erſcheinen mußte. (Vgl. P. Mortimer, der Choralgeſang zur Zeit der Reformation.) Es wurden nun aus dieſen Entdeckungen und Vergleichungen heraus Vorſchläge und Verſuche gemacht, die im Weſentlichen auf den drei Sätzen beruhten: 1) dieſer ſogenannte rhythmiſche Choral, d. h. richtiger, der Choral in der Geſtalt, wie ihn die Choralbücher des 16. und 17. Jahrhunderts enthalten, iſt entſchieden ſchöner, edler, erbaulicher, der Würde des Gottesdienſtes angemeſſener (hat man doch das Abkommen von demſelben in Zuſammenhang gebracht mit dem Abfall vom Glauben, ſo daß der jetzige Choral ein Produkt des Rationalismus wäre); 2) dieſer rhythmiſche Choral iſt faktiſch von den Gemeinden des 16. und 17. Jahrhunderts geſungen worden; alſo 3) ſoll und kann er auch wieder eingeführt werden und ſeine Herſtellung wird mit der Erneuerung des kirchlichen Lebens und Glaubens in Wechſelwirkung ſtehen. Es hat denn auch nicht an Verſuchen gefehlt, dies praktiſch zu beweiſen; manche Gemeinden haben ſich von tüchtigen und energiſchen Geiſtlichen und Schullehrern dazu einüben laſſen, und es ſind zu dem Ende ſelbſt amtliche Verordnungen ergangen, wie in Bayern, oder wenigſtens ſolche Schritte beantragt worden, wie von der Eiſenacher Conferenz von Abgeordneten der evangeliſchen Kirchenregimente im Jahre 1853. (Die hiezu dargebotene Choralſammlung iſt bearbeitet von Faißt, v. Tucher und Zahn, 1854.) Den obigen Theſen gegenüber hat es jedoch nicht an Stimmen gefehlt, die von der Sache anders urtheilten, und ohne hier ein, zur Zeit vielleicht noch nicht einmal mögliches abſchließendes Urtheil fällen zu wollen, haben wir doch die Pflicht, auch dieſe Auffaſſung des Gegenſtandes hier zu regiſtriren. Gegen Satz 1) iſt erinnert worden, daß zwar jene ältere Form bei einem Theil der Choräle unbeſtritten die ſchönere ſey, aber a) daß dies weit nicht von allen prädicirt werden könne, indem z. B. bei Melodieen, wie »Eine veſte Burg« ꝛc. der allzuhäufige Wechſel des geraden und ungeraden Taktes, oder, wie bei »Werde munter mein Gemüthe«, »Seelenbräutigam« gerade die eigenthümliche Gleichmäßigkeit in der Wiederkehr derſelben rhythmiſchen Figur ganz

entſchieden äſthetiſch hinter der Kraft und Würde der ſeither üblichen Singweiſe zurückſtehe, wofern nur für dieſe das Tempo überhaupt lebendiger genommen werde. b) Bei andern entſtehe dadurch eine unlösbare Schwierigkeit, daß der urſprüngliche Rhythmus (wofern überhaupt das Original noch mit Sicherheit feſtzuſtellen iſt) nur auf ein oder wenige Lieder paſſe, während er für andere Lieder, die zur gleichen Melodie geſungen werden, weil die Worte ganz andere ſind, ſchlechterdings nicht mehr tauge; deßhalb aber für dieſe neue Melodieen zu machen oder — was freilich die Paläologen unter unſern Hymnologen (die »Altſänger«, wie ſie Schleiermacher nannte) für das Beſte halten würden, jene nachgebornen Lieder, denen das großväterliche Gewand einer alten Melodie oft ſo trefflich ſteht, über Bord zu werfen, ſey deßhalb doch kein genügender Grund vorhanden. 2) Was den hiſtoriſchen Beweis anbelangt, ſo berufen ſich die Rhythmiker auf die Geſtalt, die die Choräle bis auf Andreas Hammerſchmidt, den Sänger von Riſts Liedern, faktiſch in den Choralbüchern haben. Allein a) es beweiſt die Ungleichheit, mit welcher eine und dieſelbe Melodie in Bezug auf den Rhythmus in den verſchiedenen Choralwerken erſcheint und die Art, wie ſich die Herausgeber darüber unbefangen äußern (z. B. Flor, ſ. die angeführte Schrift von Wiener S. 44), daß ſich dieſe Muſikmeiſter darin viele Freiheit erlaubten, was darauf hinweiſt, daß ſie ſich dieſe Melodieen, ſo wie ſie ſie ſetzten, zunächſt nur für einen Chor, nicht für die ſolcher Willkür ſicherlich nicht nachgebende Gemeinde gedacht haben; Lukas Oſiander (ſ. a. a. O. Wiener) weiſt den Chor an, ſich in der Menſur nach der Gemeinde zu richten. b) Der Beweis liegt aber auch in der Natur der Sache. Ein ſo ſtreng taktmäßiges Singen, bei welchem die Beobachtung der mannigfachen Unterſchiede von längeren, kürzeren, ganz kurzen Noten häufig ſelbſt wohlgeſchulten Chören nicht ohne beſondere Einübung gelingt, iſt einer Maſſe von Tauſenden, die ohne Singſchulen und Singproben, ohne den Stab eines Dirigenten (was Alles jetzt wohl zur Erreichung des Zweckes mag angewendet werden, im 16. und 17. Jahrhundert aber ſchwerlich nachzuweiſen iſt) lediglich zu ihrer Erbauung und Freude ſingen wollen, ſchlechterdings unmöglich *). Andreas Hammerſchmidt, den ſicherlich der Rationalismus noch nicht dazu verführte, denn er iſt 1611 geboren, hat ſeine Choräle bereits in gleichen Noten geſetzt und dies damit motivirt (ſ. ſ. Vorrede zu Riſts Geſangbuch): in der Kirche müſſe man langſamer ſingen, als zu Hauſe. D. h. die Maſſe kann nur durch gleichmäßige Bewegung in Ordnung gehalten werden; kann man auch durch außerordentliche Anſtrengung ſie in einen geſchulten Chor umwandeln: über kurz oder lang wird die natürliche Schwerfälligkeit wieder jenen gleichmäßigen Rhythmus hervorbringen. Naturam expellas furca etc. Daß aber dieſer Urſprung der üblichen Singweiſe aus der vis inertiae, die einer großen Maſſe mit phyſiſcher Nothwendigkeit anhaftet, nicht hindert, daß dieſelbe wieder eine eigenthümliche Schönheit erlangen kann: das iſt uns unwiderleglich dadurch bewieſen, daß Meiſter, wie Johann Sebaſtian Bach, der denn doch ſo gut als die Meiſter unſerer Tage wußte, was ſchön und kirchlich iſt, den Choral in derjenigen Geſtalt, die man jetzt unrhythmiſch nennt, in ihre großen Kirchenmuſiken aufgenommen und eben in dieſer ſeiner Form als eigenthümlich ſchönes, volksthümliches Element den Kunſtformen des fugirten Chores, der Arie, des Recitatives gegenübergeſtellt haben. — Ein ganz ähnliches Verhältniß iſt es mit dem dynamiſchen Wechſel, von dem ebenfalls geſagt werden kann, er gehöre zu aller Muſik; und doch wird keine Gemeinde ſeyn, die in ihrem Choral den Wechſel von pianissimo, piano, crescendo, forte, decrescendo u. ſ. w. eintreten läßt; aber auch hierin, d. h. in dem ſtets gleichen Maße der Stärke, liegt eine Eigenthümlichkeit des Chorals, die wir nicht erſt aus einer Verderbniß deſſelben abzuleiten haben.

*) Forcirte Proben, wie Reinthaler auf dem Stuttgarter Kirchentage von 1850 eine anſtellte, beweiſen, ſelbſt wenn ſie gelingen, lediglich nichts; eine ſolche Verſammlung unterſcheidet ſich nach ihrer Zuſammenſetzung und Stimmung ſehr weſentlich von einer Volksgemeinde.

II. Die zweite Grundform des Kirchengeſanges iſt der Altargeſang des Geiſtlichen. Er iſt in der römiſchen Kirche einheimiſch; Luther hat ihn beibehalten; derſelbe läßt in ſeiner deutſchen Meſſe noch Evangelium und Epiſtel ſingen, und diejenigen lutheriſchen Landeskirchen, die ihren Cultus von allen reformirten Einflüſſen haben ferne zu halten vermocht, bewahren wenigſtens für Hauptmomente des Altardienſtes (Einſetzungsworte, V.U., Segen) die altkirchliche Sitte. So ſchwer es da, wo ſeit Jahrhunderten alle Tradition in dieſer Beziehung abgebrochen iſt (wie z. B. in Württemberg), zumal dem Verdacht katholiſirender Tendenzen gegenüber halten würde, den Altargeſang des Geiſtlichen wieder einzuführen; ſo ſehr auch die leitenden Behörden ſich erſt daran gewöhnen müßten, auf muſikaliſche Fähigkeit und Bildung bei dem angehenden Theologen ein ganz anderes Gewicht zu legen, als bisher, dieſelbe förmlich obligat zu machen: die Idee iſt durchaus richtig und wahr, daß nämlich auch in dieſer Geſtalt der Geſang die Verklärung der Sprache iſt; es ſoll in den heiligſten Momenten des Cultus nicht die gemeine, irdiſche Sprechweiſe ſeyn, dieſe aber kann für uns nur durch die Kunſt zur heiligen verklärt werden, aber dann eben durch ein Singen, das von weltlichem Reize nichts an ſich hat, d. h. denjenigen Geſang, den wir kurzweg den gregorianiſchen nennen können (ſ. unten). Ueber dieſen Gegenſtand ſ. Harms Paſt.Th. II. 4te Rede, Krauß-old, a. a. O. S. 173 ff. Armknecht, die Haupt- und Nebengottesdienſte der luth. Kirche, 1853. Die liturgiſch-muſikaliſchen Sammlungen von Naue. Anthes, die Tonkunſt im ev. Cultus, 1846. S. 167 ff. Alt, der chriſtl. Cultus S. 483 ff.

III. Eine dritte Form des kirchlichen Geſanges iſt der Chorgeſang, der, als wirklicher Kunſtgeſang eine beſondere muſikaliſche Vorbildung erheiſcht. Zunächſt kann derſelbe nichts weiter bedeuten ſollen, als den Führer des Gemeindegeſanges. Denn (ſ. Nitzſch, prakt. Th. II. S. 364) „der wahre, weſentliche Chor iſt die Gemeinde ſelbſt.“ Als ihr conſtanter Stellvertreter kann er ſomit nur da fungiren, wo ihr ſelbſt die Aktivität entzogen iſt; in der römiſchen Meſſe reſpondirt nur der Chorgeſang dem Altargeſang; in der evangeliſchen Kirche aber müßten alle die Reſponſionen („Und mit Deinem Geiſte ꝛc.“ „Würdig iſt das und iſt recht“ u. ſ. w.) von der Gemeinde ſelbſt geſungen werden; ein Mittelglied zwiſchen ſich und dem Geiſtlichen bedarf ſie nicht. Dadurch aber, daß die Führung des Gemeindegeſanges, das Tragen der uniſonen Melodie durch die drei Unterſtimmen viel beſſer und kräftiger, ja gerade durch den Gegenſatz der Tonfarbe und des Tonumfanges in eigenthümlich ſchöner Weiſe durch die Orgel verſehen wird, iſt der Chor (wenn man nicht einen unisono intonirenden und durchſchlagenden Schülerchor darunter verſtehen will) für jenen Zweck ganz überflüſſig. Seine wahre Stellung liegt vielmehr darin, daß (um Lange's Worte in der Schrift: „die kirchliche Hymnologie,“ S. 34 zu gebrauchen) „der Chor das muſikaliſche Charisma der Gemeinden darſtellen und in evangeliſcher Freiheit dem Herrn heiligen ſoll.“ In der Gemeinde ſind die Kräfte des Geſanges auch in ſeiner höhern Form, in welcher er wohl von Allen genoſſen, aber nur von Wenigen geübt werden kann, vorhanden; dieſe nun wollen und ſollen ſich in ihrer Weiſe zum Opfer darbringen, und haben darum ein Recht, das Ihre zum heiligen Schmucke beizutragen, in welchem, Pſ. 110, 3. das Volk des Herrn willig lich Ihm opfert. Es dient ſomit der Chor dazu, die Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte innerhalb der Einheit und Gemeinſchaft des Geiſtes und damit den innern Reichthum der Gemeinde offenbaren zu helfen. Ebendarum aber ſoll er nie bloß aus Kindern, ebenſowenig (wie man ſeit dem Aufblühen der Männerchöre in den Liederkränzen, Liedertafeln ꝛc. nur zu gerne thut) bloß aus Männern beſtehen, nicht bloß aus dem rein künſtleriſchen Grunde, weil der geringe Umfang des Tongebiets es ſchwerer macht, dem Männergeſang Sätze im höhern, fugirten Kirchenſtyl zuzumuthen, ſondern aus dem kirchlichen Grunde, weil nur der volle, auch die weichen weiblichen Stimmen umfaſſende Chor jener Idee entſpricht; das Weib muß ſchweigen in der Gemeinde, wo es ſich um liturgiſches und homiletiſches Auftreten handelt; aber auf muſikaliſchem Gebiet iſt auch dem Weibe ein Charisma gegeben, dem ſeine ungeſchmälerte Stelle im

Cultus gebührt. — Jedoch muß zugeſtanden werden, daß, wenn der Chor im Raume der Kirche einen Standort hat, der ihn den Blicken Aller vorzugsweiſe ausſetzt, dann aus anderweitigen Gründen allerdings die oberen Stimmen beſſer durch Knaben vertreten werden; dieſem Geſichtspunkte, als dem ethiſchen, kann ſich der äſthetiſche oder muſikaliſche um ſo eher unterordnen, als bei ſorgfältiger Auswahl und Pflege die Knabenſtimme ihre eigenthümliche Schönheit beſitzt und Treffliches leiſten kann. So kann nun der Chor bald abwechſelnd mit der Gemeinde die liturgiſchen Reſponſorien übernehmen, bald in ſelbſtſtändiger Weiſe, ehe der Gemeindegeſang beginnt, oder bei Cultusakten, wo kein Gemeindegeſang Statt findet (z. B. bei Begräbniſſen, bei Trauungen) die Gemeinde begrüßen und ſo in ſeiner Weiſe dieſelbe den Segen ihres Lebens in Gottes Gemeinſchaft, in Gottes Reich genießen laſſen, d. h. ſie erbauen. Dieſe Chorgeſänge ſind nun ſehr mannigfacher Art; Paleſtrinas herrliche, bald in einfachen Dreiklängen fortſchreitende, bald contrapunktiſch verſchlungene Tonſätze; Johann Eccards Feſtlieder; Joh. Sebaſtian Bachs Cantaten; Marcello's Pſalmen: dies ſind ſchon lauter ſehr verſchiedene Gattungen, neben denen noch eine Menge anderer ſich entwickelt hat. Bach's Name aber erinnert daran, daß nun dieſer Chorgeſang nicht nur inſofern ſich weiter entwickelt hat, als er theils durch den Wechſel zwiſcheneintretender Solo's, theils durch die Inſtrumentalmuſik ſeinen künſtleriſchen Karakter im Gegenſatz zum Gemeindegeſang ſchärfer ausprägt, ſondern daß er ſich auch zu einer eigenthümlichen Stellung inſofern erhoben hat, als aus ihm die große Kircheneantate und das Oratorium hervorgegangen iſt; eine Gattung, deren eine Hälfte — wie Bachs Paſſionswerke — urſprünglich noch im Sinn eines gottesdienſtlichen Aktes gemeint war, während die andere — wie Händels erſte Oratorien — aus dem Theater als geiſtliches Drama herauswuchs, die aber beide in der Folgezeit nicht mehr als Gottesdienſt im engern Sinn, ſondern als geiſtliches Konzert ſich habilitirt haben.

Schließlich liegt uns noch ob, die Hauptpunkte aus der Geſchichte unſres Gegenſtandes in gedrängter Ueberſicht zuſammenzuſtellen, wobei wir für weitere und ſpezielle Belehrung außer den oben ſchon genannten Werken von C. v. Winterfeld (der evangeliſche Kirchengeſang, drei Bände — der letzte 1847 erſchienen, wozu noch deſſelben Verfaſſers kleinere Schriften: »Ueber Herſtellung des Gemeine- und Chorgeſanges ꝛc.« 1848, und »Zur Geſchichte heiliger Tonkunſt« 1850 gehören), von Frhrn. v. Tucher, von Layritz, noch auf das große Geſchichtswerk von Gerbert, de cantu et musica sacra, 2 tomi, 1774, auf Forkels Geſchichte der Muſik, Leipz. 1801, auf die bekannteren hymnologiſchen Werke von Koch, von Lange, und für einen ſpeziellen Punkt auf Armknechts Schrift: »die heilige Pſalmodie« (Göttingen 1855) verweiſen.

a) Wie wir am Anfange dieſes Artikels bereits die in die chriſtliche Kirche übergegangenen Pſalmgeſänge von den aus der chriſtlichen Gemeinde ſelbſt hervorgehenden Hymnen unterſchieden haben, ſo begegnet uns hier ſogleich die Frage: wie wir uns nun muſikaliſch dieſen Gegenſatz zu denken haben? Die Pſalmodie liegt klar vor; ſie iſt nicht ein eigentlich melodiſches Singen, ſondern ein muſikaliſch gebundenes Sprechen, eintönig und taktlos, nur am Anfang und Ende ſich hebend oder ſenkend. Zuverläßig iſt dies auch die urſprüngliche und wohl Jahrtauſende lang andauernde Singweiſe; denn einer Melodie, d. h. einer Reihe von Tönen, die an ſich ſchon, ohne Worte, ein muſikaliſch befriedigendes Ganze bilden, nun Worte unterzulegen, deren Sylben mit jenen Tönen zuſammentreffen, der Melodie zu lieb eine Sylbe zu dehnen u. dgl., das iſt ſchon eine Combination, die kaum anders, denn als Nachahmung eines Inſtrumentes mit der Stimme, als Deutung der wortloſen Töne durch begleitende Worte begriffen werden kann, aber eine Combination, die durch ihren doppelten Reiz, den der Melodie und den der Worte ſicherlich an Popularität jenes pſalmodirende Singen, dem auf griechiſch-heidniſchem Boden ohne Zweifel der recitirende Geſang z. B. der Chöre in der Tragödie analog iſt, überflügeln mußte. So entſtand auch in der chriſtlichen Kirche ein Gegenſatz zwiſchen dem Singen, das Auguſtin (Conf. lib. X. c. 33. §. 2.) ſo bezeichnet:

Athanasius tam modico flexu vocis faciebat sonare loctorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset, quam canenti; und zwiſchen der, nach derſelben Stelle freilich auch auf Pſalmen übergetragenen melodiſchen Geſangsweiſe (melos omne cantilenarum suavium); ein Gegenſatz, der denn auch das Weſentliche der Differenz iſt, die man mit dem Namen des ambroſianiſchen und gregorianiſchen Geſanges bezeichnet. Daß Ambroſius vier ſogenannte griechiſche Tonarten angenommen, Gregor der Große aber dieſe ſogenannten authentiſchen mit vier verwandten, ſogenannten plagaliſchen vermehrt habe (über welche Tonarten man vergleiche Kraußold a. a. O. S. 27. Silcher, Harmonielehre S. 125, wie die Specialwerke über gregorianiſchen Geſang, namentlich Maslon's Handbuch deſſelben, 1839; Janſſen, wahre Grundregeln des greg. Geſ. 1846; Oberhoffer, der gregor. Choral, 1852) iſt in ſofern nicht von weiterem Belang, als jene Tonarten der ganzen alten Kirche gemein waren, und ſich noch bis in die Reformationszeit erhalten haben, d. h. bis ſich unſere moderne Unterſcheidung das Dur und Moll als zweier auf allen Tonſtufen ſich gleichmäßig wiederholender Grundverhältniſſe Bahn gebrochen hatte. Man kann daher wohl etwa, wenn man den Gregorianiſchen Geſang mit der modernen Muſik vergleicht, jene alten Tonarten (die doriſche, phrygiſche u. ſ. w.) als das Unterſcheidende des gregorianiſchen Geſanges anſehen, das ſich insbeſondere dadurch anſchaulich macht, daß die Folge der Töne immer diatoniſch, niemals chromatiſch iſt; allein dies unterſcheidet ihn nicht einmal vom alten proteſtantiſchen Choral, geſchweige vom ambroſianiſchen Geſange. Die Differenz liegt vielmehr in folgendem. 1) Ambroſius hat die orientaliſche Sitte eines Wechſelgeſanges, an dem die ganze Gemeinde ſich betheiligte, auf abendländiſchen Boden verpflanzt; Gregor der Große dagegen ſchloß in hierarchiſchem Geiſte die Gemeinde von der aktiven Theilnahme am Geſang aus. 2) Ambroſius hat, obgleich er wohl ſchwerlich ſchon unſern ſtrengen Begriff von taktmäßig-melodiſchem Singen hatte, doch im Gegenſatze zur Pſalmodie das melodiſch-rhythmiſche Element bevorzugt; Gregor der Große dagegen hat — wie ſchon Hieronymus nur das Pſalmodiren als heiligen Geſang gelten ließ, alles Andere aber als weltlich verwarf — deſto ausſchließlicher die Pſalmodie kultivirt, und dies iſt denn im beſtimmtern Sinne der gregorianiſche Geſang: ein Singen, deſſen Monotonie zwar durch einigen Wechſel belebt werden kann, das aber durchaus nicht auf melodiſchen Reiz, auf melodiſchen Ausdruck angelegt iſt, und das ebenſo wenig einen ſtrengen, auf beſtimmte Maße zurückführbaren Rhythmus kennt; denn wenn dabei auch die longa, brevis, semibrevis, brevissima als Gattungen nach der Dauer der Töne unterſchieden werden, ſo iſt es doch das karakteriſtiſche des gregorianiſchen Geſanges, daß nicht, wie bei uns die ganze Note das Doppelte der halben iſt, ſo dort etwa die brevis das Doppelte der semibrevis, die longa das Doppelte der brevis nach mathematiſcher Meſſung wäre, ſondern der Sänger in Bezug auf die Dauer derſelben eine gewiſſe Freiheit hat, wie dies im recitativiſchen Geſang heute noch der Fall iſt. Mit dieſem Umſtande hängt zuſammen, daß alle ächt gregorianiſchen Geſänge der Ausführung durch einen vierſtimmigen Chor, alſo der Harmoniſirung für dieſen durchaus widerſtreben. Sie müſſen entweder unisono ohne alle begleitende Stimmen geſungen oder nur leicht von der Orgel begleitet werden, die in raſch wechſelnden Akkorden dem Sänger folgt, ohne ihn zu beengen, während jeder vierſtimmige Chorſatz dieſerlei Geſänge ungemein ſchwerfällig macht. Was ſich auch als mehrſtimmiger Geſang noch ſchön ausnimmt, neigt ſich bereits dem Karakter des Liedhaften, Volksthümlichen zu (wie z. B. die überaus ſchöne Melodie, die in der alten Kirchenſprache den Namen Peregrinus führt — ſ. Kraußold, Beiblatt zu S. 56 des angeführten Werkes — die ſonſt auch als Melodie des Magnificat vorkommt und von Mozart im erſten Satze der Requiem benützt iſt). Dazu iſt aber 3) zu bemerken, daß, weil Melodie und Rhythmus aller Muſik eingeboren ſind, ſelbſt der gregorianiſche Geſang, der principiell beide ausſchließt, um ſich als heilige Muſik von aller und jeder weltlichen zu unterſcheiden, dennoch ſich jener Ingredienzen nicht ganz zu enthalten vermocht hat. Die Pſalmodie nämlich und der aus ihr entwickelte gregorianiſche Geſang

ſchließt ſich urſprünglich genau an die bibliſchen Worte an, es fehlt alſo ſowohl das in der chriſtlichen Lyrik ſich ausbildende und dann conſtant bleibende Versmaß, als namentlich der Reim. Sobald dieſe beiden ſich der Form chriſtlicher Poeſie bemächtigt hatten, mußte auch der gregorianiſche Geſang, wenn er ſich nicht (was eigentlich conſequent geweſen wäre) auf Bibelſtellen als Texte beſchränken wollte, ein melodiſches und rhythmiſches Element in ſich zulaſſen, weil die chriſtlichen Versmaße und Reime an ſich ſchon eine muſikaliſche Bedeutung und Wirkung haben. Gregor der Große hat damit, daß er ſelbſt Hymnen dichtete, bereits den Anfang gemacht, ſein eigenes Prinzip zu durchbrechen, und die herrlichen Dichtungen des Mittelalters — jene Sequenzen: Dies irae, Stabat mater, Lauda Sion, Pange lingua etc., konnten, wenn auch der Ton und Geiſt der zu ihnen ſich geſellenden Melodieen gregorianiſch war, dennoch, wie Jeder ſogleich heraushört (ſ. z. B. das pange lingua bei Oberhoffer S. 42) nicht anders als rhythmiſch und melodiſch das gregorianiſche Prinzip beſchränken. — Was etwa auch noch als Eigenthümlichkeit des letztern könnte angeſehen werden, daß nämlich das Notenſyſtem deſſelben nur 4 Linien, andere Schlüſſel und Vorzeichnung und viereckige Noten zeigt, iſt etwas rein Aeußerliches, traditionell in der römiſchen Kirche Feſtgehaltenes; wozu man vergleiche d. Art. Guido von Arezzo. Bemerkt mag hier nur noch werden, daß neuerlich (wie z. B. von Armknecht in der zuletzt angeführten Schrift) die Pſalmodie auch für den evangeliſchen Gottesdienſt wieder empfohlen worden iſt und von der Repriſtination derſelben viel Heil erwartet wird. In Inſtituten, wie das rauhe Haus, mag die Einführung keine Schwierigkeit haben und der Vortrag der Pſalmen in dieſer Weiſe als Bereicherung des gottesdienſtlichen Lebens gelten; für die Kirche können wir, zumal da ſie kein Bedürfniß ſolcher Bereicherung neben ihrem Liederreichthum hat, jene Hoffnungen nicht theilen.

b) Wir haben ſo eben eine dem Mittelalter angehörige weitere Gattung genannt, die Sequenzen oder Proſen, als deren Urheber der ältere Notker (N. balbulus, † 912) betrachtet wird. Im Meßkanon ſchließt nämlich das ſogenannte Graduale mit einem Hallelujah; die letzte Sylbe nun pflegten die Sänger in allerlei Weiſen zu dehnen, und um nun dieſen Modulationen nicht immer nur ein athemloſes Ah unterzulegen, dichtete Notker Texte dazu (anfänglich in Proſa, daher der Name Proſen; Sequenzen heißen ſie, weil ſie unmittelbar dem Graduale angehängt waren). Dieſer in den Meßkanon eingelegte neue Beſtandtheil wurde ſofort, während ſein Urſprung rein muſikaliſch war, auch poetiſch weiter ausgebildet, und wir verdanken ihm die oben ſchon erwähnten und ähnliche Kleinodien kirchlicher Poeſie.

c) Wie durch die Sequenzen ſich das Material des kirchlichen Geſanges bedeutend vermehrte, ſo macht die Erfindung des ſogenannten Contrapunkts in ſeiner einfachſten Geſtalt, d. h. eines muſikaliſchen Satzes, der aus zwei (punctum contra punctum) oder mehreren gleichzeitig erklingenden, verſchiedenen und doch zuſammen ſtimmenden Tonreihen beſteht, Epoche; eine Erfindung, die dem flandriſchen Mönch Hucbald († 930) zugeſchrieben wird, und die wir als den Anfang der harmoniſchen Behandlung der Muſik (im neueren Sinne des Wortes Harmonie) anzuſehen haben. Wir wundern uns wohl, daß früher ſtets nur unisono ſoll geſungen und dies allein als Harmonie bezeichnet worden ſeyn; noch mehr dürfen wir uns wundern, daß Hucbald (ſ. z. B. in Kieſewetters Geſchichte der europäiſch-abendländiſchen Muſik, S. 13 ff. Gerbert, a. a. O. Th. II. S. 113) entzückt war über ſeine Harmonie, die in fortſchreitenden Quarten und Quinten beſtand, alſo in Accorden und Fortſchreitungen, die unſer Ohr unerträglich findet, während er die reine Terz, alſo einen der reinſten Wohlklänge, für eine Diſſonanz hielt. Allein wir dürfen nicht von der Vorausſetzung ausgehen, daß das menſchliche Ohr von jeher dieſelbe Senſibilität für die Wirkung der Töne gehabt habe; dieſe hat ſich in Wahrheit erſt ausgebildet; manche Accorde, die ſich z. B. bei Mendelsſohn finden, würde Händel unerträglich gefunden haben; hat doch aus gleichem Grunde der alte Schicht den jungen Beethoven ein muſikaliſches Schwein geſcholten. — Was Huc-

bald betrifft, ſo war es zuverläßig die Orgel, die ihn auf ſeine Entdeckung führte, wie er auch die harmoniſche Zuſammenſetzung verſchiedener Stimmreihen organum genannt hat.

d) Die romaniſchen Völker ließen es ſich gefallen, bei'm Cultus rein paſſiv zu aſſiſtiren; die germaniſche Natur aber erzeugte einen Volksgeſang, der ſich, da er in den Domen nicht zugelaſſen war, dafür draußen auf den Bittfahrten zunächſt dadurch Luft machte, daß das Volk das Kyrie eleison unzählige Male ſang; an dieſes aber ſchloßen ſich deutſche Liedſtrophen an, die nur immer mit jenem Rufe endigten und darum »Leiſen« hießen. Die Texte derſelben (wie: Nun bitten wir den h. Geiſt; Chriſt iſt erſtanden ꝛc.) gehen uns hier nicht an; die Melodieen aber, obwohl ſelbſtverſtändlich an die gregorianiſchen Weiſen anklingend, die das Volk in der Kirche hörte, ſind doch entſchieden volksthümlich rhythmiſch ſtärker markirt, melodiſch karakteriſtiſcher, als jene. Dem Drange des Volkes, ſich ſo in ſeiner Weiſe muſikaliſch am Gottesdienſte wenigſtens außerhalb der Kirchen zu betheiligen (wiewohl es ſich manche Licenzen der Art, z. B. an Weihnachten bei'm Kindwiegen auch innerhalb derſelben nicht nehmen ließ), mußte der Klerus um ſo mehr Rechnung tragen, als (vgl. Hoffmann von Fallersleben, Geſch. d. Kirchenlieds bis auf Luther, S. 193) ſich noch Jahrhunderte lang altheidniſche Volksgeſänge forterhielten, die nur exſtirpirt werden konnten, wenn dem Volke chriſtlich zu ſingen geſtattet ward.

e) Dieſe chriſtlichen Volksgeſänge nun wurden, da ſie ſchon reformatoriſchen Geiſt in ſich trugen, ſofern ſie eine Art Emancipation des chriſtlichen Volkes vom Joche des Klerus waren, in die lutheriſche Kirche herübergenommen; ebenſo einige gregorianiſche Geſänge, die aber zuvor in beſtimmtes Taktmaaß gebracht werden mußten. Ferner wurden, wie ſchon im Mittelalter geſchehen war, Melodieen weltlicher Lieder für geiſtliche Texte benützt, was deßhalb leicht möglich war, weil ſich ein Unterſchied des Styles in weltlicher und geiſtlicher Muſik noch gar nicht ausgebildet hatte und die weltlichen Melodieen denſelben ernſten, innigen Geiſt athmeten, der für geiſtliche Texte nothwendig war. Einzelne Geſänge konnten ferner aus der Mitte der böhmiſchen Brüder genommen werden. Aber mit all dem begnügte ſich der Geiſt der evangeliſchen Kirche nicht; wie in der Poeſie, ſo war er auch in der Muſik ungemein produktiv. Es iſt hier nicht der Raum dazu, um auch nur alle bedeutenderen Namen von Tonſetzern zu nennen, die von Luther an den Schatz der Kirche gefüllt haben; wir verweiſen dießfalls auf Winterfeld, auf Koch, auf den »Leitfaden zur Geſchichte des geiſtlichen Liedes der evang. Kirche« von Kriebizſch (Leipz. 1854), wie auch jedes neuere Choralbuch wenigſtens die Hauptdata anzugeben pflegt. Die Blüthezeit des lutheriſchen Chorals geht bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts; am Anfange derſelben ſteht Luther mit: »Ein veſte Burg iſt unſer Gott;« — in der Mitte die Hamburger Meiſter, Scheidemann und Prätorius mit »Wachet auf, ruft uns die Stimme«; am Ende Johann Schop und Johannes Crüger. Die zweite Periode, die in die erſte freilich ſchon hineinſpielt, iſt die der Arie; Heinrich Albert (geb. 1604) war der Erſte, der geiſtliche Lieder für Eine Stimme mit Begleitung eines Inſtrumentes ſetzte, da von der aus Italien gekommenen Oper her dieſe Form beliebt geworden war; dieſe Arien wurden nun auch Gemeindegeſänge: (wie »Gott des Himmels und der Erde,« »Himmel, Erde, Luft und Meer ꝛc.«) Die dritte Periode iſt die des Pietismus und der Brüdergemeinde; die Melodieen ſind nicht bloß mehr Arien, ſondern ſtreifen an's Tanzhafte, vgl. den Art. Freylinghauſen. Die vierte Periode iſt die der Aufklärung; die Gellert'ſchen, Cramer'ſchen, Klopſtock'ſchen Dichtungen haben ebenſo fruchtbare Componiſten gefunden; von ihnen allen ſind nur noch einige, übrigens wirklich werthvolle Melodieen Knecht's im Gebrauch, aber auch dieſe (Wie groß iſt des Allmächt'gen Güte ꝛc. Stärk' uns Mittler ꝛc. Ach ſieh' ihn dulden u. a. m.) nur innerhalb der Grenzen ſeines Geburtslandes. Das Pathetiſche, Rührende, oft aber auch unendlich Nüchterne karakteriſirt dieſe Zeit.

f) In unſrer Zeit haben nur noch Wenige verſucht, den Choralſchatz mit eigenen Produkten zu vermehren; unter ihnen iſt es nur Wenigen, wie z. B. Silcher und Kocher

gelungen, daß mehrere ihrer Melodieen in der Kirche ihres Vaterlandes ſich einheimiſch gemacht haben; der Hauptzug der Zeit geht aber — wie überhaupt auch im weiteren Gebiete der Tonkunſt — darauf, das Alte, Vergeſſene herzuſtellen. Dieſe Richtung hat ſich zu Anfang der zwanziger Jahre auch darin gezeigt, daß damals mit demſelben Eifer und Glauben an die Sache, wie jetzt für den rhythmiſchen Geſang, für Herſtellung — oder, weil man ebenfalls aus dem Choralſatz in den alten Choralbüchern einen zu raſchen Schluß machte, für Wiederherſtellung eines allgemeinen vierſtimmigen Gemeindegeſanges große Anſtrengungen gemacht wurden. Dieſer hat ſich bloß in den reformirten Gemeinden der Schweiz ausführbar gezeigt, wo in Folge des Mangels an Orgeln die Nöthigung, und bei der geringern Anzahl der Melodieen die Möglichkeit dazu vorlag; auch ſcheint es, daß die Pſalmcompoſitionen, weil ſie im Durchſchnitt weniger leicht in's Gehör fallen, als die lutheriſchen Choräle, eine methodiſche Einübung nöthiger machen, an die ſich leicht die Einübung auch der übrigen Stimmen nach Noten anſchließt.

g) Die reformirte Kirche nämlich hat, um auch im Geſange nur Gottes- und nicht Menſchenwort zu haben, den in franzöſiſche oder deutſche Reime umgeſetzten Pſalter zum öffentlichen Geſangbuche gemacht; ſo konnte ſie aus den vielen Quellen, die Luther'n zugänglich waren, nichts benützen, ſondern mußte ſich nach neuen Weiſen umſehen, die ihr denn auch von einem Meiſter erſten Ranges, Claude Goudimel, dem Lehrer Paleſtrina's, gegeben wurden. In der Folgezeit jedoch ſind ſowohl Text als Melodieen aus der lutheriſchen Kirche auch dort mehrfältig eingewandert. Ein nicht bibliſches, ſondern altkirchliches Element hatte übrigens auch der urſprüngliche reformirte Pſalmgeſang an ſich, nämlich (wie z. B. das älteſte Straßburger Choralbuch zeigt) die regelmäßige Doxologie am Ende jedes Pſalms, die aber ſpäter wegblieb.

h) Was endlich die katholiſche Kirche betrifft, ſo müſſen wir noch einen Augenblick in's Mittelalter zurückblicken. Nachdem einmal die harmoniſche Stimmenführung entdeckt oder erfunden war, bildete ſich dieſelbe als Kunſt in der Art aus, daß (wie oben erwähnt) ein kurzer Satz als cantus firmus zu Grunde gelegt und nun mit einem künſtlichen Gewebe mannigfach verſchlungener Stimmen umſponnen wurde. (Eine eigene Art ſolcher Geſänge iſt die von Luther ſo ſehr gerühmte ſogenannte Motette.) Jene Kunſt wurde nun aber ſo abſtrakt ausgebildet, daß aus der Verworrenheit der Stimmen irgend eine ſchöne Melodie herauszuhören nicht mehr möglich war, da zudem auch die Sänger ſelbſt ſich eigene eitle Zuthaten erlaubten. Die Väter des Tridentiner Concils dachten mit Ernſt auf Beſeitigung dieſes Unfugs und Paleſtrina (geb. 1524 geſt. 1594) war es, der durch die großartigſte Einfachheit, die doch weder eine unerſchöpfliche Fülle melodiſcher Erfindung noch die größte Kunſt im harmoniſchen Bau von ſich ausſchloß, erſt lehrte, was wahre Kirchenmuſik ſey. Es iſt in ſeinen Tonſätzen etwas ſo Hohes, Heiligthümliches, das ſchlechthin mit nichts verglichen werden kann. Würdig geſellt ſich ihm der Niederländer Orlandus Laſſus (ebenfalls 1594 †) und es folgen, wenn auch nicht auf gleicher Höhe, doch in verwandtem Geiſte verſchiedene Meiſter, deren Werke mit jenen des Paleſtrina heute noch den Glanzpunkt der Geſänge in der ſixtiniſchen Kapelle bilden. Die ſofort ausgebildete Opernmuſik hinderte vorerſt nicht, daß die erſten Meiſter derſelben neben ihr noch unvermiſcht in kirchlichem Styl arbeiteten; wiewohl dieſer allmählich dorther wenigſtens größere Weichheit erhielt (man vergleiche z. B. die ſo einfach geſetzten und doch überaus herrlichen Pſalmen Marcello's oder gar das Stabat mater von Pergoleſi mit irgend einem Satze Paleſtrina's). Aber gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts überwucherte der Opernſtyl ſo ſehr auch die Kirchenmuſik, daß ſelbſt die größten Meiſter, wie Mozart und Haydn, in ihren Meſſen einen ſehr weltlichen Ton anſchlugen. (Mozarts Requiem iſt hierunter nicht zu rechnen, wenn gleich es auch nicht gänzlich von ſolchen Anklängen freigeſprochen werden kann). Erſt in neuerer Zeit iſt man auch in der katholiſchen Kirche auf die Schätze der alten Meiſter wieder mit größerer Aufmerkſamkeit und tieferem Verſtändniß zurückgegangen; außer den ſchon früher erſchienenen Abdrücken alter Kirchenmuſik (z. B. von Burney in London 1772

Digitized by Google

ſpäter von Rochlitz u. A.) wird durch neue Herausgabe ſolcher Meiſterwerke (wie die Regensburger Sammlung von Proske, Musica divina, tom. I. 1853. die noch nicht vollendet iſt) auch dem größern Publikum die Kenntniß derſelben ermöglicht. Es iſt ein hohes Verdienſt des Berliner Domchors, durch ſeine treffliche Ausführung ſolcher Geſänge dieſelben auch für den evangeliſchen Gottesdienſt erobert zu haben. Eine große Zahl liedhafter, auch arienmäßiger Geſänge der katholiſchen Kirche hat Kocher in ſeiner »Zionsharfe« bekannt gemacht. Palmer.

Geſchenk. Geſchenke zu geben war von den älteſten Zeiten an bis auf die heutigen eine unter den Morgenländern ſehr gewöhnliche Ehrenbezeugung. Während aber bei uns dieſelben vorherrſchend nur Untergeordneten oder Gleichgeſtellten zu Theil werden, ſo wurden ſie dort als Beweiſe der Hochſchätzung und Unterwürfigkeit von den Vornehmen erwartet. Sie beſtunden theils in Geld, 1 Sam. 9, 8. 2 Sam. 18, 11. 2 Kön. 5, 5. Hiob 42, 11., theils und zugleich in Kleidern, Waffen und Schmuck, Richt. 14, 12. 13. 1 Kön. 10, 25. 2 Kön. 5, 5. 2 Sam. 18, 11. Hiob 42, 11., theils in Früchten, Vieh und Nahrungsmitteln, 1 Kön. 10, 25; 14, 3. 2 Kön. 4, 42. 1 Moſ. 24, 53; 32, 13 ff.; 43, 11. 1 Sam. 16, 20. 2 Chr. 17, 11. Sie wurden gegeben, um ſich Zugang und Gunſt bei Hochgeſtellten zu verſchaffen, 1 Moſ. 32, 13; 43, 11., theils ſich einen geneigten Empfang zu ſichern, 1 Sam. 16, 20. 1 Kön. 14, 3., theils um Andere an Freudentagen zur Mitfreude zu ermuntern, Eſth. 9, 19. 22. Neh. 8, 10. Off. 11, 10. Geſchenke an Ehrenkleidern und Schmuck galten auch für das, was bei uns die Ordensverleihungen leiſten. So beſchenkt Joſeph ſeine Brüder, 1 Moſ. 45, 22., Naeman den Gehaſi, 2 Kön. 5, 22., Belſazar den Daniel, Dan. 5, 16. 29., Xerxes den Mardochai, Eſth. 8, 15. Insbeſondere werden von den Unterthanen Geſchenke an ihre Fürſten gegeben, 1 Kön. 4, 21; 10, 25. 2 Chron. 17, 5. Dieſe Sitte war ſo allgemein, daß Geſchenke zu den regelmäßigen Einkünften der Könige gehörten, 1 Sam. 10, 27. Daher wurde auch der Tribut abhängiger Staaten, den gewalthabende Könige forderten und beſtimmten, Geſchenk genannt, Richt. 3, 15. 17. 2 Sam. 8, 2. 2 Kön. 17, 3 f. 2 Chron. 17, 11; 26, 8. Pſ. 45, 13; 68, 30; 72, 10. Auch machten Könige Geſchenke, wenn ſie Bündniſſe mit einander eingehen wollten, 1 Kön. 15, 19. 2 Kön. 16, 8; 20, 12. Jeſ. 39, 1. Die Ueberbringung war mit viel Gepränge verbunden, Richt. 3, 18. 2 Kön. 8, 9.

Während aber ſolcherlei Geſchenke gebilligt, ja empfohlen werden, Sprw. 18, 16; 19, 6; 21, 14., werden die an Richter und Zeugen gegebenen verboten, 2 Moſ. 23, 6. 5 Moſ. 27, 25. 1 Sam. 12, 3. Pſ. 15, 5. Sprw. 15, 27. Jeſ. 33, 15., konnten aber nicht verhindert werden, daher werden oft Klagen über die Verderbniſſe durch ungerechte Geſchenke gehört, Hiob 15, 24. Pſ. 26, 10. Spr. 17, 23; 18, 16. Jeſ. 1, 23; 5, 23. Ez. 22, 12. Mich. 3, 11., und es ſcheint, daß Beſtechlichkeit bei den hebräiſchen Richtern an der Tagesordnung war, wenn wir Stellen wie Jeſ. 10, 1. 2. Jer. 22, 3. Amos 5, 12; 6, 12. Micha 3, 11; 7, 3. Sprw. 18, 5; 24, 23., mit den Verboten darüber vergleichen. Vaihinger.

Geſchlechtsregiſter ſind, mündlich oder ſchriftlich überliefert, der einfachſte, urſprünglichſte Ausdruck des hiſtoriſchen Bewußtſeyns, das ſich hier noch ganz an die natürliche Abſtammung und ſomit an die erſte Grundform menſchlicher Gemeinſchaft, die Familie, anlehnt und die Geſchichte zunächſt nur von Seiten ihrer Naturbaſis auffaßt. Daher ſind Geſchlechtsregiſter ohne Zweifel die älteſte Form für Aufbewahrung der Geſchichte und begegnen uns dann bei den Völkern des Orients, welche ſich aus dem bloßen Naturbewußtſeyn zum Geſchichtsbewußtſeyn zu erheben beginnen, z. B. bei den Arabern, ſehr gewöhnlich; ſie dienen zugleich zur chronologiſchen Orientirung, zumal wo (wie 1 Moſ. 5. und 11.) Zeugungsjahr und Lebensalter mit aufbewahrt ſind. So ſind die Geſchlechtsregiſter eine Geſchichte in den allgemeinſten Umriſſen: Namen und Zahlen; aber den Orientalen ſind das lebendige Dinge, ſie ſind ihm wie eine Gallerie von Familienbildern, woran immer friſche Erinnerung und mündliche Erzählung Vieles zu knüpfen vermag (vgl. 1 Moſ. 5, 22—24.).

Das iſraelitiſche Alterthum ergreift auch dieſe Form, um ſie in das Licht des durch die göttliche Offenbarung umgebildeten und erweiterten Bewußtſeyns zu erheben. Sie iſt die ſpezifiſch angemeſſene Form für dasjenige Geſchichtsbuch, welches es mit den Urſprüngen des heiligen Volks aus der Familie und weiter zurück, mit der Verfolgung ſeiner Herkunft bis zu den Anfängen der Menſchheit hinauf zu thun hat; daher gliedert ſich die Geneſis nach dem Geſichtspunkt der — zehn = תּוֹלְדוֹת, Zeugungen, Generationen, und dies iſt dann der Grundausdruck für Geſchichte geworden. Wie ſich nämlich das Volk der Offenbarung über die Natur und Welt hinaus zu Gott erhebt, ſo erhebt ſich dem entſprechend ſein Blick über die unmittelbaren, natürlich gegebenen Gemeinſchaften von Familie und Volk hinaus und überſchaut die ganze Menſchheit. Hier kommt es daher zuerſt zu einem univerſalhiſtoriſchen Bewußtſeyn und zu eigentlicher Geſchichtsſchreibung; denn der Partikularismus hat von Anfang an die univerſellſte Abzweckung: in Abraham ſollen alle Geſchlechter der Erde geſegnet werden (1 Moſ. 12, 3.). Daher werden die Traditionen aus der voriſraelitiſchen, menſchheitlichen Urzeit ſorgfältig aufbewahrt (1 Moſ. 1—11.), und es findet ſich auch ſpeziell ein in ſeiner Art einziges und höchſt merkwürdiges Geſchlechtsregiſter der geſammten Menſchheit, die Völkertafel (1 Moſ. 10.). Dieſe zeigt zugleich recht deutlich, wie das Geſchlechtsregiſter zur eigentlichen Hiſtoriographie ſich fortbildet: die Genealogie wird Ethnographie, und die Ethnographie wird Geſchichte (vgl. Apg. 17, 26.), weßwegen auch in die Völkertafel Notizen über die Anfänge des Staats- und Reichsweſens, womit die Geſchichte im engeren Sinne beginnt, ſich eingeſtreut finden (1 Moſ. 10, 8—12.). Was Iſrael dieſen univerſellen Blick gibt, das iſt, wie aus der ſchon angeführten Stelle, 1 Moſ. 12, 3., hervorgeht, die die Endabſichten Gottes mit der Welt in ſich ſchließende, meſſianiſche Verheißung, zu deren Träger dieſes Volk erwählt iſt, und kraft deren es die ganze Weltentwicklung ihrem innerſten Sinn und letzten Ziele nach von ſich abhängig weiß. Ebendaher datirt aber dieſe Verheißung ſchon weiter bis auf den Anfang der Menſchheitsgeſchichte, 1 Moſ, 3, 15., zurück. Und zwar iſt es eben der Begriff des Samens, an welchem ſich dieſelbe fortbewegt: des Weibes Same; Abrahams Same, Davids Same; der Meſſias muß mit der Menſchheit in Natur- und Geſchlechtszuſammenhang ſtehen, denn er iſt die Blüthe oder vielmehr die reife Frucht derſelben, *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Daher tritt nun aus der allgemein menſchheitlichen Genealogie ſehr beſtimmt die meſſianiſche hervor, oder richtiger umgekehrt, jene geht aus dieſer hervor. Die meſſianiſche Genealogie iſt der eigentliche Höhenzug, der ſich durch den alten Bund und ſo durch die alte Welt überhaupt hindurchzieht; und eben weil in ihrem Beſitz und in ihrer Erkenntniß das iſraelitiſche Bewußtſeyn über ſich ſelbſt hinausgehoben iſt auf die göttliche Höhe, darum überſchaut es auch den weiteren Kreis der Menſchheit, und zwar genau in demſelben Maße, als er mit der meſſianiſchen Geſchlechtslinie in Zuſammenhang ſteht; und eben in dieſem Maße ſind auch die Geſchlechter der Erde gewürdigt, in den heiligen Urkunden ihre Genealogie aufgezeichnet zu ſehen.

So tritt denn ſchon in der vorſündfluthlichen Zeit der Unterſchied hervor, daß die ſethitiſche Genealogie, 1 Moſ. 5., ausführlich und ſorgfältig mitgetheilt wird, während von dem kainitiſchen Geſchlecht nur einige Namen genannt ſind und die Reihe abgebrochen wird, ſobald die Bosheit dieſes Geſchlechts in Lamech und ſeiner Familie einen karakteriſtiſchen Höhepunkt erreicht hat (1 Moſ. 4, 17—24.). Ein ähnliches Verhältniß beſteht zwiſchen der ſchon angeführten Völkertafel und der ſemitiſchen Genealogie (11, 10 ff.). Jene wird auf allen Punkten nur bis auf einige Glieder hinaus fortgeſetzt, denn ſie iſt nach Baumgartens (theol. Comm. zum Pentateuch I. S. 134) treffendem Ausdruck die altteſtamentliche Entlaſſung der Heiden aus der heiligen Geſchichte: ſie gehen von da an ihre eigenen Wege, ſind aber doch in Gottes Buch geſchrieben als unvergeſſem von ſeiner Gnade und einſt wieder zu ſeinem Heil zu berufen. Die ſemitiſche Genealogie dagegen führt mit ähnlicher Sorgfalt wie früher die ſethitiſche die heilige, meſſianiſche Geſchlechtslinie fort vom Anfang der erneuerten Menſchheit in Noah bis zum Anfang

des Volkes Gottes in Abraham. Von Abraham an tritt in der Geneſis an die Stelle der bloßen Genealogie, neben welcher zuvor nur die einſcheidendſten Hauptſakta, wie Schöpfung, Sündenfall, Sündfluth, babyloniſcher Thurmbau genauer berichtet waren, die ausführliche Familiengeſchichte, und nur die Nebenzweige der heiligen Familie werden bloß genealogiſch behandelt; ſo Nahors Geſchlecht, 22, 20—24., Keturas, 25, 1—4., Ismaels, V. 12—18., Eſaus, Kap. 36. Als hierauf Jakob mit ſeiner Familie nach Aegypten hinabzieht, da wird eine ſorgfältige genealogiſche Aufzählung derſelben gegeben (46, 8—27.), um vor dem Uebergang in das fremde, heidniſche Land den Beſtand des auserwählten Geſchlechtes zu conſtatiren. — Am Ende des ägyptiſchen Aufenthalts iſt die Familie zu einem ſo zahlreichen Volke geworden, daß ſich die heilige Urkunde begnügt, die zwölf Stammeshäupter aufzuzählen (2 Moſ. 1, 1—7,); nur bei den Leitern des Volkes, Moſe und Aaron, wird ihr genealogiſcher Zuſammenhang näher angegeben (2 Moſ. 6, 14—27.), wodurch ſie aus dem Volk karakteriſtiſch hervortreten und andererſeits in ihrer organiſchen Verbundenheit mit demſelben nachgewieſen ſind. Von da an iſt es denn Regel, daß bei den im Volke Gottes hervortretenden Männern ihre Herkunft auf eines oder mehrere Glieder zurück, etwa auch mit Nennung des Stammes, angegeben wird, ſ. z. B. 2 Moſ. 35, 30. 34. 1 Sam. 1, 1; 9, 1. Zeph. 1, 1. Sach. 1, 1.; es vertritt dieſe ja auch ſonſt im Alterthum gebräuchliche Bezeichnungsweiſe unſere Geſchlechtsnamen. Für das Volk im Ganzen gab es zwei Inſtitute, welche ſeiner Fortpflanzung den Stempel der Heiligkeit aufdrückten, die Beſchneidung, eingeſetzt vor der Erzeugung Iſaaks, alſo da, wo die auserwählte Familie ihren Anfang nahm (1 Moſ. 17.), und die Heiligung der Erſtgeburt im Zuſammenhang mit dem Paſſah, eingeſetzt beim Auszug aus Aegypten, alſo da, wo das Volk als ſelbſtſtändiges Gottesvolk ſeinen Anfang nahm (2 Moſ. 11—13.). Als nun aber Iſrael am Sinai auch Geſetz und Verfaſſung empfangen hatte und dort aufbrechen ſollte, um als das ſtreitbare Volk Jehovas das gelobte Land zu erobern: da wird auf göttlichen Befehl eine Zählung des Volks in ſeinen ſtreitbaren Männern vorgenommen (4 Moſ. 1.), und bei dieſem Anlaß werden nun iſraelitiſche Geſchlechtsregiſter angelegt, wenn man wenigſtens das וַיִּתְיַלְּדוּ (V. 18.) mit Geſenius, De Wette, Baumgarten u. A. vom Sicheintragenlaſſen in Geburts- oder Familien- und Stammverzeichniſſe verſtehen darf. Nur die Leviten werden hier nicht mitgezählt, weil ſie nicht zum Heere gehören, ſondern an der Stelle der Erſtgeburt für den beſonderen Dienſt Jehovah's beſtimmt ſind (V. 47 ff.): ihre Zählung und Beſtellung erfolgt dann beſonders (Kap. 3. und 4.). Eine zweite Volkszählung wird auf Befehl Jehovah's in den Ebenen Moabs vorgenommen (4 Moſ. 26.). Denn zur Strafe für den Unglauben des Volks hatte eine ganze Generation ausſterben müſſen, und noch eben zuvor waren wegen der durch Bileam veranlaßten Hurerei Iſraels mit den Midianitern und ihrem Götzen Baal Peor 24,000 Mann durch eine Plage gefallen; nun ſollte das Volk an den Midianitern Rache nehmen und daher mittelſt der Zählung wieder als das Heer Jehovah's dargeſtellt werden. Das hier gegebene Verzeichniß iſt darin noch „ausführlicher und genauer als das des 1. Kapitels, daß es auf die Abtheilungen der einzelnen Stämme eingeht und dieſe auf die in dem Verzeichniß des Hauſes Iſrael, das in Aegypten einzieht, erwähnten Namen (1 Moſ. 46.) zurückführt, wodurch der Zuſammenhang des gegenwärtigen Volkes mit jenen Anfängen des Hauſes Iſrael zum Bewußtſeyn gebracht werden ſoll, da Iſrael durch große Gerichte, welche alle auf die Auflöſung des natürlichen Zuſammenhangs gerichtet geweſen ſind, hat hindurchgehen müſſen“ (Baumg. II. S. 381). — Im weiteren Verlaufe der altteſtamentlichen Geſchichte hebt ſich nun aus der Geſammtheit des Volkes die meſſianiſche Familie heraus, nachdem ſchon von dem ſterbenden Jakob Juda als der meſſianiſche Stamm bezeichnet worden war (1 Moſ. 49, 8—12.). Es iſt die Bedeutung des Büchleins Ruth, die Abſtammung Davids nachzuweiſen; daher ſchließt es mit einem Geſchlechtsregiſter, welches von Juda bis David geht (4, 12. 17—22.). Von David an führt ſich die meſſianiſche Geſchlechtslinie fort bis zum babyloniſchen Exil durch die Geſchichte der

davidiſchen Dynaſtie, welche das Reich Juda beherrſcht. Was die Geſammtheit des Volkes in dieſer Zeit betrifft, ſo hat bekanntlich David wider den Willen Jehovah's eine Volkszählung veranſtalten laſſen (2 Sam. 24, 1 ff.), und es wurden ohne Zweifel bei dieſer Gelegenheit die alten Geſchlechtsregiſter fortgeführt oder neue angelegt, welche vielleicht 1 Chron. 9 (bei Luther 10), 1. gemeint ſind. — Nach dem Exil ſtellen ſich die Bücher der Chronik die Aufgabe, den zurückgekehrten Juden die Geſammtgeſchichte des Volkes bis zur Wegführung nach Babel noch einmal im Lichte der theokratiſchen Grundidee vor Augen zu ſtellen als Lehre für die jetzt begonnene kümmerliche Zeit unter der Herrſchaft der Weltmächte. Daher tritt einerſeits der davidiſch-meſſianiſche Geſichtspunkt, welcher die Zukunft Iſraels troſtreich in ſich ſchließt, andererſeits die Rückſicht auf die prieſterlichen und gottesdienſtlichen Einrichtungen, welche als Vorbilder für die Gegenwart vom höchſten Intereſſe ſind, beſonders ſtark hervor. Die eigentliche Geſchichtserzählung beginnt daher erſt mit Sauls Tod und Davids Regierungsantritt (1 Chron. 10 ff.). Die frühere Geſchichte aber iſt durch Geſchlechtsregiſter repräſentirt, welche, von Adam beginnend und zum Theil bis in die prophetiſche Zeit herabgeführt, das ganze erſte Drittel des erſten Buches ausmachen. Und zwar iſt nun hier die meſſianiſche Genealogie mit ihren Nebenzweigen vorangeſtellt: Adam bis Abraham und Iſrael Kap. 1., Iſrael und Juda bis David K. 2., David bis über Serubabel herab K. 3.; daran ſchließen ſich dann erſt K. 4 ff. die weiteren Nachkommen Judas und die übrigen Stämme, unter denen Sebulon und Dan fehlen, welch letzterer auch Off. Joh. 7, 4—8. übergangen iſt, während der Stamm Levi um des zweiten der obengenannten Geſichtspunkte willen mit beſonderer Ausführlichkeit behandelt wird (5, 27 — 6, 66. vgl. Kap. 23—26.). Die Bücher Eſra und Nehemia endlich geben gleichlautend ein Geſchlechtsverzeichniß (סֵפֶר הַיַּחַשׂ Neh. 7, 5.) der mit Serubabel aus dem Exil zurückgekehrten Juden (Eſr. 2. Neh. 7.), ſodann findet ſich bei Eſra ein Verzeichniß der mit ihm Zurückgekehrten (8, 1—14.) und endlich eine Liſte der Prieſter und Leviten, welche fremde Weiber genommen hatten (10, 18—43.), während Nehemia (K. 11.) ein Verzeichniß der vornehmſten Bewohner Jeruſalems und (12, 1—26.) Prieſter- und Levitenregiſter gibt.

Im N. T. iſt die meſſianiſche Genealogie bei Matthäus und Lukas wieder aufgenommen und fortgeführt. Der erſtere eröffnet ſein für Judenchriſten beſtimmtes und daher Jeſum vorzüglich als den Meſſias Iſraels darſtellendes Evangelium mit dem Nachweis, daß derſelbe Davids und Abrahams Sohn ſey (1, 1.); er beginnt daher mit dem Anfang des heiligen Volkes in Abraham und ſteigt von dieſem in dreimal vierzehn Geſchlechtern, wobei David und das Exil die Einſchnitte bilden, bis auf Jeſum herab (V. 2—17.). Lukas, der Pauliner, der für den Heidenchriſten Theophilus ſchreibt, ſtellt das Geſchlechtsregiſter Jeſu nicht ſo nachdrücklich voran und theilt es nicht ſo ſorgfältig ab; er rückt es erſt da ein, wo Jeſus ſelbſtſtändig hervortritt und ſeine Wirkſamkeit beginnt zwiſchen Taufe und Verſuchung (3, 23—38.); er führt endlich die Genealogie nicht auf Jeſum herab, ſondern geht von ihm aus und führt ſeine Abſtammung rückwärts, und nicht bloß bis Abraham, ſondern bis Adam und Gott; denn er faßt Jeſum nicht bloß als den Meſſias der Juden, ſondern als den Heiland der ganzen Welt, im Sinne ſeines großen Lehrers Paulus, der nicht bloß Abraham oder David und Chriſtus, ſondern Adam und Chriſtus auf einander bezieht (Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15.), und in dem letzteren denjenigen erkennt, welcher eben als ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, auf dem Wege der Fleiſches- und Blutsverwandtſchaft mit der Menſchheit die ganze adamitiſche Sündenentwickelung aufgehoben hat (Phil. 2, 7. Röm. 8, 3. Hebr. 2, 14.). Hieraus erklärt ſich nicht nur die Hinaufführung der Genealogie bis Adam, ſondern auch die rückwärts geführte, von Jeſu ausgehende Anordnung derſelben, denn dieſer erſcheint hier nicht in ſeiner ererbten, theokratiſchen Königswürde, ſondern in ſeiner Selbſtſtändigkeit als Welterlöſer; ſowie endlich die Stellung unmittelbar vor der Verſuchungsgeſchichte, denn Jeſus iſt der zweite Adam, der gleich dem erſten verſucht wurde, aber überwunden hat. Wie ſchon mehrere der altteſtamentlichen, ſo bieten

auch dieſe neuteſtamentlichen Genealogieen im Einzelnen und zumal bei ihrer Vergleichung unter einander viele Schwierigkeiten dar, worüber die Commentare nachzuſehen ſind; außerdem beſonders Wieſeler in den Stud. und Krit. 1845, II.; Ebrard, wiſſenſchaftl. Kritik der ev. Geſch., 2. Aufl., S. 188 ff.; Riggenbach in den Stud. u. Krit. 1855, S. 575 ff. Dieſe Gelehrten ſtimmen mit Lightfoot, Bengel, Paulus, Olshauſen, Lange u. A. in der Anſicht, die man jetzt wohl die ſiegreiche nennen darf, zuſammen, daß Matthäus die Genealogie Joſephs, Lukas die Maria's gebe, erſtere rechtlich bedeutſam, weil Jeſus dadurch als legitimer Erbe des davidiſchen Thrones erſcheint, letztere natürlich bedeutſam, weil Jeſus dadurch in ſeiner Blutsverwandtſchaft mit der Menſchheit nachgewieſen wird. Wie ſchön dies mit dem über den Unterſchied von Matth. und Luk. Bemerkten zuſammenſtimmt, leuchtet ein. — Mit dem Tod und der Auferſtehung Jeſu hört die Bedeutung der Genealogieen auf. Denn wie er ſelbſt nur κατὰ σάρκα Abrahams und Adams Sohn iſt, κατὰ πνεῦμα aber der Sohn Gottes (Röm. 1, 4; 9, 5.), ſo daß in dieſer pneumatiſchen Beziehung Melchiſedek gerade als ἀγενεαλόγητος ſein Vorbild heißt (Hebr. 7, 3.): ſo zeugt er, nachdem er das Fleiſch in den Tod gegeben hat und zu lebendig machendem Geiſt geworden iſt, „ein neues Geſchlecht aus göttlichem Samen und hat dadurch die Bedeutung der leiblichen Zeugung aufgehoben.“ (Nägelsbach, der Gottmenſch I. S. 366.) Auberlen.

Geſchur, ſ. Geſſur.

Geſellſchaft des heiligen Herzens Jeſu. Schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts war es den Bemühungen der Jeſuiten gelungen, in faſt allen Theilen der römiſchen Kirche Vereine, Verbrüderungen zur Verehrung des heiligen Herzens Jeſu zu ſchaffen und als wirkſames Mittel ihres Einfluſſes zu pflegen, auszubreiten. Der Jeſuit Joſeph de Galliſet weiß hievon in ſeiner 1726 erſchienenen Schrift de cultu sacrosancti cordis Jesu in variis christiani orbis provinciis propagato recht viel Rühmens zu machen. Von Anfang indeß war die mehr bibliſche und auguſtiniſche Richtung in der römiſchen Kirche dieſem Cultus abhold und ſah darin eine dem reinen Chriſtenthum gefährliche, zu abgöttiſchem Weſen führende Neuerung. Nach der Aufhebung des Jeſuitenordens ſollte indeß die früher nur gottesdienſtliche Vereinigung des heil. Herzens Jeſu ein Aſyl für eine Zahl von Exjeſuiten werden. Die eigentliche „Geſellſchaft des heiligen Herzens Jeſu“ wurde als eine wirkliche, wenn auch nicht nominelle Fortſetzung des Jeſuitenordens 1794 gegründet von den ehemaligen Jeſuiten Abbé Charles de Broglie, Abbé Pey, Abbé Tournelly u. A. Der Letztere ward als Oberer an die Spitze der ganzen Geſellſchaft geſetzt. In Belgien, wo in der Nähe von Löwen die Conſtituirung des Vereins ſtattgefunden hatte, ließ die nach der Schlacht von Fleurus eingetretene Wendung der politiſchen Verhältniſſe unſere der Emigrantenpartei angehörenden Ordensleute nicht länger weilen. Nach einem zweijährigen Aufenthalte in der Gegend von Augsburg, wo ſie ſich mehrten und der Protection des Kurfürſten Clemens Wenceslaus von Trier ſich erfreuen durften — flohen ſie vor dem anrückenden Franzoſenheere zuerſt nach Paſſau, dann nach Wien und zuletzt in die Umgegend dieſer Hauptſtadt. Durch hohe Gönner, wozu Kaiſer und Pabſt gehörten, begünſtigt, nahm dies krypto-jeſuitiſche Inſtitut guten Fortgang, bis es 1799 mit einem andern ebenfalls anders titulirten Zweige des alten Jeſuitenordens mit den Paccanariſten vereinigt wurde. Ihre unverſöhnlichen Feinde blieben vor wie nach die Gallicaner wie die Janſeniſten. Namentlich trat auch die Synode von Piſtoja gegen die Verehrung und Congregation des heiligen Herzens Jeſu auf. Biſchof Grégoire ſchloß ſich ihr an in ſeiner Histoire des sectes religieuses. — Nach dem Vorbilde dieſer Geſellſchaft that ſich eine Art von Jeſuitinnen zu einer weiblichen Geſellſchaft des heiligen Herzens Jeſu zuſammen. Die Jeſuiten ſind jedenfalls die Gründer dieſer Genoſſenſchaft, deren Fundamente im Jahre 1800 gelegt wurden und zwar zu Paris unter der Leitung der Jungfrau Barat, der Schweſter eines Mitgliedes der Geſellſchaft zum heil. Herzen Jeſu. Seitdem und beſonders ſeit der Beſtätigung dieſer Genoſſenſchaft durch Pabſt Leo XII. durch ein Breve vom 22. De-

Digitized by Google

zember 1826 haben ſie ſich ſehr verbreitet und da ſie ſich vorzüglich mit Erziehung der weiblichen Jugend befaſſen, großen Einfluß gewonnen. In Amerika und Afrika haben ſie Anſtalten und zählen in den verſchiedenen Ländern Europa's gegen hundert Anſtalten. In Gemeinſchaft mit den Jeſuiten verfolgen ſie daſſelbe Ziel. K. Sudhoff.

Geſenius, Juſtus, verdient unter den proteſtantiſchen Theologen des 17. Jahrh. nicht allein ſeiner Schriften, ſondern auch ſeines Karakters und ſeiner praktiſchen Tüchtigkeit wegen einen ehrenvollen Platz. Geboren den 6. Juli 1601, fällt ſein Leben in die Zeit, in welcher in Deutſchland ſowohl während des dreißigjährigen Krieges als nach demſelben politiſche und kirchlich-religiöſe Spaltung, Aberglaube, Verwilderung und Entſittlichung des Volkes weithin herrſchten, und die finſteren Hexenprozeſſe am üppigſten wucherten. Von ſeinem Vater Joachim Geſenius, welcher über vierzig Jahre als Prediger zu Esbeck im Kalenbergiſchen unter beſchränkten Umſtänden, aber nichts deſto weniger in unermüdeter Thätigkeit für das Wohl ſeiner kleinen Gemeinde lebte, erhielt er den erſten Unterricht in den Anfangsgründen der Sprachen, ward jedoch frühzeitig zu ſeiner weitern Ausbildung auf das Gymnaſium in Hildesheim geſchickt, wo er ſich unter der liebevollen Pflege des M. Reſen durch Fleiß, geſetztes Betragen und außerordentliche Fortſchritte ſo ſehr auszeichnete, daß er, kaum ſiebzehn Jahre alt, die Univerſität Helmſtädt beziehen konnte. Hier ſchloß er ſich auf's Engſte an Georg Calixtus und Konrad Hornejus an und erwarb ſich deren Freundſchaft *), beſuchte indeſſen auch anderer Profeſſoren Vorleſungen und trieb mit dem lebendigſten Eifer neben den theologiſchen Wiſſenſchaften die philoſophiſchen Studien bis zum Jahre 1626. Jetzt wurde ihm ſein lange gehegter Wunſch, eine andere Univerſität beſuchen zu können, unerwartet gewährt, indem ihm der Kanzler Stiffer den ehrenvollen Auftrag ertheilte, ſeine Söhne als Aufſeher nach Jena zu begleiten. Nachdem er daſelbſt noch zwei Jahre lang die berühmteſten Lehrer gehört hatte, vertheidigte er unter dem Vorſitze des Profeſſors Stahl mit großem Beifall eine Diſſertation de conceptu universalissimo et primo, qui vocatur Ens, und erhielt von der Fakultät den Grad eines Magiſters der Philoſophie. Der Ruf ſeiner gründlichen Gelehrſamkeit verbreitete ſich ſeitdem ſo ſchnell, daß er im Jahre 1629 zum Paſtor an der Magnuskirche in Braunſchweig gewählt wurde, in welcher Stelle er ſieben Jahre als Kanzelredner, Seelſorger und Schriftſteller glücklich und ſegensreich wirkte.

Ein größerer Wirkungskreis eröffnete ſich ihm hierauf, als unter dem 2. Aug. 1636 von dem kriegs- und ſtaatsklugen Herzoge Georg von Braunſchweig-Lüneburg an ihn der Ruf zum zweiten Hofprediger und Conſiſtorial-Aſſeſſor erging, und er nach Beſeitigung der Schwierigkeiten, welche der Rath zu Braunſchweig ſeiner Dienſtentlaſſung entgegenſtellte, am 24. November im Conſiſtorium zu Hildesheim, wo damals der Sitz der fürſtlichen Regierung war, eingeführt wurde. Doch zog er mit den übrigen Mitgliedern der Regierung vier Jahre ſpäter nach Hannover, als ihn nach dem Tode des edlen Herzogs Georg deſſen Nachfolger, der Herzog Chriſtian Ludwig, zum erſten Hofprediger, Conſiſtorialrath und General-Superintendenten daſelbſt ernannte. Um mit dieſer ihm verliehenen hohen geiſtlichen Stellung auch das Gewicht des perſönlichen Anſehens zu verbinden, ging er im Frühlinge des Jahres 1643 nach Helmſtädt und ließ ſich, nachdem er hier am 8. März unter dem Vorſitze ſeines Lehrers und Freundes Georg Calixtus eine gelehrte Abhandlung *de igne purgatorio* öffentlich vertheidigt hatte, die Würde eines Doktors der Theologie mit den üblichen Gebräuchen übertragen. Seitdem hat er, ſtets die gemäßigte und vermittelnde Richtung feſthaltend, in dem ihm von der Vorſehung beſchiedenen ausgebreiteten und einflußreichen Wirkungskreiſe unter vielfachen Schwierigkeiten und Hinderniſſen unverdroſſen für das Gedeihen des Kirchen- und

*) Einen Beweis, daß dieſe Freundſchaft auch in ſpäteren Jahren noch fortdauerte, liefern ihre aufbewahrten Briefe, von denen einige abgedruckt ſind in: Georg Calixtus' Briefwechſel. In einer Auswahl aus Wolfenbüttelſchen Handſchriften herausgegeben von Dr. E. L. Th. Henke. Halle 1833. 8.

Schulweſens bis auf wenige Tage vor ſeinem Tode gearbeitet. Er ſtarb an einem hitzigen Fieber im 73. Jahre ſeines Lebens den 18. September 1673, geliebt und verehrt von Allen, die ihn kannten, und tief betrauert von ſeiner Gattin, einer Tochter des Superintendenten Kaufmann zu Schweinfurt, mit welcher er 43 Jahre in glücklicher Ehe gelebt und ſieben Kinder gezeugt hatte, von denen ein Sohn und vier Töchter die Eltern überlebten.

Neben ſeiner geiſtlichen Amtsthätigkeit hat J. Geſenius mehrere von klarem Verſtande und gründlicher Gelehrſamkeit zeugende Schriften verfaßt, welche, ſoweit ſie dem Gebiete der praktiſchen Theologie angehören, ihrer volksmäßigen Darſtellung und vorzüglichen Brauchbarkeit wegen über ein Jahrhundert ein wohlverdientes Anſehen in der proteſtantiſchen Kirche behauptet haben. Beſeelt von dem Wunſche, den bis dahin ſehr vernachläſſigten Volksunterricht zu erleichtern und zu verbeſſern, gab er zuerſt zu Braunſchweig 1631, jedoch ohne ſeinen Namen, die „Kleine Katechismusſchule oder den kurzen Unterricht, wie bei der Jugend und den Einfältigen die Katechismuslehre zu treiben“ heraus. Kaum war dies Buch erſchienen, ſo fand es in der Nähe und Ferne eine ſo ausgezeichnete Aufnahme, daß nicht nur der gelehrte Dr. Joh. Andr. Schmid in Straßburg es dringend zum Gebrauche beim Religionsunterrichte empfahl *) und, da ſich ein ſchwer zu beſeitigender Mangel an Exemplaren zeigte, ſofort nachdrucken ließ; ſondern auch Geſenius ſelbſt ſich veranlaßt ſah, unter ſeinem Namen 1535 eine verbeſſerte Ausgabe zu Lüneburg in der Stern'ſchen Druckerei zu beſorgen, worauf er im Auftrage der braunſchweigiſch-lüneburgiſchen Regierung einen kurzen Auszug aus demſelben unter dem Titel: Neue Kinderlehre oder Katechismusfragen über den kleinen Katechismum Lutheri“ für die Jugend in der Schule und Kirche ausarbeitete. Dieſer Geſenius'ſche Katechismus war bald in den meiſten proteſtantiſchen Ländern des nördlichen Deutſchlands eingeführt und iſt bis auf unſere Zeit in den Städten Lüneburg, Hamburg, Hildesheim, Goslar, Braunſchweig, Helmſtädt, Wolfenbüttel, Hannover und Stade wiederholt neu aufgelegt. Er erlangte mit der Zeit faſt das Anſehen eines ſymboliſchen Buches**), und hat Vieles zur Verbeſſerung des katechetiſchen Unterrichts der Jugend beigetragen. Deſſenungeachtet ſah ſich der Verfaſſer desſelben bei aller ſeiner Beſonnenheit und Friedensliebe heftigen Angriffen wegen ſeiner Rechtgläubigkeit ausgeſetzt, — eine Erſcheinung, die ſich aus dem Geiſte jener Zeit leicht erklären läßt, in welcher von der orthodoxen lutheriſchen Partei auch die geringfügigſte Abweichung von den angenommenen Lehrmeinungen, ſelbſt wenn in den ſymboliſchen Büchern nichts darüber beſtimmt war, ohne Weiteres als Sektengeiſt, gefährliche Irrlehre, Synkretismus, Krypto-Katholicismus, oder Krypto-Calvinismus bezeichnet und behandelt wurde. Der ärgſte unter ſeinen Gegnern war der gelehrte, aber heftige und ſtreitſüchtige Paſtor Statius Buſcher in Hannover ***), welcher in einem beſonders gegen Georg Calixtus, Konrad Horneius und Paul Müller gerichteten und unter dem Titel: „Cryptopapismus novae Theologiae Helmstadiensis: das heimliche Pabſtthum in der neuen

*) Er ſagt in derſelben Abſicht in ſeiner Dissert. de catechet. §. 24. „Gesenii Catechismo terrae Brunsvicenses, Hildesienses, Schaumburgenses allaeve vicinae magno cum fructu utuntur.

**) Vergl. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland und den Hannoverſchen Staaten. Bd. 2. S. 524.

***) Buſcher war um das Jahr 1570 in Hannover geboren, hatte auf den Univerſitäten zu Tübingen, Gießen, Roſtock, wo er 1611 Magiſter wurde, und zu Marburg ſtudirt, ward ſodann zuerſt Rector in Stade, dann 1615 in Hannover und 1626 Prediger an der Aegidienkirche daſelbſt. Als Ramiſt bekämpfte er die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie und gerieth darüber, noch vor dem Streite mit den Helmſtädtern, in eine literariſche Fehde mit ſeinem Nachfolger im Rectorate, Johann Strube. Er ſtrebte übrigens mit Ernſt das thätige Chriſtenthum zu befördern und geſtand ſelbſt aufrichtig, daß er der Schärfe ſeiner Feder in Streitſchriften im Eifer für die gute Sache nicht Einhalt zu thun vermöge. Vergl. Schlegel a. a. O. S. 527 und Jöcher's Gelehrten-Lexicon s. v. Buscher.

Helmſtädtiſchen Theologen Schriften« zu Hamburg 1638 in 4. namenlos erſchienenen Werke auch Geſenius, wiewohl ohne ihn ausdrücklich zu nennen, angriff und ihm vorwarf, daß er nicht nur in dem Artikel von der Gerechtigkeit und Seligkeit des Menſchen die guten Werke einmiſche, ſondern auch mit den Papiſten, ihren Köhlerglauben lehrend, die Erkenntniß vom Glauben ausſchließe, daß er außerdem in dem Artikel von der Erbſünde es mit jenen halte und aus den Papiſten, Calviniſten und Lutheranern eine Kirche machen wolle *). Das große Aergerniß, welches dieſes Werk erregte, veranlaßte den Herzog Georg, nach Ermittelung des Verfaſſers den Paſtor Buſcher zu unparteiiſcher Unterſuchung ſeiner Anſchuldigungen vor eine deshalb ernannte und aus dem Kanzler, einigen Räthen, verſchiedenen Mitgliedern der Ritterſchaft und Landſchaft und mehreren unverdächtigen Theologen beſtehende Commiſſion auf den 25. Juni 1640 nach Hildesheim vorladen zu laſſen. Da derſelbe indeſſen nicht erſchien, ſich vielmehr plötzlich zum allgemeinen Bedauern ſeiner Gemeinde aus Hannover entfernte; ſo ward durch ein Publikandum vom 27. Juni die Unſchuld der Angegriffenen öffentlich ausgeſprochen, den Helmſtädtiſchen Theologen aber gleichzeitig aufgegeben, ihrerſeits die Schrift Buſchers zu widerlegen. Dieſe Widerlegung erſchien zu Lüneburg 1641 in 2 Theilen unter dem Titel: »Gründliche Widerlegung des unwahrhaften Gedichtes vom Crypto-Papismo« u. ſ. w., erregte aber, ſobald ſie bekannt wurde, einen bittern und langwierigen Streit zwiſchen den Univerſitäten Helmſtädt und Wittenberg, welche letztere ſich der Buſcher'ſchen Schrift eifrig annahm, die Beſchuldigungen derſelben ſich aneignete und hartnäckig verfocht, während auch Buſcher für ſich den Kampf bis zu ſeinem am 14. Februar 1641 zu Stade erfolgten Tode fortführte. Die letzte Schrift, in welcher er zugleich die Angriffe gegen den Geſenius'ſchen Katechismus ſtärker und entſchiedener, als in dem früheren Werke erneuerte, erſchien unter dem Titel: »Nothwendiger Bericht von Publicirung des Crypto-Papismi.«

Ungeachtet Geſenius zur Abwehr der gegen ihn vorgebrachten Anſchuldigungen eine „Apologia und Ablehnung der Verläumdungen Statii Buſcheri« in 2 Theilen herausgegeben hatte, ſo erhob ſich doch lange nach ſeinem Tode noch einmal ein lebhafter Streit über ſeinen Katechismus, als derſelbe mit einigen aus Speners Katechismus hinzugefügten Fragen zu Stade neu aufgelegt und auf den Vorſchlag des aus Uelzen dorthin berufenen General-Superintendenten Bacmeiſter ſtatt des bisher gebrauchten Katechismus von Sötefleiſch und des Himmelsweges von Höfer durch eine vom Könige Georg I. beſtätigte Verordnung der kurfürſtlichen Regierung vom 19. September 1723 in den Herzogthümern Bremen und Verden eingeführt werden ſollte. Man wollte dadurch, wie ausdrücklich hinzugefügt war, nur eine Uebereinſtimmung im Religionsunterrichte durch das ganze Kurfürſtenthum bezwecken. Allein ſo ernſtlich ſich auch die Regierung bemühte, durch erläuternde Bemerkungen und dringende Gründe dieſe Verordnung zu empfehlen, ſo erſchien deſſenungeachtet im folgenden Jahre eine lange Reihe von Flugſchriften **), deren zelotiſche, meiſtens anonyme Verfaſſer mit giftiger Leidenſchaftlichkeit dem in Stade gedruckten Geſenius'ſchen Katechismus mit der Glaubensreinheit auch die Brauchbarkeit abſprachen, indem ſie nicht bloß die längſt widerlegten Beſchuldigungen Buſcher's wörtlich

*) Buſcher hatte ſchon 1638 eine Schrift unter dem Titel: „Abominatio desolationis stans in loco sancto: Greuel der Verwüſtung an der Julius-Univerſität zu Helmſtädt, geſetzt an die heil. Stätte der reinen Evangel. Luther-Lehre, ſo in der A. C. und in dem ganzen Corpore doctrinae Julio u. ſ. w. dargethan und erwieſen aus der Helmſtädtiſchen Theologen dieſer Zeit öffentlichen Schriften, durch einen Liebhaber der Evangel.-Lutheriſchen Wahrheit andern zur Warnung publiciret," verfaßt und durch einen vertrauten Freund nach Hamburg an den Buchführer Gundermann geſchickt. Dieſer gab ſie dem Probſte zu Itzehoe M. Vitus Barbaroſſa, der ſie unter dem Namen Chriſtian Petri zum Drucke beförderte. Sie wurde jedoch noch vor ihrer Verbreitung durch Regierungsmaßregeln unterdrückt.

**) Sie bilden eine nicht unbeträchtliche Literatur, deren vollſtändigſtes Verzeichniß ſich in H. W. Rotermund's gelehrtem Hannover. Bd. 2. S. 114 f. findet.

wiederholten, ſondern auch behaupteten, daß die Prediger im Bremenſchen und Verdenſchen einen ſolchen »verfälſchten, verſtümmelten, zweideutigen, mit groben Irrthümern befleckten« Katechismus mit gutem Gewiſſen nicht annehmen und beim Unterrichte zu Grunde legen könnten, weil er in dem Artikel von Gott, von der Wiedergeburt und von der Vergeltung der Sünde unrein und unlauter ſey; weil er ferner die von Calixtus begonnenen und noch fortdauernden ſynkretiſtiſchen Beſtrebungen unterſtütze; weil er endlich durch einzelne Ausdrücke die Abſicht, den Papiſten näher zu treten und die Jugend für das Pabſtthum leichter empfänglich zu machen, befördere. Es war nicht ſchwer, Vorwürfe und Anſchuldigungen der Art in ihrer Nichtigkeit darzuſtellen. Auch geſchah dies mit Umſicht und Nachdruck von dem Paſtor Henning Flügge zu Hannover in einer ausführlichen, »Klagen ohne Urſache über einige Punkte in Geſenii Katechismo« betitelten Gegenſchrift. (Hannover, 1724. 4. 9 Bogen). Da ſich indeſſen nun auch die Bremenſchen Landſtände, wenn auch mehr in der Abſicht, ihre vermeintlichen Rechte zu wahren, als aus aufrichtiger Sorge für das Wohl der Kirche, in den Streit einmiſchten und gegen die Einführung des neuen Katechismus förmlich Einſage erhoben; ſo befahl endlich der König durch ein Edikt vom 16. Mai 1724 in den Herzogthümern bis auf Weiteres von dem Geſenius'ſchen Katechismus gänzlich abzuſtehen und es bei Sötefleiſch's kurzen Fragen und Höſer's Himmelswege bleiben zu laſſen *).

Außer der Katechismuslehre bearbeitete Geſenius für den Jugendunterricht die bibliſchen Hiſtorien A. und N. Teſtaments, die zuerſt Braunſchweig 1658 in 8. erſchienen. Auch als erbaulicher Kanzelredner erwarb er ſich durch ſeine viel und gern geleſenen Predigten, als: Evangelinms-Predigten, Braunſchweig, 1654; zwölf Regentenpredigten, ebend. 1654; Troſtpredigten, Hannover 1661; Paſſionspredigten, ebend. 1671, 1673; und Epiſtelpredigten auf die Sonn-, Feſt- und Apoſteltage durch's ganze Jahr, 6 Theile in Folio, Braunſchweig 1672, einen nicht geringen Ruhm, obgleich er ebenſowenig als irgend einer ſeiner Zeitgenoſſen das treffliche Vorbild geiſtlicher Beredtſamkeit, welches Luther ſchon ein Jahrhundert früher den Proteſtanten gegeben hatte, erreichte. Bei weitem beachtungswerther ſind ſeine Leiſtungen als Kirchenliederdichter. Vierzehn ſeiner Lieder nahm er ſelbſt in das von ihm im Auftrage der Regierung 1648 herausgegebene hannöverſche Geſangbuch auf; ebenſo enthält das 1719 erſchienene Lemgoiſche Geſangbuch von ihm die Lieder: »Gott Vater, Sohn und heiliger Geiſt,« — »O Herr, dein ſeligmachend Wort«, — »Willſt du mir meine Seel, Gedanken«. Außerdem werden ihm allgemein noch folgende Lieder zugeſchrieben: »Wenn meine Sünd' mich kränken«, — »O Tod, wo iſt dein Stachel nun«, — »Vor deinen Thron tret ich hiemit«, — »O heilige Dreifaltigkeit", — »O Gott, der du aus Herzensgrund«. (Vergl. Wetzel's Liederhiſtorie Bd. I. S. 323; und deſſen Analecta Hymnica Th. II. S. 18).

Als gelehrten Theologen bewährte ſich Geſenius nicht nur durch die oben angeführte Abhandlung de igne purgatorio, ſondern auch durch die Erörterung der Frage:

*) Der Sötefleiſch'ſche Katechismus gehört zu den älteſten Katechismen; er ward laut einer königl. Schwediſchen Conſiſtorial-Verordnung vom 4. November 1706 in den Herzogthümern eingeführt und wird noch gegenwärtig daſelbſt von vielen Predigern und Schullehrern beim Religionsunterrichte gebraucht. Sötefleiſch, über deſſen Leben die Nachrichten voll Widerſprüche ſind, war 1552 zu Zeeſen, drei Meilen von Goslar, von frommen Eltern geboren, beſuchte die Schulen zu Goslar, Braunſchweig und Gandersheim, wo er als guter Muſikus zugleich den Cantordienſt verſah, und bezog, nachdem er eine Zeit lang als Alumnus zu Riddagshauſen gelebt hatte, die neu gegründete Univerſität Helmſtädt. Von da ward er nach Halberſtadt gefordert, um in den Kirchen die Muſik zu führen und in der Schule die Jugend zu unterrichten. Doch kehrte er bald nach Helmſtädt zurück, wurde Magiſter und folgte dann einem Rufe als Rector zu Burg im Erzherzogthume Magdeburg. Von da begab er ſich abermals nach Helmſtädt zurück, lehrte hier mit großem Beifall 2 Jahre die griechiſche Sprache und 6 Jahre die Dialektik und Ethik, worauf er eine theologiſche Profeſſur erhielt, ſpäter aber ſeiner Rednergaben wegen nach Göttingen verſetzt wurde, wo er als Superintendent des Fürſtenthums bis an ſeinen Tod ſegensreich wirkte.

Warum willſt du nicht römiſch-katholiſch werden, wie deine Vorfahren waren? eine umfangreiche Schrift, auf welche er alle Mußeſtunden der letzten Jahre ſeines Lebens verwendete. Veranlaſſung zu derſelben gab ihm der Uebertritt ſeines Landesherrn, des Herzogs Johann Friedrich, zur katholiſchen Kirche *) und das eifrige Beſtreben der von demſelben nach ſeinem Regierungsantritte (1665) in Hannover aufgenommenen Katholiken, Proſelyten zu machen. Jedoch geſtattete dem Verfaſſer die Rückſicht auf ſeine amtlichen Verhältniſſe nicht, dies Werk unter ſeinem Namen herauszugeben; es erſchien unter dem erdichteten Namen Timotheus Fridlibius in 4 Theilen, Hannover 1669, 1671, 1672. in 4. (Vergl. *Fabricii* Hist. Biblioth. Fabr. IV. p. 316).

Quellen. Rehtmeier's Braunſchw. Kirchen-Geſchichte. Th. IV. S. 458 ff.; Baring's Hannöver'ſche Kirchen- und Schul-Hiſtorie I. S. 90 ff., deſſen Beſchreibung des Fluſſes Saala im Amte Lauenſtein §. 145. S. 237—241. Fortgeſetzte Sammlungen von alten und neuen theologiſchen Sachen 1724, S. 134 ff. 300 ff. 454 ff. J. H. Pratje's Bremen- und Verden'ſche Katechismusgeſchichte 1762, in 4.; Schlichthorſt's Bremen- und Verden'ſche Beiträge. Bd. 3. S. 157 ff.; G. Langemack's Hist. catecheticae Th. III. Kap. 5. S. 64—139. Walch's Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten der Evangeliſch-Lutheriſchen Kirche. Th. 3. S. 249 ff. Schlegel's Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland und den Hannoverſchen Staaten. Bd. 2. und 3. Hannover 1828. 1832. 8. G. H. Klippel.

Geſenius, Wilhelm, geboren zu Nordhauſen den 3. Februar 1785, geſt. als Prof. der Theologie zu Halle den 23. Okt. 1842, durch ſeine allbekannten Hand- und Hülfsbücher für hebräiſche Sprachwiſſenſchaft ſeit langer Zeit und wohl für lange Zeit noch der populärſte Name auf dieſem Gebiete und dadurch zugleich weit über die Grenzen des Vaterlandes hinaus, wie ſelten ein deutſcher Theolog, gerühmt und geleſen. Sein Leben verlief einfach und ohne wichtige und außerordentliche Wechſelfälle im Dienſte einer ziemlich früh gewählten, treu verfolgten und ſtreng abgegrenzten Berufsarbeit. Nachdem er das Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt beſucht hatte, in welcher ſein Vater als Arzt eines weitverbreiteten Rufes ſich erfreute, bezog er nach einander die Univerſitäten Helmſtädt und Göttingen, um Theologie zu ſtudiren; auf erſterer, wo damals Henke in dieſem Kreiſe den entſcheidendſten Einfluß übte, den Grund zu ſeiner eigenen theologiſchen Richtung legend; auf letzterer, unter Eichhorn und Tychſen, den angebornen Trieb zu philologiſcher und kritiſcher Arbeit der Sphäre altteſtamentlicher Studien zuwendend. Wenige gelehrte Theologen unſerer Zeit haben im Laufe eines längern Lebens ſo wenig die Grenzlinien des von ihnen gleich anfangs angebauten Feldes hinausgerückt; wenige haben aber auch ſo frühe ſchon als er den Ruf der Meiſterſchaft und die Ehre der Anerkennung errungen. Seine öffentliche Laufbahn begann er in Göttingen als Privatdocent, als welcher er (wie er gern erzählte) Neandern als erſten Schüler für ein hebraicum gehabt. Nachdem er ſodann eine Zeitlang als Repetent eine offizielle Stellung inne gehabt, wurde er 1809 auf Joh. v. Müller's Empfehlung von der weſtphäliſchen Regierung zum Profeſſor am Gymnaſium zu Heiligenſtadt ernannt, erhielt aber ſchon im folgenden Jahre eine theologiſche Profeſſur in Halle, welcher Univerſität er auch treu blieb, trotz einer Berufung nach Göttingen, wo ihm, als dem ausgezeichnetſten lebenden Hebraiſten, Eichhorn's Katheder angeboten wurde. In Halle ſah er die höchſte Blüthe der theologiſchen Fakultät, deren Frequenz in den zwanziger Jahren bis auf 900 Studirende anwuchs, von welchen bei weitem die Meiſten, in manchen Vorleſungen über 400, bei ihm zur Schule gingen. Nur einmal wurde ſeine öffentliche Thätigkeit auf längere Zeit unterbrochen, als er 1820 das Sommerſemeſter auf eine gelehrte Reiſe nach Paris und

*) Der Uebertritt geſchah auf einer Reiſe nach Rom 1651. Die Geſchichte deſſelben iſt von Rehtmeier, Mosheim, Schröckh, Henke, Spittler und Venturini durch falſche Angaben ſehr entſtellt; erſt Schlegel a. a. O. Bd. 3. S. 228 ff., hat eine treue, aus den im Königlichen Archive vorhandenen authentiſchen Akten geſchöpfte Darſtellung des Vorganges geliefert.

Oxford verwandte, wo ihn ſein College Thilo begleitete und von welcher beide für die Wiſſenſchaft manche Ausbeute mitbrachten. 1827 erhielt er den Titel als Conſiſtorialrath, die einzige derartige Auszeichnung, die ihm zu Theil geworden iſt; dafür entſchädigte ihn hinlänglich die Anerkennung der Ebenbürtigen, in England, Frankreich, Schweden und Amerika, durch akademiſche Ehren, und die Ueberſetzung ſeiner Handbücher in's Engliſche, Däniſche, Polniſche, Ungariſche.

Bei der Aufzählung ſeiner Schriften iſt es billig, daß wir mit dem Wörterbuch anfangen, deſſen erſte Ausgabe bereits 1810, alſo in des Verfaſſers 25. Jahre, zu erſcheinen begann und mit dem 2. Bande 1812 vollendet war. Eine kürzere Bearbeitung erſchien 1815 und hat ſeitdem eine Reihe von Auflagen erlebt, iſt 1833 auch lateiniſch redigirt worden, und nahm ſo, wachſend und berichtigend, das Motto: Dies diem docet nicht bloß als Aushängeſchild, die Fortſchritte und Bereicherungen der Wiſſenſchaft fortwährend auf. Dieſe letztern ermuthigten den Verfaſſer, den ganzen altteſtamentlichen Sprachſchatz in umfaſſenderer Weiſe, d. h. mit größerer Berückſichtigung der Einzelnheiten, der fremden Arbeiten, ſowie des weniger nahe liegenden hiſtoriſchen Materials, wie es Entdeckungen und Forſchungen im Gebiete morgenländiſcher Geographie und Geſchichte immer mehr aufſpeicherten, in lexikaliſcher Form darzuſtellen. So entſtand der Thesaurus, den er beſcheiden genug nur als 2. Ausgabe des größern Lexikons ankündigte, während letzteres doch längſt durch das kleinere (und kaum noch kleinere) verdrängt war. Der Druck begann 1826, war aber bei Geſenius' Tode noch nicht vollendet, nnd deſſen Schüler und Freund Emil Rödiger mußte die letzte Hand an das auf 6 Theile, 3 Bände 4., angewachſene Werk legen. Bei dem Reichthum deſſelben bleibt dem Liebhaber dieſer Wiſſenſchaft nur das Eine zu bedauern, daß Geſenius, bei ſeiner großen ſemitiſchen Gelehrſamkeit, wie die meiſten neueren chriſtlichen Hebraiſten, gerade mit den jüngern Formen des jüdiſchen Sprachen- und Schriftthums weniger vertraut geweſen und ſo veranlaßt wurde, auch den Thesaurus nur zu einem bibliſchen, nicht zu einem wirklich hebräiſchen Sprachſchatze auszubilden.

Die Grammatik erſchien zum erſten Male 1813; in des Verfaſſers Todesjahre in dreizehnter Auflage; daneben 1817 das ausführlichere Lehrgebäude der hebräiſchen Sprache; 1815 die Geſchichte der hebräiſchen Sprache und Schrift, welche ſpäter umzuarbeiten der Verfaſſer wohl das Bedürfniß fühlte, aber nie mehr die Zeit fand. Trotz dieſer raſchen Folge von Ausgaben darf nicht geläugnet werden, daß Geſenius' grammatiſche Arbeiten eines weniger ungetheilten Beifalls ſich zu erfreuen hatten, als die lexikaliſchen, wie denn neben denſelben nicht nur andere aufkamen und ſich Geltung verſchafften, ſondern der wiſſenſchaftliche Gegenſatz, der noch dazu hier kein theologiſcher war, theilweiſe in ſchroffer, verletzender und unedler Weiſe ſich ausſprach. Es iſt auch nicht ſchwer zu erkennen, worin dieſes Auseinandergehen der Beſtrebungen auf dem anſcheinend ſo wenig dazu geeigneten Gebiete ſeinen Grund hatte. Geſenius gehört, nach Zeit und Schule, als Philolog einer weſentlich empiriſchen Richtung an, während unſer Geſchlecht, bei dem mächtigen Impuls der vergleichenden Sprachſtudien, ſich überall mehr auf einen philoſophiſchen Standpunkt zu ſtellen ſich gewöhnt hat. Theorie und Syſtematiſirung lagen weniger in Geſenius' Natur. Seine Lehrbücher verloren dadurch nichts an Klarheit und Popularität; im Gegentheil, ſie mußten gewinnen neben den die mehr philoſophiſchen Methoden verfolgenden, während letztere vielleicht den Gelehrten mehr anzogen.

Unter ſeinen übrigen Arbeiten iſt nur noch eine zu nennen, welche den theologiſchen Studien näher liegt. Das iſt ſeine Ueberſetzung des Jeſaja nebſt Commentar, 1821. 3 Bände. Dieſes Werk ſteht, nach dem Datum ſeiner Erſcheinung, hart am Schluſſe der Periode, während welcher die rationaliſtiſche Schrifterklärung unbedingt in der theologiſchen Literatur herrſchte; es kann als eines der letzten und beſten Erzeugniſſe jener Anſchauungsweiſe betrachtet werden, ſofern man einerſeits die philologiſche Gründlichkeit, die Handhabung der hiſtoriſchen Kritik, und die Klarheit der Darſtellung, andererſeits aber die Abweſenheit jedes dogmatiſchen und apologetiſchen Intereſſes in Anſchlag bringen

will. Ueberhaupt gehörte Geſenius, ſo wenig er ſich mit eigentlicher Theologie beſchäftigte, der rationaliſtiſchen Richtung an; doch war er kein Parteimann, und nahm an den polemiſchen Verwicklungen der Zeit keinen nähern Antheil, und wie er bei ſeiner Exegeſe nichts auszuſprechen unternahm, was in ihm ſelbſt nicht vorhanden war, ſo trug er auch nicht ſeine perſönliche Ueberzeugung auf gewaltſame Weiſe in den Text hinein. Das rein philologiſche Element herrſchte in ſeinen Schriften überhaupt vor. Selbſt das hiſtoriſche lag ihm ſchon ferner, ſo daß ſeine Vorleſungen über Archäologie, Geneſis, Pſalmen, Einleitung in's A. T. des eigenthümlichen, die Wiſſenſchaft bereichernden, auf dieſem Felde wenig boten. Doch ſtellte ihn ſein perſönlicher Einfluß auf die Jugend, die Amönität ſeines Vortrags, der Ruf ſeiner Gelehrſamkeit ſo ſehr in den Vordergrund und machte ihn zu einer ſo wichtigen Perſon in Halle, daß, als der Rationalismus anfing, daſelbſt mit ſeiner Herrſchaft auf die Neige zu kommen, er, der kaum viele Gelegenheit hatte, ihm das Wort zu reden, und dieſe Gelegenheit noch weniger ſuchte, als die Hauptſtütze deſſelben im akademiſchen Kreiſe gelten konnte. Deßwegen wurde er auch, bei der erſten nicht mehr bloß literäriſchen Fehde, der bekannten Kundgebung von 1830, wobei allerdings nicht bloß die Ideen und Syſteme, ſondern auch die Perſonen und Aemter betheiligt waren, durch Anklage und Vertheidigung gewiſſermaßen obenan geſtellt, jene von vorneherein in ihrem Erfolge ſchwächend, dieſe erleichternd. Zeit und Weile wirkten mehr als Sturm und Leidenſchaft. Die Klage fiel; die Perſonen blieben und erfüllten ihre Beſtimmung; die Strömung wechſelte ohne gewaltſame Anſtrengung, und von dem Wirken und Wiſſen der Geſchiedenen blieb, was feſt genug ſich geformt und geſetzt hatte, um auch dem neuen Geiſte noch zu gelten und zu dienen.

Um vollſtändig zu ſeyn, erwähnen wir noch Geſenius' zahlreiche Beiträge zu Erſch und Gruber's Encyklopädie, und zu der Halliſchen Literaturzeitung, die ſich überall über das gewöhnliche Niveau ſolcher Arbeiten erhoben; ſeine erſte Jugendarbeit über die malteſiſche Sprache (1810), in welcher er ein verderbtes Arabiſch erkannte, während man früher wohl einen altehrwürdigen Reſt karthagiſcher Kultur darin vermuthete; ſeine Doktor-Diſputation über den ſamaritaniſchen Pentateuch 1815; die Abhandlung über die Theologie der Samariter aus ungedruckten Quellen, 1822; die Carmina Samaritana, 1824; ſeine Anmerkungen zur deutſchen Ausgabe von Burckhardts Reiſen, 1823, welche für die bibliſche Geographie von Wichtigkeit waren; endlich ſeine größern Arbeiten über die Sprache der Phönicier und deren Denkmäler (monumenta phoenicia. 1837. 2 t. 4. nebſt Atlas; paläographiſche Studien, 1838), welche alle frühern über dieſen Gegenſtand weit hinter ſich ließen und der Ausgangspunkt für eine täglich reichere Ernte von Entdeckungen geworden ſind. — Eine geiſtreich geſchriebene Karakteriſtik von Geſenius, »zur Erinnerung für ſeine Freunde« erſchien anonym Berlin 1842 bei R. Gärtner. Ed. Reuß.

Geſer, ſ. Gezer.

Geſetz. Das natürliche Sittengeſetz. Das Sittengeſetz iſt die allgemeine und weſentliche Lebens-Norm, als Sittengeſetz Norm für den Willen, als Geſetz für die Ganzheit ſeiner Bethätigung. Die Unterſcheidung zwiſchen natürlichem und poſitivem Sittengeſetze ſtellt das natürliche nicht bloß der geſchichtlichen und zufälligen menſchlichen Einrichtung, ſondern auch dem göttlich-gegebenen Geſetze gegenüber. Jedenfalls iſt der Ausdruck ein ſchiefer, ſofern natürlich und ſittlich einen unvermeidlichen Gegenſatz enthalten. Näher will der Begriff des natürlichen dieſem Geſetze die Eigenſchaften von weſentlich und allgemein, oder von immanent im Unterſchiede des Geſchichtlichen oder geſchichtlich Geoffenbarten zuſchreiben. Die Unterſcheidung bleibt aber auch ſo von zweifelhaftem Werthe, da doch auch das immanente Geſetz als ein geoffenbartes und dagegen das poſitive in ſeiner Entwicklung ebenſo ſehr als ein immanentes angeſehen werden kann. Daher hat ſich jene Unterſcheidung der Reflexionstheologie auch in die Anſchauung von einer Stufenreihe der Entwickelung oder der Offenbarung aufgelöst. Aber es iſt irrig, den Begriff deßwegen ganz aufzugeben, das natürliche Sittengeſetz bleibt die weſentlich-eigenthümliche erſte Stufe der göttlichen Offenbarung. Fraglich iſt aber

dann, ob unter demſelben bloß das im Bewußtſeyn der gefallenen Menſchheit ohne Einwirkung der Erlöſung und ihrer Vorbereitung vorhandene göttliche Geſetz darunter zu verſtehen iſt, oder auch die Offenbarung deſſelben im Urzuſtande vor dem Falle. Die Frage iſt leicht entſchieden für diejenigen, welche im Urzuſtande überhaupt kein Geſetz anerkennen, ſondern dieſe Form des ſittlichen Bewußtſeyns nur dem gebrochenen Zuſtande deſſelben zuſchreiben. Aber auch ſonſt denkt man doch in der Regel beim natürlichen Sittengeſetz an das ſittliche Bewußtſeyn der Menſchheit in ihrem jetzigen Zuſtande, an jenen *νομος ἀγραπτος*, der auch in den Heiden vorhanden iſt (Röm. K. 2.) und ſich als der *νομος του νοος* auch im Chriſtenleben, ſoweit es noch nicht durch die Erlöſung beherrſcht iſt, als Gegenmacht gegen das Geſetz der Sünde bethätigt. Eine andere Stellung des Bewußtſeyns im Urzuſtande ſcheint ſelbſt durch Röm. 5, 13. angezeigt zu ſeyn. Und, abgeſehen von dem poſitiven Gebote, welches dem Falle vorhergeht, muß auch das allgemeine Sittengeſetz vor dem Falle den Karakter des Gegebenen unmittelbar an ſich tragen, ſofern es in ſeiner reinen Kräftigkeit und ungebrochenen Ganzheit ſich als die Stimme Gottes ſelbſt zu erkennen gab. Was nach dem Falle unter dem Namen des natürlichen Sittengeſetzes vom normirenden göttlichen Willen vorhanden iſt, iſt eigentlich nur das ſittliche Gefühl, welches als ſolches nur auf Einzelnes geht, und auch wo es zum beſtimmten Antriebe wird, ſeine Kraft als Gebot nur unvollkommen entwickelt; und nur auf dem Wege der Reflexion entſteht ſtufenweiſe die Erkenntniß dieſer Forderungen an die Freiheit als eines Ganzen oder einer Einheit, d. h. des Geſetzes. Und weil eben dieſes Beides zum ſittlichen Geſetze gehört, daß es als Anmuthung an den freien Willen und als Lebenseinheit gewußt wird, ſo erhellt, daß die volle Erkenntniß des Geſetzes erſt mit der Erkenntniß des göttlichen Willens als ſolchen vorhanden ſeyn kann. Faktiſch iſt daher wohl das Geſetz im Heidenthume vorhanden, wiewohl in mannigfaltigſter Abſtufung der Reinheit und Vollſtändigkeit, und vielfach ſelbſt zum Gegentheile verkehrt. Auch jener Reflexionsgang bis zur Erkenntniß ſeiner Wurzel in Gott iſt in der heidniſchen Philoſophie vollzogen, ſ. *Cicero*, de leg. II. 4. 5. vgl. Harleß, chriſtl. Ethik. §. 7. Aber wie wenig doch eigentlich die Bedeutung eines Sittengeſetzes erkannt iſt, zeigt ſich daran, daß die Frage nach einem oberſten ſittlichen Prinzip entweder gar nicht vorhanden iſt, oder doch nur in heteronomiſcher Weiſe durch natürliche Begriffe (im Gegenſatz des Freiheitsbegriffes) entſchieden wird. Auch iſt nirgends eine reine Scheidung vom Volksgeſetz und Recht vollzogen. Da wo das Geſetz ſelbſt auf heidniſchem Boden vergöttert wird, in China, iſt es doch nicht in ſeinem Unterſchied vom Naturgeſetze erkannt. Den weſentlichen Karakter des Sittengeſetzes begrifflich in's Licht geſtellt zu haben, iſt das unzweifelhafte Verdienſt Kant's, wenn es ihm auch nicht gelungen iſt, die Realität deſſelben in der Freiheit genügend darzuthun, und ſeinen Inhalt zu erfaſſen. Es iſt gegen ihn neuerdings (J. Müller, die chriſtl. Lehre von der Sünde I. S. 37) bemerkt worden, daß nach realer Ordnung dem Begriffe des Geſetzes der Begriff des Guten vorausgehen müſſe, und zwar dürfen wir näher hinzuſetzen, daß der Begriff des Geſetzes abhängt von dem des guten perſönlichen Gotteswillens. Doch behält der Gang Kant's neben dieſer realen Ordnung als aufſteigender Weg immer ſein Recht. Was den Inhalt betrifft, ſo kann das natürliche Sittengeſetz keinen anderen haben, als das geoffenbarte göttliche Geſetz, näher das chriſtliche Lebensgeſetz. So hat es auch unſere Theologie in der Subſumption der lex moralis oder naturalis unter die lex divina revelata ſtets angeſehen, und dabei nur eine Verdunkelung des vollen Inhaltes angenommen. Wenn daher das oberſte Prinzip des Sittengeſetzes als das der Vollkommenheit (im Gegenſatze des Glückſeligkeitsprinzipes) vor Kant, und durch ihn als das der freien Perſönlichkeit aufgefaßt worden iſt — und dieſe Beſtimmungen reichen in unſere Zeit herüber — ſo ſind dies doch nur Abſtraktionen, welche der höchſten Aufgabe nicht entſprechen, weil ſie von der Grundlage des göttlichen Willens abſehen. Es iſt auch die Frage aufgeworfen worden, ob das Geſetz als ſolches genügendes Prinzip des ſittlichen Lebens ſeyn könne, und nicht vielmehr, ſoferne es nur eine allgemeine Formel aufſtelle, durch die individuelle ſittliche Fähigkeit ergänzt werden müſſe

(vgl. J. Müller, a. a. O. I. S. 38 ff.). Aber dieſe individuelle ſittliche Anlage muß als ſittliche ſelbſt durch das Geſetz in die Freiheit erhoben werden, und es folgt hieraus ſomit nur, daß das Geſetz in ſeinem vollen und realen Begriffe nicht nur ein Pflichtgeſetz, ſondern auch ein Tugendgeſetz iſt. — Das natürliche Sittengeſetz iſt angefochten worden durch die Schleiermacher'ſche Beſtreitung des Begriffes eines Sittengeſetzes. Wenn aber Schleiermacher in der Abhandlung über Natur- und Sittengeſetz den Unterſchied zwiſchen beiden als einen verſchwindenden Stufenunterſchied darthun wollte, weil das Naturgeſetz doch immer auch noch ein unerfülltes, beziehungsweiſe ein bloßes Sollen, das Sittengeſetz andererſeits nie bloßes Sollen, ſondern immer auch ein reales ſey, ſo hat er damit doch nur auf eine Lücke in der von Kant ausgehenden Auffaſſung hingewieſen. Der Begriff des Sollens aber iſt verkannt, da es als bloßes Nichterfülltſeyn angeſehen, und der Begriff der Forderung an den Willen dabei ganz überſehen iſt. Andererſeits hat auch die Hegel'ſche Philoſophie dem Begriffe des Geſetzes nur eine phänomenologiſche Bedeutung gelaſſen, hat aber mit dem Geſetze zugleich den Begriff der ſittlichen Perſönlichkeit geopfert. Eingehendes über den Begriff des natürlichen Sittengeſetzes iſt zu ſuchen bei Reinhard, Moral I. §. 87. Harleß, chriſt. Ethik. §§. 7—9. Nitzſch, Syſtem der chriſtl. Lehre. §§. 98 f., beſonders aber Rothe, theol. Ethik. §§. 809 ff. und Jul. Müller, chr. L. von der Sünde I. S. 37 ff. C. Weizſäcker.

Geſetz, kirchliches, ſ. Kanon.

Geſetz, moſaiſches, ſ. Moſaiſches Geſetz.

Geſpenſt. Das Geſpenſt iſt die dunkle, unfreie und mit Grauen behaftete, ſubjektive Volksvorſtellung von der Geiſtererſcheinung, wie dieſe auch objektiv etwas Unfreies, Irres und Beirrendes an ſich tragen ſoll. Es iſt einerſeits der trüglichſte Lieblingsgötze des menſchlichen Aberglaubens, ſofern dieſer nicht nur mit Vorliebe das Geſpenſt ſieht, ſondern überhaupt nur Geſpenſter ſieht; andrerſeits die unvertilgbarſte Aeußerung des Glaubens, ſofern es auf der Vorausſetzung von der Unſterblichkeit der Seele, dem Daſeyn perſönlicher Geiſter beruht, und von vornherein die dämoniſche, geiſterhafte Natur des Geſpenſter ſchauenden und glaubenden Menſchen beurkundet. Nur in der Vorausſetzung des perſönlichen Geiſtes kann der Menſch Geſpenſter zu ſehen glauben. Aber auch nur in der Vorausſetzung der Sünde, in ſeiner geiſtentfremdeten Geiſterhaftigkeit kann ihm vor dem Geſpenſte grauen. Er zittert vor dem Geſpenſt, erſtlich weil er ſich als Geiſt weiß, und zweitens weil er ſich von dem Geiſte verlaſſen weiß. Daher iſt auch das dämoniſch erregte Schuldbewußtſeyn zu allen Zeiten das natürlichſte Element geweſen, in welchem der Menſch zum Geſpenſterſehen disponirt war. Wir erinnern an König Saul. Aus dieſem Grunde gehört die Todtenbeſchwörung (Nekromantie) zu den älteſten, künſtlichen Bildungen des Aberglaubens, und eben darum gehört ſie zu den gräuelhaften Dingen, welche die Schrift im moſaiſchen Geſetz von vorn herein verworfen hat (5 Moſ. 18, 11.). Die heil. Schrift gibt den Glauben an die Geiſtererſcheinung frei, ja ſie ſetzt ihn voraus (1 Sam. 28. Matth. 27, 53.). Ebenſo beſtimmt aber verwirft ſie den Geſpenſterglauben, welcher ſich auf dem ſubſtantiellen Grunde des Geiſtererſcheinungsglaubens gebildet (Matth. 14, 26. Luk. 16, 29. 31.). Das Geſpenſt iſt das apokryphiſche Zerrbild der Geiſtererſcheinung; und zwar ſowohl im ſubjektiven, wie im objektiven Sinne.

Der Glaube an Geiſtererſcheinungen, den das Converſationslexikon als eine untergeordnete Entwicklungsſtufe des religiöſen Glaubens, als Aberglauben bezeichnet, und mit der Geſpenſterſeherei vermengt, iſt nicht nur ein uralter Glaube der Völker, ſondern auch eine Vorausſetzung der heiligen Schrift ſelbſt. Die h. Schrift iſt nicht nur von Erſcheinungen überirdiſcher Geiſter, d. h. der Engel durchzogen, ſondern ſie hat auch den Glauben an die Erſcheinung abgeſchiedener, dieſſeitiger Geiſter ſanktionirt. (S. die vorſtehenden Citate.) Und nicht nur durch die dunkle Zeit des Mittelalters hindurch, ſondern auch bis in die neueſte Zeit hat ſich dieſer Glaube, nur geläutert und gereinigt von der Geſpenſterfurcht, erhalten, wenigſtens bis auf Swedenborg's viſionäre Geiſterkirche und

Jung Stillings Theorie der Geiſterkunde. Der Ausgangspunkt iſt das Daſeyn perſönlicher Geiſter jenſeits unſerer Sinnenſchranken ſelbſt; dieſe Annahme kann nur der Pantheismus und der Materialismus läugnen wollen. Daß der Geiſt ſich zum Geiſte hinbewegt, daß namentlich der abgeſchiedene, von der Erde entfeſſelte Geiſt eine freiere Bewegung haben kann, als z. B. das elementariſche Licht, liegt ebenfalls im Begriff der perſönlichen Geiſter. Alſo die Annäherungen jenſeitiger Geiſter an dieſſeitige haben keine Schwierigkeit. Die eigentliche und einzige Schwierigkeit liegt nur in der Frage, wie kann ſich der jenſeitige, im Sinne des irdiſchen Lebens entkörperte Geiſt dem dieſſeitigen, durch die Sinne bedingten Geiſt zu erkennen geben? Die ältere, naive Vorausſetzung war dieſe: er nimmt vorübergehend einen Leib oder eine Art von Leiblichkeit an. Die neuere Seelenkunde aber kann antworten: er iſt von Haus aus nicht abſolut körperlos, er kann ſich der dieſſeitigen Seele durch ſympathetiſche Einwirkungen zu erkennen geben, dieſe Einwirkungen aber erlangen ihre eigentliche ſymboliſche Verkörperung in dem plaſtiſchen Anſchauungsvermögen des dieſſeitigen Menſchen ſelbſt. Daß der Menſch ein ſolches Vermögen beſitzt, welches ſich zu der Anſchauung aller Dinge in Bildgeſtalten entbinden kann*), iſt keine Frage mehr, mithin auch nicht die Möglichkeit der Geiſtererſcheinung. Nur die Kriterien, nach welchen eine bloß ſubjektive Geiſtererſcheinung, d. h. eine ſolche, bei welcher der Menſch eine bloße Vorſtellung von einem Geiſte unbewußt mit ſeinem plaſtiſchen Vermögen verleiblicht und bekleidet, und einer wirklich objektiven Geiſtererſcheinung, bei welcher ſich der herangetretene Geiſt vermittelſt ſeiner Einwirkungen in dieſem plaſtiſchen Vermögen ſelbſt verleiblicht, ſind allerdings ſchwer feſtzuſtellen. Ein bedeutendes Kriterium liegt jedoch in dem ſubjektiven Unterſchiede zwiſchen einem geſunden und einem krankhaften ſchauenden Seelenleben, und in dem objektiven Unterſchiede zwiſchen phantaſtiſch verfliegenden und hiſtoriſch wirkſamen Erſcheinungen. Wir erinnern an den Unterſchied zwiſchen den Wanderungen einer Somnambule durch Sonne, Mond und Sterne, und den Geiſtererſcheinungen, welche die Auferſtehungsgeſchichte begleiten.

Das Geſpenſt verhält ſich nun zu der Geiſtererſcheinung, wie der Volksglaube überhaupt zu dem Geiſtesglauben; ſie erſcheint in ihm objektiv und ſubjektiv verdunkelt, vielfach verzerrt. Beides iſt ſchon angedeutet in dem Ausdruck Geſpenſt, ſofern man ihn von ſpanen, überreden, verlocken, täuſchen ableiten kann (die altdeutſchen Ausdrücke Spenſti, Kiſpanſt, giſpnans bezeichnen die Ueberredung, Verführung). Es iſt eine Erſcheinung, welche wenigſtens inſofern täuſcht, als ſie leiblich greifbar zu ſeyn ſcheint und doch als bloßer Schatten wieder zerrinnt. Dieſe Natur beurkunden namentlich die Oſſianiſchen Wolkengeiſter, ebenſo die homeriſchen Schatten. Die lateiniſchen Ausdrücke species (spectrum) und larva mögen ſich dem Sinne nach zur umbra verhalten, wie das Geſpenſt zur Erſcheinung. (Aehnlich das Verhältniß zwiſchen φάντασμα und εἴδωλον). Auch darin aber iſt das Geſpenſt eine täuſchende Erſcheinung, daß es den bereits beirrten Schauer noch mehr in der Beirrung ſeines aufgeregten Gemüthes verſtrickt. Die allgemeinſte und dunkelſte Form des Geſpenſtes iſt der Spuck (ob es wohl richtig abgeleitet worden iſt von ſpähen, ſehen, als Geſehenes?) und die eigentlichſte Perſonifikation des Spucks iſt der Kobold, der Neckgeiſt. In ſubjektiver Beziehung kann dem Abergläubiſchen alles Außergewöhnliche zum Spuck werden, was als fremdartige Erſcheinung in die bekannten Bezüge ſeines Geſichtskreiſes hereintritt. Nach ſeinem objektiven Begriff iſt aber der Spuck die dumpfſte, unbeſtimmteſte und beirrendſte Kundgebung des Geiſterlebens, und zwar eines jedenfalls zweideutigen, wenn nicht geradezu bösartigen Weſens. Die himmliſchen Geiſter ſpucken ſchon deßwegen nicht, weil ihre Erſcheinungen immer einen vernünftigen Zweck haben. Mit dem Spucke ſpielt eine untergeordnete Geiſterwelt, Dämonen, abgeſchiedene, unfreie Seelen, launiſche Naturgeiſter neckend und ſchreckend in die Alltagswelt des Menſchen herein. In dem Spuckgefühl zeigt ſich das erſte Erzittern der

*) Vergl. meine Abhandlung von dem zwiefachen Bewußtſeyn, in der Deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und Leben. Jahrgang 1851, Nro. 30.

Saite ſeiner Geiſterhaftigkeit über dem hohlen Reſonanzboden ſeines geiſtverlaßnen Bewußtſeyns. Aus dem ſpuckenden, ſchauerlichen Hintergrunde aber tritt in grauenerregender Beſtimmtheit das Geſpenſt hervor. Das Geſpenſt kann entſtehen, indem der ſchuldbewußte, oder auch nur der ſeiner Sündigkeit ſich bewußte, geängſtigte Geiſt ein Phänomen des höheren Geiſterlebens ſieht oder überhaupt einen Geiſt ſieht (Matth. 14, 26.); das heißt momentan macht ſich der ſündige Menſch auch die reine Erſcheinung zum Geſpenſt. Das Geſpenſt kann aber auch als Vorſtellung aus dem Seelengrunde des Schuldbewußten aufſteigen und in ſeinem plaſtiſchen Vermögen Geſtalt annehmen; ja das eigne Ich kann ihm, wie Richard III. (nach Shakespeare) zum Geſpenſt werden. An dieſe Geſpenſterbildung reihen ſich die verſchiedenſten ſubjektiven Geſpenſter der Furcht oder eines krankhaften Seelenlebens an, Hallucinationen des Grauens, von dem leiblichen Geſpenſt des Alpdrückens bis zu dem ſittlichen Dämon des Rachegeiſtes, und Geſpenſter des ſomnambulen dichtenden Bildens von der einfachen Geiſtererſcheinung bis zur Mondreiſe. Wir betreten aber ein dunkleres Gebiet, wenn wir zu der Vorausſetzung übergehen, daß dem Menſchen unſelige Geiſter erſcheinen können. Die Möglichkeit läßt ſich nicht beſtreiten. Die Conſtatirung der Wirklichkeit aber hat hier die größten Schwierigkeiten. Sollten ſie Anderen zur Erweckung erſcheinen, ſo heißt es dagegen: ſie haben Moſes und die Propheten (Luk. 16, 29.). Sollten ſie bei andern frömmern Menſchen dieſſeits Erlöſung ſuchen, wie dies namentlich Gregor der Große verſicherte, ſo wäre das gegen die göttliche Ordnung, nach welcher Chriſtus den Geiſtern im Gefängniß gepredigt hat (1 Petr. 3. 4.). Von gereiften Frommen alſo würden ſie an den erlöſenden Herrn verwieſen werden. Daraus ergibt ſich, daß jenſeitige Unſelige ſich nur von mehr oder minder unfreien Seelen im Dieſſeits angezogen fühlen könnten. Damit aber iſt es ausgemacht, daß dieſe Geiſtererſcheinungen nur in der Färbung der Aufregung, des Aberglaubens, der Sinnestäuſchung, d. h. nur in geſpenſtiſcher Form ſich vollziehen könnten. Denn nur im Elemente ſeliger Ruhe iſt der Menſch gegen Selbſttäuſchungen ſicher geſtellt. Dieſe Ruhe fehlt dem Grauen des Schauenden, und ein unſeliger Geiſt kann ſie ihm nicht geben. Daher iſt die Geſpenſterregion ein Gebiet nächtlicher Ungewißheit, in welcher die ſubjektiven Larven der Angſt mit den objektiven Schatten der jenſeitigen Geiſterwelt ſich kreuzen, miſchen und verſchlingen. Je mehr man aber die objektive Unterlage dieſes Geſpenſterglaubens, die jenſeitigen Geiſterzeichen hinwegläugnen will, deſto größer und mächtiger macht man das geſpenſtiſche, dämoniſche Weſen in der dieſſeitigen Menſchenwelt. Wenn der Unglaube zu ſtark auf den Tiſch klopft, um die Geiſter zu verbannen, ſo fangen zuletzt die Tiſche ſelber an zu klopfen, um ihn mit der Furcht vor ſolchen Geiſtern, von denen die Tiſche beſeſſen ſeyn ſollen, zu ſchrecken. Der geſunde Glaube ſieht in der ganzen Geſpenſtergeſchichte das Wetterleuchten einer ſich ſelbſt entfremdeten nächtlichen Geiſterwelt. Inwiefern endlich auch die Dämonen im engern Sinne, die Dämonen des ſataniſchen Reichs ſich ſpuckend und geſpenſtiſch kund geben können, ergibt ſich aus dem Geſagten. Das Recht der buchſtäblich körperlichen Erſcheinung iſt ihnen verſagt. Ihre ethiſche Einwirkung auf die Menſchenwelt iſt nach der Schrift nicht zu beſtreiten; als Element derſelben iſt die ſympathetiſche Wirkungsform zu bezeichnen (d. h. Einwirkung durch Stimmungen im Gegenſatz gegen hiſtoriſch dialektiſche Einwirkungen). Ein ſymboliſches Schauen und Wahrnehmen ethiſcher Verſuchungen aus dem Abgrunde iſt durch die plaſtiſch bildende Natur des Geiſtes erklärt. Wo aber das ſataniſche Weſen als eigentliches Geſpenſt auftreten, wo der Spuck zum Teufelsſpuck werden ſoll, da müſſen die dunkelſten, objektiven Wirkungen mit den größten dieſſeitigen Aufregungen, Zerrbildern und Selbſttäuſchungen ſich zu einem unentwirrbaren Knäuel vermengt haben. Nur Chriſtus konnte den Satan ohne geſpenſtiſche Färbung mit ſeinem geiſtigen Auge ſehen. Mit einem Wort: das Geſpenſt verliert ſich entweder in der ſubjektiven Selbſterfaſſung des Geiſtes, oder es geht auf in die objektive Geiſtererſcheinung. Die Geiſtererſcheinung aber wird durch Färbung und Verzerrung im Elemente des menſchlichen Grauens zum Geſpenſt. Iſt nun ſchon mit dem Geſpenſterſehen ſelber nothwendig der

unbewußte Trug verbunden, ſo iſt der Geſpenſterglaube ganz dazu angethan, um hundert Mal den Händen abſichtlicher Betrügerei zu verfallen. Einer der bekannteſten Skandale dieſer Art iſt „der Jetzerſche Handel in Bern.“ Ein Mittelweſen zwiſchen Betrug und Selbſtbetrug bildet die Todtenbeſchwörung (Nekromantie) als Kunſt, die Geſpenſter erſcheinen zu laſſen, wie ſie im Alterthum nach den Clementinen beſonders ihren Sitz in Alexandrien hatte. Hier hängt der Geſpenſterglaube mit der Magie zuſammen, und weiſt alſo in ein anderes dunkles Gebiet hinüber. Es verkettet ſich vollends Aberglaube mit Aberglaube, wenn der Geſpenſterglaube durch Nekromantie mit Schatzgräberei, oder ähnlichem fluſtern Treiben in Verbindung tritt. Ein ſehr intereſſantes Werk aus der älteren Zeit über Geſpenſter iſt liber de spectris, lemuribus, et magnis atque insolitis fragoribus etc. authore Ludovico Lavatero Tigurino. Lugdun. Batav. MDCLIX; reich an Thatſachen, theils noch von dem Aberglauben der Zeit bedingt, theils ein Dokument der erwachenden Kritik. Ebenfalls empfehlen wir den Artikel: die Geſpenſter in dem Werke: der Somnambulismus 1. Band von Fr. Fiſcher, Baſel 1839, S. 201, obſchon der Verfaſſer das durchaus unzulängliche Urtheil fällt: „Wenn die Geſpenſter nicht Täuſchung und bloße Einbildung ſind durch abergläubiſchen Schreck erzeugt, oder betrügeriſchen Spuck, ſo ſind es Hallucinationen.“ Beſonders intereſſant iſt namentlich auch das, was hier über die anſteckende Macht des Geſpenſterglaubens geſagt wird. Stillings Theorie der Geiſterkunde, Kerners Seherin von Prevorſt, ſein Magikon und eine Reihe von einſchlagenden Schriften liefern das Material des neueren Geſpenſterglaubens, während Horſts Zauberbibliothek, das angeführte Werk von Fiſcher und andere dieſer Berichte meiſt noch in ſkeptiſcher Haltung ſind. G. H. v. Schubert u. A. haben einer tiefern Auffaſſung Bahn gemacht. Lange.

Geſſur (גְּשׁוּרִי), in andern Dialekten ſo viel als Brücke, der Name dreier Landſchaften, deren im A. Teſt. Erwähnung geſchieht: 1) einer Joſ. 13, 2. als mit Philiſtäa, 1 Sam. 27, 8. als mit Amalek verbunden, gegen Aegypten hin gelegen bezeichneten Landſchaft; 2) einer ſolchen im Oſtjordanland, welche 5 Moſ. 3, 14. und Joſ. 13, 11. mit Maachati und dem Hermon enge verbunden und als Grenze von Jair's (des Sohnes Manaſſe) Erbtheil in Baſan erſcheint, zur Zeit der Römer Iſuräa heißt und heutzutage noch unter dem Namen Dſchedur als eine beſondere Landſchaft des nördlichen Peräa gilt und von Burckhardt als ein Theil jener großen Hochebene aufgeführt wird, welche vom Fuß des ſüdlichſten Ausläufers des Dſchebel el Scheich (Hermon), des Tel el Faras ſich ausbreitet und noch die zwei ſüdlicher gelegenen Landſchaften Dſcholan (Gaulanitis) im Weſten und Hauran (Auranitis) im Oſten umfaßt; 3) einer ſolchen in Syrien, deren König eine Tochter an David verheirathete (2 Sam. 3, 3; 13, 37; 15, 8.). Pf. Preſſel.

Geſtirnkunde, Aſtronomie bei den alten Hebräern; ſie kam über die erſten Anfänge nicht hinaus, und wurde auch um deßwillen vernachläſſigt, weil ſie in der alten Welt mit Geſtirndeutung, dieſe mit dem Götzendienſte in Zuſammenhang ſtand. Alles, was wir von Aſtronomie bei den Hebräern vorfinden, beſchränkt ſich auf die Reſultate der populären Beobachtungen, wie ſie Landmann und Hirte, durch ſein Geſchäft angeregt, beſonders auf unbewaldeten Triften und Steppen zu machen pflegte. So waren die Mondwechſel die Grundlage der Abtheilung der Zeit in Jahre und Monate und die Neumonde wurden religiös gefeiert. Das Himmelsheer befaßte in ſich auch die Sterne. Einzelne beſonders hervortretende Sternbilder werden uns genannt, zum Beweiſe, daß die Aufmerkſamkeit ſich darauf lenkte, der Morgenſtern (Venus), Jeſ. 14, 12. הֵילֵל, die Plejaden כִּימָה Hiob 9, 9., der Orion כְּסִיל Hiob 9, 9., der große Bär עָיִשׁ Hiob 9, 9.; der Drache נָחָשׁ Hiob 9, 9.; das Zwillingsgeſtirn am Saum der Milchſtraße, die Dioskuren Apg. 28, 11. Eine beiläufige Erwähnung des Thierkreiſes finden wir 2 Könige 23, 5. aber von der Eintheilung der Geſtirne in Planeten, Fixſterne und Kometen findet ſich im A. T. keine Spur.

Geth, ſ. Gath.

Gethſemane, *Γεθσημανῆ* oder nach den beſſern Handſchriften *Γεθσημανεί*, ein

Vorwerk (χώριον) in der Nähe des Oelberges (Matth. 26, 30. Luk. 22, 39.), wo der Herr vor dem Beginne ſeines Leidens betete und wo er darauf von den Knechten des Hohenprieſters unter Anführung des Verräthers Judas gefangen genommen wurde. Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 32 ff. Der Name bedeutet wahrſcheinlich Oelkelter, גַּת שֶׁמֶן (die gewöhnlich wegen der Endung ה angegebene chaldäiſche Form גַּת שְׁמָנֵא iſt falſch, denn שְׁמָנֵא iſt gar kein aramäiſches Wort); die übrigen vorgebrachten Etymologieen, wie גַּי שְׁמָנֵא Oelfeld, גַּת סִימָנִין, ſ. *Reland* p. 857, haben viel weniger für ſich. Eine Tradition, welche bis in die Zeiten der Helena hinaufreichte und deren Geſchichte Robinſon Th. I. S. 389 f. in der Kürze darlegt, verſetzt den Ort an die Weſtſeite des Oelbergs, wo nahe bei der erſten über den Kidron auf dem Wege vom Stephansthore nach dem Oelberge führenden Brücke ein beinahe viereckigtes Stück Land von einer gewöhnlichen, niedrigen Steinmauer eingeſchloſſen iſt, innerhalb welcher acht beſonders alte Oelbäume ſtehen, um deren Stämme herum Steine aufgeworfen ſind. Im ſüdöſtlichen Winkel des Gartens wird noch der Stein gezeigt, auf welchem Judas ſeinem Meiſter den Verrätherkuß gab (ſ. Tiſchendorf, Reiſe II. S. 76). Der Ort hat nichts beſonders Auszeichnendes; ringsum ſind eben ſolche Einhegungen mit ebenſo alten Oelbäumen, ſo daß alſo die Tradition allen ſichern Grundes entbehrt. Wenn aber auch ganz gewiß dies nicht die Oelbäume ſind, die zu Chriſti Zeiten hier ſtanden und unter denen er den blutigen Schweiß vergoß (Luk. 22, 44.), denn dieſe wurden bei der Belagerung Jeruſalems durch Titus, wo die 10. römiſche Legion hier ihr Lager hatte, umgehauen: ſo iſt doch gewiß, daß jene Begebenheiten hier in der Nähe vorgingen, was das Herz jedes fühlenden Pilgers beſonders in der Stille der Einſamkeit, die hier meiſt herrſcht, mit heiligen Gefühlen des Ernſtes und der Wehmuth erfüllt. Arnold.

Getränke. Die Getränke der Hebräer waren außer dem Waſſer, das wegen ſeiner theilweiſen Seltenheit ſehr hoch gehalten wurde, beſonders das Quellwaſſer, 1 Moſ. 26, 19., der Wein (יַיִן), welcher in reicher Fülle und ausgezeichneter Güte in Paläſtina wuchs. Ferner der künſtliche Wein (שֵׁכָר), worunter man theils wirklichen Wein, aber mit Gewürzen vermiſcht, Jeſ. 5, 22., zu verſtehen hat, theils Gerſtenwein (ξύθος, οἶνος, κρίθινος), Bier, deſſen Bereitung die Iſraeliten von Aegypten her, wo ſeine Heimath iſt, kennen mußten. Vielleicht iſt auch der Dattel-, Apfel- und Palmwein darunter zu verſtehen. Apfel- und Honigwein iſt wenigſtens im Talmud und in der Miſchna erwähnt, und es iſt daher leicht zu glauben, daß es verſchiedene Arten des künſtlichen Weines gab. Endlich Eſſig (חֹמֶץ) als Getränk für Arbeiter, Soldaten, ſonſt gemeine Leute, von welchem ſchon 4 Moſ. 6, 3. zwei Arten, der Wein- und Biereſſig angeführt und den Naſiräern verboten werden. Dieſer Eſſig ſcheint einer eigenthümlichen von uns verſchiedenen Behandlungsart unterworfen geweſen zu ſeyn und als kühlendes Getränke in Geltung geſtanden zu haben. Ruth. 2, 14. Mit Bitter- oder Giftſtoffen zur Erzeugung der Betäubung vermiſcht, wurde er Jeſu vor der Hinrichtung angeboten. Matth. 27, 34. Joh. 19, 29. Mark. 15, 23. 36. Baihinger.

Getreide, ſ. Ackerbau.

Gewichte bei den Hebräern, ſ. Maße.

Gewiſſen. Wenn noch in neuerer Zeit einer der ausgezeichnetſten Ethiker ſagen konnte: »nach einem beſtimmten, deutlichen Begriff des Gewiſſens ſucht man vergebens« (Rothe, theol. Ethik, I, 264), ſo muß man dieſem Urtheile im Allgemeinen beiſtimmen, und ebenſo richtig iſt es, wenn Rothe die Urſache dieſer Unbeſtimmtheit vorzüglich auch in der hinſichtlich des Verhältniſſes zwiſchen dem Sittlichen und dem Religiöſen bis auf den heutigen Tag herrſchenden Unklarheit erblickt. Beſonders verfehlt iſt die Definition Mosheims, der in ſeiner »Sittenlehre der heil. Schrift,« III. I. 209 ff. das Gewiſſen unter die Vollkommenheiten des Verſtandes rechnet und diejenigen, die es als eine beſondere Kraft der Seele anſehen, als Einfältige anſieht. Schon Cruſius jedoch (Elementa theol. moral., 251) wich von dieſer ſeit einiger Zeit herkömmlichen Vorſtellung ab und erkannte die religiös-ſittliche Beſchaffenheit der Gewiſſensfunktion. Es erſchien

ihm dieſelbe nämlich als der angeborne Trieb, durch welchen wir uns «dazu vor verbunden erkennen, alle unſere Zwecke und Thaten dem Gehorſam gegen Gott zu ſubordiniren.» Als eine Verbeſſerung der Definition von Cruſius kann es freilich nicht betrachtet werden, wenn Reinhard das Gewiſſen als die «Neigung ſich bei ſeinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu laſſen,» definirt (Syſtem der chriſtl. Moral, I, 1, 4, 262). Daß das Gewiſſen ein angebornes Vermögen ſey, war dagegen auch eine Vorausſetzung Kants, nur hielt er daſſelbe für ein bloß moraliſches Vermögen, welches er einmal (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 287 A. 2.) als «die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft,» ein anderes Mal als «die dem Menſchen in jedem Falle eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft» bezeichnete (Tugendlehre 37 f.). Die Urſprünglichkeit und Selbſtſtändigkeit des Gewiſſens anerkennt er dabei entſchieden, wenn er bemerkt: «das Gewiſſen iſt nichts Erwerbliches und es gibt keine Pflicht, ſich eines anzuſchaffen, ſondern jeder Menſch als ſittliches Weſen hat ein ſolches urſprünglich in ſich.» In dieſem Sinne beſchreibt Kant in der letzteren Schrift das Gewiſſen auch als das «Bewußtſeyn eines innern Gerichtshofes im Menſchen.» An die Kant'ſche Vorſtellung ſchließt ſich Fichte (Syſtem der Sittenlehre, 225 f.) an, wenn er in dem Gewiſſen das «unmittelbare Bewußtſeyn unſerer beſtimmten Pflicht» erblickt, welches als ſolches das Bewußtſeyn unſeres reinen, urſprünglichen Ichs iſt und über welches kein anderes hinausgehen kann, nach welchem vielmehr jedes andere geprüft und berichtigt werden ſoll. Alles Handeln auf bloße Autorität hin erklärt Fichte aus dieſem Grunde für Gewiſſenloſigkeit. Die von der Kant'ſchen Philoſophie unmittelbar und mittelbar abhängigen Theologen betrachten das Gewiſſen in der Regel als ein urſprüngliches, ſittliches Vermögen in dem Menſchen, auf welches die ſittliche Urtheilskraft des Menſchen ſich gründet. Auch de Wette (chriſtl. Sittenlehre, I, 90) erhebt ſich über dieſe Vorſtellung noch nicht, indem er das Gewiſſen als das Urtheil deſſen, was im Einzelnen recht und unrecht ſey, das innere Gericht oder das ſittliche Gefühl beſchreibt. Es iſt als ein weſentliches Verdienſt zweier Ethiker der neueſten Zeit, Harleß's und Rothe's zu betrachten, daß ſie, nachdem Schleiermacher weder in ſeinen kritiſchen noch in ſeinen ſyſtematiſchen Bearbeitungen der Ethik den Begriff des Gewiſſens einer ſchärferen Unterſuchung unterworfen hatte, auf eine ſorgfältigere Erörterung deſſelben eingingen. Beide erkannten in der Gewiſſensfunktion, im Unterſchiede von der herrſchenden Vorſtellung, vorzugsweiſe eine religiöſe Thätigkeit. Harleß beſchreibt dieſelbe allerdings mehr erbaulich als wiſſenſchaftlich, wenn er das Gewiſſen eine «mit übermenſchlicher Gewalt im Innerſten des menſchlichen Weſens ſich geltendmachende Kunde» nennt, welche vom Ich und von der Welt weg auf ein Höheres hindeute, das allein der wahre Grund und das wahre Ziel alles Lebens ſey, oder wenn er daſſelbe als ein Bewußtſeyn der Beziehung alles kreatürlichen Lebens zu Gott, in welchem der Menſch die Einſicht in die wahre Lebensnorm, die Erkenntniß der wahren Sittlichkeit habe, als eine innere Offenbarung beſchreibt (chriſtl. Ethik §. 7.). Mit gewohnter wiſſenſchaftlicher Schärfe und Beſtimmtheit hat dagegen Rothe (a. a. O. I, 264) den Begriff des Gewiſſens erörtert. Ihm ſteht zunächſt in Beziehung auf den Sprachgebrauch dreierlei feſt: einmal, daß das Gewiſſen durchaus eine weſentlich religiöſe Beſtimmtheit ſey; ſodann, daß es ſeine Bedeutung weſentlich nur für das Praktiſche habe; endlich daß ihm ein weſentlich individueller Karakter zukomme, d. h. daß es weſentlich ſubjektiver, nicht objektiver Natur ſey. Dieſe drei Grundmerkmale feſthaltend, unterſcheidet Rothe das Gewiſſen als den religiöſen Trieb von der religiöſen Empfindung, dem religiöſen Sinne und der göttlichen Mitthätigkeit, d. h. der in uns wirkſamen, göttlichen Gnadenkraft, der Kraft des heil. Geiſtes. Das Gewiſſen als religiöſer Trieb iſt ihm die Gottesthätigkeit in ihrer paſſiven Form, d. h. die von der materiellen Natur beſtimmt werdende Selbſtthätigkeit der menſchlichen perſönlichen Seele als durch die göttliche Selbſtthätigkeit, über-

haupt durch Gott beſtimmte. Als Trieb gewordene iſt es ſinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menſchen, und zwar weſentlich Thätigkeit Gottes. Inſofern es aber eine ſolche Thätigkeit Gottes in der eignen Selbſtthätigkeit des Menſchen iſt, rechnen wir unmittelbar uns ſelbſt zu was es uns beimißt.

Um uns einen möglichſt deutlichen Begriff von dem Weſen und der Thätigkeit des Gewiſſens zu verſchaffen, iſt es nöthig, auf die älteſte, namentlich auch die bibliſche Anſchauung zurückzugehen. Schon bei Homer findet ſich die durchgängige Vorſtellung von einer dem Menſchen angebornen Scheu vor der Gottheit, aus welcher das ſittliche Urtheil entſpringt; der Menſch iſt als θεοδής zugleich auch δίκαιος; die urſprüngliche Syntheſe der religiöſen und der ſittlichen Funktion iſt damit anerkannt (vgl. Odyss. 7, 119 f.). Doch hat Homer keine Bezeichnung, welche dem Begriffe Gewiſſen genau entſpräche. Eine eigentliche Lehre vom Gewiſſen findet ſich auch in den ſpäteren griechiſchen philoſophiſchen Schulen wohl deßhalb nicht, weil mit dem Gewiſſen ja ein der paganiſtiſchen, philoſophiſchen Anſchauung widerſtrebender Zwieſpalt des Menſchen mit dem Göttlichen zugeſtanden worden wäre. Ueberhaupt iſt es bemerkenswerth, daß mit dem Herannahen des Zeitpunktes, in welchem das Heidenthum vom Chriſtenthum überwältigt werden ſollte, auch das Bewußtſeyn von der Gewiſſensfunktion unter den Heiden deutlicher zu werden anfängt und der Begriff ſelbſt bei heidniſchen Schriftſtellern immer häufiger erwähnt wird. Cicero redet von einem grave *conscientiae* pondus (de natura deorum, 3, 35), von einer *conscientia peccati*, einem *angor conscientiae* (de legib., 14). Daß er das Gewiſſen für ein dem Menſchen angebornes Vermögen hielt, geht aus der letzteren Stelle hervor, wo er im Zuſammenhange mit der von ihm gegebenen Schilderung der Gewiſſensangſt fragt: was für ein Grund denn für die Gottloſen nach Beſeitigung der Strafe zur Scheu vor dem Böſen noch vorhanden wäre, wenn die Natur uns nicht von Uebelthaten zurückhielte (quod si homines ab injuria, poena, *non natura* arcere deberet?) Einer noch deutlicheren Vorſtellung über das Weſen des Gewiſſens begegnen wir bei Seneka. Ep. 41. leitet er das Gute in uns von einem göttlichen Urſprunge her (animus magnus et sacer — haeret origini suae); es gibt in uns ein beſſeres, unmittelbar von der Gottheit abzuleitendes Ich (nostris tanquam melior interest). Dieſes beſſere Ich iſt der innere, ſittliche Richter (ep. 43: Si honesta sunt quae facis, omnes sciant; si turpia, quid refert, neminem scire, *quum tu scias?* O te miserum, si contemnis *hunc testem!*). Auch in den Schlechten bleibt nach Seneka *boni sensus*, das Bewußtſeyn des Guten zurück, und richtet und ſtraft das Böſe, deſſen wir uns ſchuldig machen nach dem Satze: Ideo non prodest latere peccantibus, quia latendi etiam si felicitatem habent, *fiduciam non habent* (ep. 97). Auch Horatius kennt das Gewiſſen als ſittliches Selbſtbewußtſeyn in der Form des ſittlichen Urtheils (ep. 1, 1, 60: hic murus aheneus esto: *nil conscire sibi*, nulla pallescere culpa), und bekannt ſind die ergreifenden Schilderungen eines böſen Gewiſſens bei Juvenal (Sat. 13, 1 ff.) und Perſius (Sat. 3, 35 f.). Zu einem vollkommen deutlichen und richtigen Begriffe über das Weſen des Gewiſſens konnte jedoch das Heidenthum ſchon deßhalb nicht gelangen, weil ihm die tiefere Erkenntniß von dem Weſen Gottes und dem durch den Sündenfall alterirten Weſen des Menſchen fehlte. In der Vorſtellung vom Gewiſſen, wie wir dieſelbe namentlich bei ſpäteren, heidniſchen Schriftſtellern finden, hat ſich übrigens ein doppelter Wahrheitskeim erhalten: 1) daß das Gewiſſen eine religiöſe Beſchaffenheit hat und auf ein Bewußtſeyn von Gott im Menſchen, alſo auf eine übermenſchliche Thatſache zurückgeführt werden muß; 2) daß von demſelben ein ſittliches Urtheil ausgeht, daß es dem Menſchen in ſeinem Bewußtſeyn, was gut und böſe iſt, bezeugt.

Bekanntlich kennt das Alte Teſtament den Begriff des Gewiſſens nicht, mit theilweiſer Ausnahme von Pred. 10, 20., wo מדע von der LXX durch *συνείδησις* überſetzt iſt. Das A. T. hat dafür den Begriff לב Herz als Centralpunkt des individuell-bewußten, ſittlich-perſönlichen Menſchengeiſtes. Das Herz iſt die Stätte, wo der

Menſch zum Bewußtſeyn des Böſen, ſeiner Schuld gelangt (1 Kön. 2, 44.); es iſt die Offenbarungsſtätte der Wahrheit (Pſ. 51, 8.), bezeugt in Zerknirſchtheit dem Menſchen ſeinen Abfall von Gott, und muß durch Gott gereinigt werden (Pſ. 51, 12 und 19.). Das Herz vollzieht an dem Menſchen das ſittliche Urtheil (Job 27, 6.); es ſtraft den David für ſeinen Uebermuth gegen Saul (1 Sam. 24, 6.), wie für ſeinen Uebermuth gegen Gott (2 Sam. 24, 10.). Deßhalb iſt es nicht gerade unrichtig, wenn Luther zu Job 27, 6. לֵב mit Gewiſſen überſetzte. Fehlt der Begriff im A. T., ſo fehlt dagegen um ſo weniger die Sache. Die altteſtamentliche Offenbarungsökonomie gründet ſich recht eigentlich auf die Thatſache des Gewiſſens. Wenn nach dem Eſſen der verbotenen Frucht den erſten Eltern die Augen aufgethan werden und das Schamgefühl in ihnen erwacht, ſo iſt der Beginn der Gewiſſensthätigkeit damit geſchildert. Wenn ſie beim Vernehmen der Stimme Gottes ſich vor Gott verbergen und fürchten: ſo vollzieht ſich in dieſer Scheu der Fortgang der erwachten Gewiſſensfunktion. Der Ausſpruch Gottes ſelbſt (1 Moſ. 3, 22.): „der Menſch iſt geworden wie unſer einer, ſo daß er Gutes und Böſes erkennt,“ iſt — trotz des vorausgegangenen Fluches — die Selbſtbezeugung Gottes, daß nach dem Falle das göttliche Ebenbild (vgl. auch 1 Moſ. 9, 6.) in dem Menſchen nicht völlig zerſtört, ſondern in einem dem Menſchengeiſte immanent und von demſelben unzertrennlich gebliebenen Bewußtſeyn des Unterſchiedes von gut und böſe erhalten iſt. Gerade die Stelle 1 Moſ. 3, 7—24. iſt außerordentlich lehrreich für die bibliſche Lehre vom Gewiſſen. Das Gewiſſen erſcheint hier zunächſt in der Form des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, aber nicht des Selbſtbewußtſeyns an ſich, ſondern in ſeiner Bezogenheit auf Gott. Damit iſt uns zugleich der Urſprung des Gewiſſens gegeben. So lange der Menſch in unmittelbarer, durch die Sünde noch nicht geſtörter Gemeinſchaft mit Gott lebte, hatte er noch kein Gewiſſen, d. h. ſein Selbſtbewußtſeyn fiel unmittelbar mit ſeinem Gottesbewußtſeyn zuſammen, eine Differenziirung beider als zweier weſentlich von einander verſchiedener, ja ſich widerſprechender Bewußtſeynsformen konnte es noch nicht geben. Erſt von dem Augenblicke an, in welchem der Menſch vermöge der erſten Sünde ſein Selbſtbewußtſeyn außerhalb des Bewußtſeyns von Gott ſetzte und ſich im Widerſpruche mit ſeiner göttlichen Beſtimmung verſelbſtigte, fiel Selbſtbewußtſeyn und Gottesbewußtſeyn dergeſtalt in ihm auseinander, daß es von nun an ein Selbſtbewußtſeyn in ihm gab, welches nichts mehr von Gott wußte, d. h. wiſſen wollte. Folgerichtig hörte nun das Gottesbewußtſeyn in ihm auf, ein urſprünglich unmittelbares zu ſeyn. Dagegen blieb das Gottesbewußtſeyn in ihm zurück als ein mittelbares, das heißt als ein Vermögen ſeines individuell-perſönlichen Geiſtes, ſein Selbſtbewußtſeyn auf Gott zu beziehen, Gott noch immer (1 Moſ. 3, 8 u. 10.) zu vernehmen, Gottes in der Form menſchlicher Wahrnehmung bewußt zu werden. Demgemäß iſt nach der älteſten, bibliſchen Urkunde das Gewiſſen das religiöſe Vermögen, vermöge deſſen es auch unter der Sünde ein Gottesbewußtſeyn im Menſchen gibt. Dieſes Gottesbewußtſeyn unterſcheidet ſich aber weſentlich vor demjenigen, welches vor der Sünde beſtand. Anſtatt nämlich das Selbſtbewußtſeyn wie vor der Sünde zu durchdringen, geht es jetzt neben dem Selbſtbewußtſeyn her; anſtatt die menſchliche Perſönlichkeit zur vollendeten Einheit, zur Gemeinſchaft des Empfindens, Wollens und Lebens mit Gott zuſammenzuſchließen, bricht es die perſönliche Einheit gleichſam in zwei Hälften und begründet in dem Menſchen ein in innerem, unauflöslichem Widerſpruche und Widerſtreite befindliches Doppelbewußtſeyn, welches immer mit ſittlichem Schmerze, insbeſondere der Empfindung der Scham und Furcht (1 Moſ. 3, 7 u. 10.) verbunden iſt. Daß die Religion des Alten Teſtamentes weſentlich dieſer Sphäre des Gewiſſens angehört, erhellt ſchon aus dem Begriffe יִרְאַת יְהוָה (Furcht Gottes), welcher der bezeichnendſte für den Standpunkt des alt-teſtamentlichen frommen Bewußtſeyns iſt. Dieſe Empfindung der Furcht, auch der Ehrfurcht vor Gott, iſt immer begleitet von ſtrafendem Schmerze über die das reine Gottesbewußtſeyn trübende Sünde; ſie iſt zwar wohl (Spr. 1, 7.)

der Weisheit, d. h. der wahren Frömmigkeit Anfang, aber nicht ihre Vollendung, denn es fehlt ihr der Friede. Das ganze Gebäude der theokratiſchen Einrichtungen iſt auf den Gewiſſensboden, d. h. den Begriff der Furcht Gottes gegründet. Deßhalb erſcheint auch Gott dem frommen Bewußtſeyn im A. T. weſentlich als der Heilige (beſonders im Jeſaja), d. h. als der die Sünde verwerfende und ſtrafende, was zunächſt im Gewiſſen geſchieht. Doch iſt im Bewußtſeyn der Heiligkeit Gottes zugleich auch das Heilsverlangen und der Heilstroſt mitgeſetzt, denn der heilige Gott muß als ſolcher der verunreinigenden, ſein Werk, die Schöpfung verletzenden und entweihenden Sünde Einhalt thun, muß davon erlöſen. Der Heilige Iſraels iſt der Erlöſer Iſraels im zweiten Buche des Jeſaja. Denn in dem Gewiſſen iſt ja urſprünglich ein Doppeltes enthalten: einmal das Bewußtſeyn, daß das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſich mit dem Gottesbewußtſeyn in Widerſpruch geſetzt und ein von demſelben differentes geworden iſt; ſodann aber auch, daß das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen in urſprünglicher Uebereinſtimmung mit dem Gottesbewußtſeyn geſtanden hat, und die Wiederherſtellung dieſer Uebereinſtimmung ein von der menſchlichen Perſönlichkeit unzertrennliches, religiös-ſittliches Poſtulat iſt. Deßhalb iſt im Gewiſſen ſowohl eine Negation als eine Poſition enthalten: die Negation jedes Momentes im Selbſtbewußtſeyn, das nicht bezogen iſt auf das Gottesbewußtſeyn, und die Poſition des Gottesbewußtſeyns, als eines ſolchen, das bezogen werden muß auf jedes Moment des Selbſtbewußtſeyns. Nach der negativen Seite iſt das Gewiſſen durchaus von ſchmerzlichen Empfindungen begleitet, indem es an unſer gottentfremdetes, eigenes Selbſt mit einem unerbittlichen Verwerfungsurtheile geht. Nach der poſitiven Seite dagegen iſt es mit angenehmen Empfindungen verbunden, inſofern es unſerem Selbſtbewußtſeyn bezeugt, daß daſſelbe noch immer im Zuſammenhange mit Gott, mit der Quelle alles Seyns und Lebens, alles Heiles und Troſtes ſteht, und deßhalb nicht abſolut verworfen, ſondern immer noch der Heilung fähig iſt. Die altteſtamentliche Religion, als vorzugsweiſe »Furcht Gottes« oder Gewiſſensfrömmigkeit wies mithin ihrem Weſen nach von ſelbſt auf eine höhere und vollendetere Stufe der Frömmigkeit hin, auf welcher der im Gewiſſen dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen immanente Zwieſpalt gelöst und die urſprüngliche Uebereinſtimmung des Gottesbewußtſeyns mit dem Selbſtbewußtſeyn wiederhergeſtellt werden mußte.

Erſt vom Standpunkte des Neuen Teſtamentes aus fällt daher das volle Licht auf die bibliſche Lehre vom Gewiſſen. Man hat es ſchon bemerkenswerth gefunden, daß der Herr ſelbſt nirgends in den Evangelien vom Gewiſſen ſpricht. Der Ausdruck *συνείδησις* findet ſich in den Evangelien nur in der kritiſch angefochtenen Erzählung von der Ehebrecherin, Joh. 8, 9., vor (*οἱ δὲ ἀκούσαντες καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι ἐξήρχοντο*). Um ſo öfter begegnen wir dem »Gewiſſen« in den pauliniſchen Briefen. Die Hauptſtelle iſt unſtreitig Röm. 2, 15. Der Apoſtel unterſcheidet an jener Stelle das *ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*, d. h. das dem Geſetze gemäße im Herzen gebotene, alſo pflichtſchuldige, Handeln von der *συνείδησις*, die als *συμμαρτυρούσης* beſchrieben wird, und von den *λογισμοῖς*, von denen es heißt: ſie ſeyen *μεταξὺ ἀλλήλων κατηγορούντες* und *ἀπολογουμένων*. Das Gewiſſen iſt mithin nicht als ſittliches Geſetz, als objektive Norm des ſittlichen Lebens zu faſſen, wie es irriger Weiſe öfters geſchehen iſt, ſondern es iſt — auch nach der obigen Schriftſtelle — Selbſtbewußtſeyn des Menſchen und zwar mit Beziehung auf das göttliche Geſetz, d. h. auf Gott, deſſen heiligen Willen nach Paulus das Geſetz darſtellt (Röm. 7, 22.). Das Gewiſſen iſt alſo das Bewußtſeyn des Menſchen, wie es durch den heiligen Willen Gottes beſtimmt iſt, Bewußtſeyn von dem heiligen Gott und aus eben dieſem Grunde ſtrafendes Bewußtſeyn von der Sünde. Dagegen iſt das Gewiſſen als ſolches noch kein ſittliches Urtheil. Die ſittlichen Urtheile (*λογισμοί*) gehören nach Röm. 2, 15. zu den Denkfunktionen, ſind jedoch von dem Gewiſſen abhängig, wie es ja ein durch das Gewiſſen bedingtes oder gewiſſenhaftes und ein vom Gewiſſen emancipirtes oder gewiſſenloſes Denken gibt. Aus dem Vorhanden-

ſeyn des Gewiſſens im Menſchen deducirt aber der Apoſtel an der betreffenden Stelle die religiöſe und ſittliche Verantwortlichkeit der Heiden vor Gott und er anerkennt damit, daß im Gewiſſen eines jeden Menſchen von Natur eine Beziehung ſeines Selbſtbewußtſeyns auf den heiligen Gott gegeben iſt, ein religiöſes und ſittliches Grundverhältniß zu Gott, welchem ſich kein Menſch willkürlich entziehen kann. Inſofern nämlich das Gewiſſen auf Gott bezogenes Selbſtbewußtſeyn, alſo religiöſes Selbſtbewußtſeyn iſt, iſt es zugleich auch ſittliches; denn von dem Bewußtſeyn von Gott als dem Heiligen reſultirt das Bewußtſeyn unſeres zweckwidrigen Verhaltens gegen Gott und die Erkenntniß des ſittlichen Unterſchiedes von gut und böſe. Das Gewiſſen iſt mithin nach dem Apoſtel Paulus die Syntheſe des religiöſen und ſittlichen Bewußtſeyns im Menſchen. In dieſem Sinne können wir uns den Ausſpruch von Harleß (chriſtliche Ethik, 29) aneignen, daß es das höchſte und weſentlichſte Merkmal des Unterſchiedes von Menſch und Thier ſey; denn es iſt gerade das, was den Menſchen ſeit dem Abfalle ſeines Geſchlechtes von Gott vor der Verthierung bewahrt, die Erinnerung, daß er göttlichen Geſchlechtes iſt (Apg. 17, 27 f.) in ihm erhalten, ſeine Erlöſungsbedürftigkeit angeregt, ſeine Heilsempfänglichkeit verbürgt, ihn, mit einem Worte, zu einem geiſtig und ſittlich freien, ſich ſelbſt beſtimmenden Vernunftweſen befähigt hat. Das Gewiſſen iſt und bleibt freilich zunächſt συνείδησις ἁμαρτίων (Hebr. 10, 4.), Bewußtſeyn der Sünde und der daraus entſpringenden Schuld; aber eben ſo ſehr iſt es auch συνείδησις θεοῦ (1 Petr. 2, 19.), Bewußtſeyn der (an jener Stelle: in Chriſto wiederhergeſtellten) Uebereinſtimmung mit Gott. Damit iſt zugleich der bibliſche Begriff des Gewiſſens im N. T. auf eine höhere Stufe als im A. T. vorgedrungen. Das chriſtliche Gewiſſen iſt nicht mehr vorherrſchend Furcht oder nur Ehrfurcht vor Gott, ſondern Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung oder des Friedens mit Gott: Glaubensbewußtſeyn. Wie vom Standpunkte der altteſtamentlichen Religion aus geſagt werden müßte: «Alles, was nicht aus dem Gewiſſen iſt, das iſt Sünde,» ſo muß dagegen vom Standpunkte der neuteſtamentlichen aus geſagt werden: «Alles, was nicht aus dem Glauben iſt, das iſt Sünde» (Röm. 14, 23.), ſo daß eine gewiſſe Berechtigung in der Annahme mehrerer älterer Väter liegt, welche den Begriff Glauben an jener Stelle als gleichbedeutend mit dem Begriffe Gewiſſen nehmen. Als Glaubensbewußtſeyn oder als Bewußtſeyn wiederhergeſtellter Uebereinſtimmung mit Gott in Chriſto iſt das Gewiſſen ein gutes (1 Tim. 1, 5.), oder ein reines (1 Tim. 1, 9; 3, 9.), und in dieſer ſeiner Beſchaffenheit die Quelle alles religiöſen Troſtes (2 Tim. 1, 3.) und das Motiv alles ſittlichen Handelns (Röm. 13, 5.). Demnach iſt es richtig, daß die heil. Schrift zwiſchen dem Gewiſſen des unerlöſten und des erlöſten Menſchen unterſcheidet; nicht ganz zutreffend und mißverſtändlich dagegen iſt die Behauptung, daß das Gewiſſen ſelbſt der Erlöſung bedürfe (Delitzſch, Syſtem der bibliſch. Pſychologie, 104). Das Gewiſſen als das auf Gott bezogene, menſchliche Selbſtbewußtſeyn, welches nicht ein Seyn Gottes im Menſchen, ſondern ein Bewußtſeyn des Menſchen von Gott iſt, hilft die Erlöſung negativ und poſitiv vorbereiten, und hat, wenn ſie in Chriſto vollzogen iſt, als durch den heil. Geiſtes erneuertes und wiederhergeſtelltes Bewußtſeyn daran Theil.

Als die urſprüngliche Syntheſe des religiöſen und ſittlichen Bewußtſeyns im Menſchen und ſomit als der Anfangspunkt aller Religion und Moral nach der Lehre der h. Schrift, hätte unſtreitig das Gewiſſen bei den Lehrern der chriſtlichen Kirche aller Zeiten mehr Berückſichtigung verdient, als ihm zu Theil geworden iſt. Während die Lehrer der antiocheniſchen Schule, von richtigeren exegetiſchen Grundſätzen und einer nüchterneren Beobachtung des menſchlichen Geiſtes geleitet, öfters auf das Gewiſſen zu reden kommen, ohne jedoch deſſen Weſen genauer zu ermitteln, während namentlich Chryſoſtomus öfteren homiletiſchen Gebrauch davon macht (z. B. Hom. 12. in ep. ad Rom., 3. in II. ad Cor., 14. in ep. ad Phil.): ſo ſcheint dagegen Auguſtinus und ſeine Schule aus Furcht vor den Conſequenzen des pelagianiſchen Syſtems ſich gehütet zu haben, der Gewiſſensfunktion im Menſchen irgend welche weſentliche Bedeutung beizulegen. Erſt die

ſpätere Caſuiſtik nahm wieder Veranlaſſung, auf das Gewiſſen, ſeine Thätigkeit und Wirkung zurückzukommen. Die Caſuiſten unterſcheiden in der Regel das richtige und das irrende Gewiſſen, verwechſeln aber das richtige Gewiſſen mit dem göttlichen Geſetze ſelbſt. Für die Caſuiſten war namentich die Frage von Wichtigkeit, inwiefern auch das irrende, d. h. das auf etwas, was gegen Gottes Gebot iſt, verpflichtende Gewiſſen verbindlich ſey, und Petrus Lombardus z. B. beſtreitet in ſolchen Fällen die verbindende Kraft des Gewiſſens nicht. Leider fehlte es aber noch ſehr an einer deutlichen Beſtimmung des Begriffes Gewiſſen. Antoninus, Erzbiſchof von Florenz, einer der ſcharfſinnigſten mittelalterlichen Moraliſten, hält das Gewiſſen für kein urſprüngliches und ſelbſtſtändiges Vermögen des Menſchen, ſondern für eine Aeußerung der Vernunftthätigkeit, eine ſyllogiſtiſche Kraft, welcher die ſogenannte Syndereſis (συντήρησις) als angebornes, ſittliches Vermögen zum Grunde liegt. Aber auch die Syndereſis iſt ihm eine bloße Vernunftanlage (naturale lumen rationis, quo resistimus omni malo, Summa, III, 9, 10 und 11.) Die angeblich treffende Bemerkung Theodor Krügers in ſeiner theologia moralis (1747; ſ. Delitzſch a. a. O., 102 Not.), daß wenn man ſich das Gewiſſen als syllogismus practicus denke, die synderesis der propositio major und die syneidesis der pr. minor entſpreche, findet ſich ſchon bei Antoninus, nur mit dem Unterſchiede, daß zwiſchen der Syndereſis als der prop. major und dem Gewiſſen, welches den eigentlichen Schluß zieht, noch die ſogenannte ratio superior als pr. minor handelnd auftritt (Summa, III, 10.). Die von ariſtoteliſchem Schematismus ausgehende Anſchauung der ſcholaſtiſch-caſuiſtiſchen Moraltheologie bringt es nicht weiter als zu einer durchaus abſtrakten, unnatürlichen und unwirklichen Darſtellung von dem Gewiſſen, wonach daſſelbe als eine bloß abgeleitete, untergeordnete Thätigkeit der Urtheilskraft zu begreifen iſt. In dieſer Bedeutung wird es von Thomas von Aquino geradezu als ein Wiſſen in Verbindung mit einem anderen Gewußten (conscientia = scientia cum alio) definirt. Aus dieſem Grunde kann das Gewiſſen von Albert dem Großen (Summa XVIII, 469) auch als eine zu erwerbende Fähigkeit dargeſtellt werden; denn ein Meiſter in Vernunftſchlüſſen wird man durch Uebung. Damit war denn freilich von der mittelalterlichen Caſuiſtik die religiöſe und ſittliche Grundbeſchaffenheit der Gewiſſensfunktion gänzlich verkannt, der göttliche und heilige Urſprung derſelben nicht mehr geahnt, die Religion und die Moral des Schlüſſels zu ihrem Heiligthume beraubt. Das Gewiſſen gilt für eine praktiſche Fertigkeit im Urtheilen über ſittliche Dinge, wobei das Urtheil freilich eben ſo gut irre gehen, als das Richtige treffen kann*).

Erſt durch die Reformation, welche auf die Erkenntniß der urſprünglichen Wahrheit in der Schrift und im Menſchen zurücklenkte, iſt auch die wahre Beſchaffenheit des Gewiſſens wieder erkannt worden. War doch die Reformation ſelbſt eine Gewiſſensthat, eine Läuterung und Reinigung des kirchlichen Bewußtſeyns durch das Gottesbewußtſeyn, wie es im chriſtlichen Gewiſſen wiederhergeſtellt iſt. Deßhalb hat ſich auch insbeſondere Luther viel und oft auf das Gewiſſen ſowohl des natürlichen als des wiedergebornen Menſchen berufen. Die religiöſe Natur des Gewiſſens hat Luther gar wohl erkannt; im Gewiſſen wird ſich zunächſt der Menſch ſeines Widerſtreites mit Gott und ſeiner Unfähigkeit dem göttlichen Geſetze genügende Folge zu leiſten bewußt: das iſt ihm das böſe Gewiſſen, von dem er ſagt: »das iſt die Plage aller Gewiſſen, wenn die Sünde kömmt und beißet, daß ſie fühlen, wie ſie mit Gott übel daran ſind, ſo haben ſie keine Ruhe, laufen hin und her, ſuchen hier und da Hülfe, daß ſie der Sünden los werden« (Werke, bei Walch, XI, 2392). Durch das Ergreifen der Gnade Gottes in

*) Der römiſche Katholicismus ſchränkt durch das Verhältniß, in welches er den Einzelnen zur Gemeinſchaft ſtellt, die Sphäre des Gewiſſens in enge Grenzen ein, die freilich, je wie man es nimmt, auch als zu große Erweiterung, als Relaxation erſcheinen. Das Wort Luther's: „hier ſtehe ich, ich kann nicht anders," hat im katholiſchen Syſtem keinen Sinn als einen häretiſchen.
Anm. d. Red.

Chriſto wird nach Luther das Gewiſſen gut (ebendaſ. 3050). Luther hat einen durchaus richtigen Blick in das Weſen des Gewiſſens gethan, indem er daſſelbe als ein urſprüngliches Bewußtſeyn des Menſchen von ſeinem religiöſen und ſittlichen Verhalten zu Gott faßte, welches als ſolches, d. h. als bloßes Bewußtſeyn, keine ſittliche Energie beſitzt und daher auch nicht fähig iſt, den Menſchen von der Sünde zu erlöſen. Deſſenungeachtet aber war ihm das Gewiſſen der innerſte, die religiöſe und ſittliche Freiheit des Menſchen begründende Punkt, von welchem die ſittliche Selbſtbeſtimmung und Selbſtentſcheidung des Menſchen auszugehen hat, und wenn es zwiſchen der Rechtstradition und dem Gewiſſen zum unvermeidlichen Conflikte kommt, dann ſoll „man mehr des Gewiſſens, denn des Rechts achten; und wenn ja eines weichen und räumen muß, ſo ſoll das Recht weichen und räumen, auf daß das Gewiſſen los und frei werde. Denn das Recht iſt ein zeitlich Ding, das zuletzt aufhören muß; aber das Gewiſſen iſt ein ewiges Ding, das nimmermehr ſtirbt. Sollte man nun ein ewig Ding tödten oder verſtricken, auf daß ein vergängliches Ding bliebe und frei würde, das wäre allzu unbillig. Das Recht iſt um des Gewiſſens willen, und nicht das Gewiſſen um Rechts willen. Wo man nun beiden nicht zugleich helfen kann, da helfe man dem Gewiſſen und enthelfe dem Rechte.“ (Bei Walch a. a. O. X, 958 f.). Das im Gewiſſen begründete religiös-ſittliche Bewußtſeyn gilt Luthern als ein höheres im Verhältniſſe zu dem in der Ueberlieferung begründeten Rechtsbewußtſeyn, deßhalb ohne Zweifel, weil jenes auf eine Selbſtoffenbarung Gottes im Menſchen zurückgeht, dieſes nur auf menſchliche Sitte und menſchliches Uebereinkommen ſich ſtützt.

Iſt aber das Gewiſſen ſeinem Weſen nach ein Bewußtſeyn, dann können diejenigen Beſchreibungen deſſelben nicht richtig ſeyn, welche es als eine Thätigkeit (wie ſchon die kaſuiſtiſchen Moraliſten zur Zeit der Scholaſtik) darſtellen. Vielmehr iſt das Gewiſſen eine vom menſchlichen Selbſtbewußtſeyn unzertrennliche Bezogenheit deſſelben auf Gott, eine nothwendige und zwar die centrale Beſtimmtheit des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, ſo daß ein abſolut gewiſſenloſer Menſch eigentlich aufgehört hätte, ein Menſch zu ſeyn. Der Menſch kann ſich ſeiner gar nicht bewußt werden, er kann gar nicht zu einem Begriffe von ſich ſelbſt gelangen, ohne daß er zugleich ſeines Gewiſſens ſich bewußt werde, d. h. das menſchliche Selbſtbewußtſeyn iſt ſeiner urſprünglichen Beſtimmtheit nach zugleich ein religiöſes und ſittliches. Das Gewiſſen iſt das, was den Menſchen als ſolchen conſtituirt, das Siegel ſeiner Humanität, und jede Ableitung des Humanitätsprinzipes aus einem anderen Quellpunkte als demjenigen des Gewiſſens iſt falſch und droht zu einer Apologie der Inhumanität zu werden. Hieraus ergibt ſich nun allerdings für das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, wie es in ſeiner Getrübtheit durch die Sünde iſt, daß es ein geſpaltenes iſt, und die tiefſinnige Erörterung des Apoſtels Paulus Röm. 7. gewinnt erſt von dieſem Geſichtspunkte aus die rechte Beleuchtung. Das Selbſtbewußtſeyn iſt in Folge des Sündenfalles nicht mehr in unmittelbarer Einheit mit Gott; es iſt gleichſam aus ſeinem urſprünglichen Centrum herausgetreten, und bezieht ſich nur noch mittelbar, man könnte ſagen: vermittelſt eines Umweges, auf Gott. Deßhalb ſind auch die geiſtigen Vermögen: das Denken, Fühlen, Wollen, durch das Selbſtbewußtſeyn nicht mehr normal beſtimmt, weil das normale Verhältniß zwiſchen Selbſtbewußtſeyn und Gottesbewußtſeyn durch die Sünde aufgehoben iſt. Das Gewiſſen iſt daher — was wohl zu beachten — die Form des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, wie daſſelbe in ſeiner anormalen, durch die Sünde getrübten Weſensbeſchaffenheit iſt. Im Gewiſſen erſcheint das menſchliche Selbſtbewußtſeyn nicht mehr als ein geſundes, ſondern als ein erkranktes, heilungsbedürftiges; das Gewiſſen iſt ſelbſt ein Symptom der Erkrankung.

Somit beſtätigt ſich nur die Forſchung der neueren Ethik, wornach das Gewiſſen dem religiöſen Gebiete im Menſchen angehört. Nur iſt das Gewiſſen nicht bloß als eine religiöſe Funktion im Menſchen, ſondern vielmehr als das religiöſe Grundbewußtſeyn zu bezeichnen, in welchem die religiöſen Funktionen ihren Urſprung nehmen und

Digitized by Google

an welchem ſie zur Erſcheinung kommen. Iſt auch — unſeres Wiſſens — noch niemals der wiſſenſchaftliche Nachweis geleiſtet worden, daß das Gewiſſen das religiöſe Centralorgan im Menſchen ſey: ſo hat ſich doch das populäre Bewußtſeyn längſt hiefür entſchieden. In allen religiöſen Controverſen, in welchen es zu keiner Vereinbarung zwiſchen den ſtreitenden Parteien kommt, gehen die Streitenden zuletzt als auf ein inappellables Forum auf das Gewiſſen zurück, und erklären Gott, d. h. ihrem Gewiſſen mehr gehorchen zu müſſen, als Menſchen. Wäre das Gewiſſen nur eine religiöſe Funktion, z. B. nur der religiöſe Trieb, neben welchem als von ihm unabhängige religiöſe Funktionen noch das religiöſe Gefühl, der religiöſe Sinn u. ſ. w. beſtänden: ſo wäre gar nicht einzuſehen, weßhalb die Streitenden gerade auf den religiöſen Trieb, und nicht auf das religiöſe Gefühl u. ſ. w. ſich berufen ſollten? Der Berufung auf das Gewiſſen liegt die Vorausſetzung zu Grunde, daß Gott in demſelben ſich dem menſchlichen Selbſtbewußtſeyn am wirkſamſten bethätige, daß der Menſch ſeines Verhältniſſes zu Gott im Gewiſſen am gewiſſeſten bewußt ſey, und eben deßhalb läßt auch Jedermann vom religiöſen Standpunkte aus, wenn er nicht anders die Religion mit der Jurisprudenz verwechſelt, die Berufung auf das Gewiſſen gelten; aller Streit hat von jetzt an ein Ende. Iſt aber das Gewiſſen das menſchliche Selbſtbewußtſeyn in göttlich beſtimmter Weiſe, d. h. das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen von Gott: dann iſt es allerdings nicht zutreffend, wenn man daſſelbe als ein Seyn oder als eine Stimme Gottes im Menſchen bezeichnet. Gott iſt im Gewiſſen nicht das Subjekt, ſondern der Menſch iſt das Subjekt, der Menſch hat Gewiſſen. Gott iſt dagegen das Objekt: der Menſch hat Gott im Gewiſſen, Gott iſt dem Menſchen im Gewiſſen gegenſtändlich. Das menſchliche Selbſtbewußtſeyn tritt alſo im Gewiſſen aus der einfachen Beziehung auf ſich ſelbſt heraus, und geht auf Gott als den Grund und Urſprung ſeines ewigen Weſens zurück. Inſofern iſt das Gewiſſen kein einfaches, ſondern ein zuſammengeſetztes, d. h. auf einem Grundverhältniſſe des Menſchen zu Gott, beruhendes Bewußtſeyn. Man muß ſich aber wohl hüten, dieſes Verhältniß mit Marheineke ſo zu faſſen, daß der abſolute Geiſt ſich ſelbſt im Gewiſſen wiſſe (Syſtem der theol. Moral, 159f.); denn dann wäre Gott das Subjekt im Gewiſſen; ſondern der Menſch weiß im Gewiſſen von Gott, oder noch präciſer: das Bewußtſeyn des Menſchen iſt vermöge des Gewiſſens ein ſolches, daß er ſich ſeiner in ſeinem Verhältniſſe zu Gott bewußt iſt.

Als ſolches iſt es zugleich auch ſittliches Bewußtſeyn. Denn indem ſich der Menſch im Gewiſſen Gottes bewußt wird, wird er ſich ſeiner als nicht mehr in der urſprünglichen Einheit mit Gott ſtehend, als im Widerſpruche mit Gott befindlich bewußt. Das Gewiſſen hat demzufolge zwei Bewußtſeynsformen, in denen es ſein Weſen vollzieht. Inſofern das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſich auf Gott bezieht, vollzieht ſich in der Gewiſſensfunktion ein religiöſer Akt, ein ſich Zuſammenfaſſen des menſchlichen Bewußtſeyns mit Gott, ein Rückgang des Menſchen auf ſeinen göttlichen Urſprung und ſein ewiges Weſen. Das iſt die eine, die religiöſe Bewußtſeynsform des Gewiſſens. Inſofern nun aber das religiöſe Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſich wieder auf den Menſchen zurückbezieht, ſofern der religiöſe Menſch auf ſich ſelbſt reflektirt und in Folge dieſer Reflexion ſich ſelbſt in ſeiner Nicht-Uebereinſtimmung mit Gott, d. h. mit ſeinem göttlichen Urſprunge und ewigen Weſen erkennt, vollzieht ſich in dem menſchlichen Selbſtbewußtſeyn vermittelſt des Gewiſſens ein ſittlicher Akt, ein Akt der Selbſtanklage und der Selbſtmißbilligung. Das iſt die andere, die ſittliche Bewußtſeynsform des Gewiſſens. Hieraus ergibt ſich, daß das Gewiſſen die Syntheſe des religiöſen und ſittlichen Bewußtſeyns im Menſchen, oder daß das ſittliche Bewußtſeyn im religiöſen urſprünglich mitgeſetzt iſt und aus dem erſteren reſultirt. Es iſt daher irrig, das ſittliche Vermögen als ein von dem religiöſen weſentlich verſchiedenes zu betrachten, vielmehr iſt das ſittliche Bewußtſeyn von dem religiöſen abgeleitet und durch daſſelbe beſtimmt, ein Satz, der ſich erſt noch allgemeinere Anerkennung in Theologie und Philoſophie verſchaffen muß, aber dann auch eine ſehr

erhebliche und folgenreiche Umgeſtaltung dieſer Wiſſenſchaften herbeiführen wird. Iſt demgemäß alſo das Gewiſſen ſeinem Weſen nach keine Thätigkeit, ſondern eine Beſtimmtheit des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, ſo normirt es jedoch als ſolche die Thätigkeiten des Geiſtes, in welchen das Selbſtbewußtſeyn ſich äußert: das Denken, das Fühlen, das Wollen. Hat man früher das Gewiſſen ſelbſt als die ſittliche Urtheilskraft im Menſchen bezeichnet und von Gewiſſensurtheilen geſprochen: ſo iſt es eigentlich nicht das Gewiſſen, welches urtheilt, ſondern das urtheilende Vermögen iſt immer die Vernunftthätigkeit. Allein die Vernunftthätigkeit wird in ihren Urtheilen durch die religiöſe Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeyns normirt. Das im Gewiſſen religiös beſtimmte Selbſtbewußtſeyn wird das Urtheilsvermögen dergeſtalt normiren, daß die Urtheile Gewiſſensurtheile werden, d. h. die richtige Entſcheidung treffen über das, was gut oder böſe, was recht oder unrecht iſt. Irrig wäre es auch, das Gewiſſen mit dem religiöſen oder ſittlichen Gefühle zu verwechſeln. Wie groß auch das Verdienſt Schleiermachers iſt, nachgewieſen zu haben, daß die Religion ihre Quelle in der frommen Subjektivität des Menſchen hat, ſo hat er ſich doch darin geirrt, daß er das Gefühl für die unmittelbarſte Quelle der Religion hielt. Das Gefühl iſt an ſich weder religös, noch irreligiös, weder ſittlich, noch unſittlich: es iſt bloß das Vermögen des menſchlichen Geiſtes, zu Luſt oder Unluſt angeregt zu werden. Deßhalb iſt das Gefühl aller möglichen Eindrücke fähig. Wird nun das Gefühl durch das Gewiſſen oder das religiös beſtimmte Selbſtbewußtſeyn des Menſchen afficirt und normirt: ſo entſtehen religiöſe Gefühle, wie vermittelſt der Einwirkung des Gewiſſens auf die Vernunftthätigkeit ſittliche Urtheile entſtehen. Im religiöſen Gefühl iſt mithin nicht, wie Schleiermacher der Anſicht iſt, das Abſolute oder Gott unmittelbar geſetzt (vergl. Dialektik, Sämmtl. Werke IV. 2, 152), ſondern es ſpiegelt ſich darin das im Gewiſſen allein urſprünglich unſerm Selbſtbewußtſeyn mitgegebene Gottesbewußtſeyn in der Form von Luſt oder Unluſt. Hat man das Gewiſſen endlich als religiöſen Trieb oder als religiöſe Willensbeſtimmtheit definirt, ſo iſt das Gewiſſen urſprünglich auch keine Willensäußerung. Sofern aber das im Gewiſſen beſtimmte fromme Selbſtbewußtſeyn den Willen normirt und die Triebe afficirt, hat das Gewiſſen auch fromme, religiöſe und ſittliche Willensbewegungen und Entſchlüſſe zur Folge. Das ganze Gebiet der religiöſen und ſittlichen Lebenserſcheinungen iſt urſprünglich durch das Gewiſſen bedingt und beſtimmt, das Gewiſſen der verborgene Herzſchlag, welcher die Blutwellen der religiöſen und ſittlichen Gedanken, Empfindungen und Handlungen in Umlauf bringt und ihrer Lebensthätigkeit immer wieder friſche Anregung ertheilt. Wie hieraus hervorgeht: ſo iſt das Gewiſſen jener innerſte Punkt, durch welchen der Menſch auch nach dem Sündenfalle noch im Zuſammenhange mit Gott, in einem wirklichen Verkehrsverhältniſſe mit der göttlichen Wahrheit ſteht. Alle religöſe Wahrheitserkenntniß, alle ſittliche Selbſterkenntniß, der große religiöſe und ſittliche Reinigungs- und Wiederherſtellungsakt der Wiedergeburt und deſſen Vollendung in der Heiligung iſt durch das Organ des Gewiſſens vermittelt. Von dem Gewiſſen iſt es zu verſtehen, wenn der Herr von „einem Lichte in uns“ (Matth. 6, 23.) redet, oder wenn er ſagt: „ein jeder, der aus Wahrheit iſt, der höret meine Stimme“ (Joh. 18, 37.).

Wäre das Gewiſſen in jedem Menſchen normal, ſo würde, nach der letzteren Stelle zu ſchließen, jeder Menſch das ihm in Chriſto angebotene Heil ergreifen und ſich durch Chriſtum erlöſen laſſen. Indem der Herr aber (Matth. 6, 23.) von dem innern Auge als einem Finſterniß gewordenen redet, deutet er auf die Möglichkeit einer Gewiſſensverfinſterung hin. Dieſe iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob das Gewiſſen als ſolches verfinſtert werden könnte, denn das Gewiſſen macht das menſchliche Selbſtbewußtſeyn immer hell, ſofern es Bezogenheit deſſelben auf Gott, die Urquelle alles Lichtes iſt. Nicht das Gewiſſen als ſolches, ſondern das menſchliche Selbſtbewußtſeyn kann dadurch verdunkelt werden, daß es ſich von Gott, als der Quelle ſeines Lichtes, abwendet und den an ſich dunkeln irdiſchen Gewalten, namentlich dem Fleiſche (σάρξ) zu-

wendet, ſo daß das ganze Selbſtbewußtſeyn dadurch fleiſchförmig (ἐγὼ σαρκινός, Röm. 7, 18.) wird. Je mehr das menſchliche Selbſtbewußtſeyn ſich auf die Sinnenwelt anſtatt auf Gott bezieht, deſto ſchwächer und dunkler wird das Gottesbewußtſeyn in ihm, bis das γνωστὸν τοῦ θεοῦ, das vermittelſt des Gewiſſens in jedem Menſchen φανερόν geworden iſt (Röm. 1, 18.), d. h. das im Gewiſſen dem menſchlichen Selbſtbewußtſeyn mitgegebene Gottesbewußtſeyn, ſich völlig bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt und der an die irdiſchen Gewalten ſchutzlos und widerſtandslos hingegebene Menſch grundverkehrt wird (Röm. 1, 21 f.). Iſt aber eine Gewiſſensverdunkelung in dem Sinne möglich, daß die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeyns durch deſſen Bezogenheit auf Gott bis auf ein Minimum vermindert werden kann: ſo liegt die ſchon von den mittelalterlichen Caſuiſten, unter den lutheriſchen Theologen von Calixt, viel ventilirte Frage nahe: ob es ein irrendes Gewiſſen gebe? Noch in neueſter Zeit hat Rothe (Theol. Ethik, 1, 267) dieſe Frage dahin beantwortet: „ebendaher (nämlich) daß das Gewiſſen weſentlich Thätigkeit Gottes ſelbſt im Menſchen ſey, komme auch ſeine abſolute Unfehlbarkeit; denn ſo fern es überhaupt rede, irre und täuſche es nie, wohl aber können wir uns verblenden oder verblenden laſſen über ſeinen Ausſpruch; es ſey untrüglich, d. h. es betrüge den Menſchen nicht und verleite ihn nicht zum Irrthum, und unbetrüglich oder unbeſtechlich, d. h. es laſſe ſich von dem Menſchen nicht betrügen und irre leiten, ſo zu reden wie er es etwa wünſche.“ Haben ältere Ethiker wie Michaelis (Moral I, 204 f.) und Reinhard (Syſtem d. chr. M. I, 264) ohne Weiteres ein irrendes Gewiſſen angenommen: ſo iſt die Gegenmeinung Rothes dieſen gegenüber in vollem Rechte. Jedoch können wir uns auch nicht ohne Weiteres die Anſicht von der „abſoluten Unfehlbarkeit“ des Gewiſſens zueignen. Das Gewiſſen als ſolches, d. h. das menſchliche Bewußtſeyn, ſo weit es auf Gott bezogen iſt, iſt allerdings irrthumslos; das Selbſtbewußtſeyn, ſo weit es zugleich auch Gottesbewußtſeyn iſt, kann nicht irren noch täuſchen. Allein das Gewiſſen als ſolches kommt niemals in ſeiner abſoluten Reinheit zur Erſcheinung, d. h. das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen iſt nie abſolut religiös beſtimmt, ſondern immer nur mehr oder weniger. Das religiös beſtimmte Selbſtbewußtſeyn iſt immer zuſammen mit dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, wie es in ſeiner Bezogenheit auf ſich ſelbſt und auf die Welt iſt. Das religiöſe Selbſtbewußtſeyn iſt — möchten wir ſagen — in Folge ſeines Zuſammengeſchloſſenſeyns mit dem Selbſtbewußtſeyn an ſich gleichſam in einen Schleier gehüllt, ſo daß ſein Lichtſtrahl nicht hell und beſtimmt hindurchbrechen und das Urtheil, die Empfindung, die Willensbewegungen des Menſchen in voller Energie beleuchten und erleuchten kann. Denn es iſt hiebei noch wohl zu beachten, daß das Gewiſſen, eben deßhalb weil es nur in der Form des Selbſtbewußtſeyns unmittelbar vorhanden iſt, nicht unmittelbar urtheilt, fühlt, handelt, ſondern vermittelſt anderer Geiſtesthätigkeiten, welche es nie in abſoluter Weiſe, ſondern nur mehr oder weniger zu afficiren und normiren vermag. Iſt alſo wohl dem Gewiſſen als ſolchem abſolute Unfehlbarkeit zuzuſchreiben, ſo doch nicht dem Gewiſſen, wie es ſich zu äußern und in dem Menſchen geltend zu machen vermag. Das ideale Gewiſſen iſt unfehlbar, untrüglich und unbetrüglich; das empiriſche oder praktiſche Gewiſſen kann irren, und es gibt alſo inſofern ein irrendes Gewiſſen, wie ſchon Calixt in ſeiner epitome theol. moralis (18 f.) richtig gezeigt hat. Eine andere Frage iſt, ob es ein zweifelhaftes Gewiſſen gebe, was Calixt ebenfalls behauptet. Schon J. A. Cramer (Beiträge zur Beförderung theol. und anderer wichtiger Kenntniſſe von Kieliſchen u. ſ. w. Gelehrten, 4) hat ſich mit Recht gegen die Annahme eines zweifelhaften Gewiſſens entſchieden. Das Gewiſſen iſt nicht ein bloßes Wiſſen (scientia), ſondern ein Beſtehen im Gewußten (conscientia), Bewußtſeyn; und zwar iſt das Gewiſſen ſeiner ſelbſt ſich als eines durch Gott beſtimmten, mithin als eines ewig Gültigen, abſolut Verbürgten bewußt. Das Gewiſſen kann wohl ſchwach und verdunkelt, aber es kann in Beziehung auf das, deſſen es ſich als eines durch Gott beſtimmten bewußt iſt, nicht im Zweifel

ſeyn. Vielmehr iſt es eine auf dem Weſen des Gewiſſens, wie wir es beſchrieben haben, beruhende Eigenthümlichkeit deſſelben, daß es in ſich ſelbſt vollkommen gewiß, ja das Gewiſſeſte im Menſchen iſt, und auch da, wo es die geiſtigen Thätigkeiten des Menſchen normirt, dies mit zweifelloſer Sicherheit thut. Was ich vom Gewiſſensſtandpunkte aus beurtheile, das beurtheile ich endgültig; was ich im Gewiſſen fühle, das fühle ich unwiderruflich, wenn auch vielleicht widerwillig; wozu ich mich vom Gewiſſen gedrungen entſchließe, das iſt mein äußerſter und nur auf Unkoſten meiner ſittlichen Exiſtenz wieder rückgängig zu machender Entſchluß. Dieſe Sätze gelten deßhalb auch vom irrenden Gewiſſen, weil ſeiner Natur nach der Gewiſſensirrthum immer ein durchaus unbewußter und die unvermeidliche Folge der beſonderen geiſtigen Complexion des im Gewiſſensirrthume begriffenen Individuums iſt. Daher hat Rothe auch vollkommen Recht, wenn er die ſogenannten casus conscientiae, mit denen nicht nur katholiſche, ſondern auch proteſtantiſche Caſuiſten ſich viel zu ſchaffen geben, für das Gewiſſen gar nicht gelten laſſen will, und den Entſcheid gibt: wo wirklich das Gewiſſen vernehmlich als Skeptiker laut werde, da bedürfe es auch für den Gewiſſenhaften gar keiner weiteren Frage; er reiche vollkommen aus mit dem quod dubitas ne feceris! (Theol. Eth. III. 32).

Wenn aber ſchon die mittelalterlichen Caſuiſten ſich die Frage vorlegten (vgl. Astesana II. 3, 2.), ob auch das irrende Gewiſſen verbindlich ſey, ſo iſt das nach dem Obigen ganz unzweifelhaft. Es kann kein Menſch für ſeine Perſon richtiger handeln als ſo, daß er ſeinem Gewiſſen folgt, und wider ſein Gewiſſen, d. h. ſeine religiös-ſittliche Grundüberzeugung zu handeln, iſt unter allen Umſtänden Sünde. Dieſer untrüglichen Regel folgt auch der Apoſtel Paulus, wenn er (1 Kor. 8, 7.) in Beziehung auf den bei einigen korinthiſchen Chriſten noch herrſchenden Gewiſſensirrthum, daß den Idolen Realität zukomme und aus dieſem Grunde kein Götzenopferfleiſch genoſſen werden dürfe, den Rath gibt, die irrenden Gewiſſen in ihrer Ueberzeugung nicht zu ſtören (1 Kor. 8, 9 f.). Dieſe Pflicht der Schonung gegen das fremde irrende Gewiſſen empfiehlt der Apoſtel auch 1 Kor. 10, 28 f., und ſie beſteht ihm neben der Pflicht, dem eigenen Gewiſſen neben dem fremden irrenden gerecht zu werden. Das irrende iſt dem Apoſtel das ſchwache Gewiſſen (συνείδησις ἀσθενής 1 Kor. 8, 7.); denn das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Beſtimmtheit durch Gott iſt in demſelben mit einer falſchen Vernunftthätigkeit in Verbindung getreten, und wir haben hier ein Beiſpiel, wie der Gewiſſensirrthum dadurch veranlaßt wird, daß die geiſtige Thätigkeit, welche durch das Gewiſſen normirt werden ſoll (in dieſem Falle die Urtheilskraft) eine anormale Richtung nimmt, und dadurch zwar das Gewiſſen in ſeinem Urtheile nicht unſicher, aber unzutreffend macht. Wäre die Möglichkeit des Gewiſſensirrthums nicht, ſo würde es nur ein menſchliches Geſammtgewiſſen geben, und alle gewiſſenhaften Menſchen würden in einem conkreten Falle, bei vorausgeſetzter gleichmäßiger Kenntniß der Thatſachen, ganz daſſelbe Urtheil fällen. Denn Gott ſelbſt verhält ſich nur auf eine und dieſelbe Weiſe zu einer und derſelben Thatſache, und ſo fern das Gewiſſen Selbſtbewußtſeyn des Menſchen in der Form des Gottesbewußtſeyns iſt, kann es alſo über eine und dieſelbe Thatſache auch nur ein richtiges Gewiſſensurtheil geben. Weil aber das Gewiſſen in keinem Individuum ganz normal ſich äußert, auch nicht wohl anzunehmen iſt, daß es in dem einen von ganz gleicher empiriſcher Beſchaffenheit, d. h. gleich ſtark oder gleich ſchwach, gleich hell oder gleich verdunkelt u. ſ. w. wie in dem andern ſey: ſo ſind die durch das Gewiſſen affeirten und normirten geiſtigen Thätigkeiten individuell verſchieden, und die Berufung auf das religiöſe oder ſittliche Urtheil, Gefühl u. ſ. w. iſt niemals verpflichtend für Andere, ſondern einzig und allein für den Berufenden ſelbſt, der von den Andern jedoch die Rückſichten der Achtung und Schonung in Beziehung auf ſeinen individuellen Gewiſſensſtandpunkt zu fordern berechtigt iſt. Hier liegt nun auch der Punkt, von welchem aus die Forderung der ſogenannten Gewiſſensfreiheit mit vollem Rechte erhoben wird. Der Begriff derſelben iſt nicht humanitariſchen, ſondern chriſtlichen Urſprungs und der Apoſtel Paulus hat ihn zuerſt 1 Kor. 10, 29. ausgeſprochen:

ἵνα τίγαρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; der Apoſtel verſteht unter der ἐλευθερία μου die Freiheit ſeines individuellen Gewiſſensſtandpunktes im Verhältniſſe zu einem fremden, minder freien. Das eigene Gewiſſen ſoll frei, d. h. nicht gezwungen ſeyn, ſich dem Gewiſſensurtheile eines Anderen unterzuordnen. In der von dem Apoſtel gegebenen Anwendung des Begriffes iſt zunächſt nur enthalten, daß unſer individuelles religiöſes und ſittliches Bewußtſeyn auf Unabhängigkeit Anſpruch hat, und daß Niemand berechtigt iſt, von uns zu fordern, daß wir ſeine religiöſen und ſittlichen Grundſätze zu den unſrigen machen. Allerdings wird aber das Gewiſſen nur in dem Falle vollkommen unabhängig ſeyn, wenn es an der Kundgebung ſeiner eigenthümlichen religiöſen Beſtimmtheit auf keinerlei Weiſe, namentlich auch nicht durch äußere Schranken, gehindert wird. Zum Begriffe der vollkommenen Gewiſſensfreiheit gehört mithin die völlig ungehinderte Bethätigung aller möglichen individuellen religiöſen und ſittlichen Bewußtſeynsformen. Man kann die Forderung nach vollkommener Gewiſſensfreiheit auch in den Satz zuſammenfaſſen, daß es Jedermann vergönnt ſeyn ſolle, nach ſeinem Gewiſſen Gott zu verehren und ſittlich zu handeln. Eine ſolche Forderung iſt in neuerer Zeit öfters geſtellt, allein nie nach ihrem ganzen Umfange befriedigt worden (ſ. d. Art Duldung). In der That iſt eine vollſtändige Befriedigung dieſer Forderung auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft, weil der individuelle Gewiſſensſtandpunkt vielfach in Conflikt mit öffentlich anerkannten Zuſtänden unvermeidlich gerathen muß. So lange es noch ſogenannte Staatskirchen, d. h. vom Staate nicht nur beſonders anerkannte und geſchützte, ſondern als einzig zu Recht beſtehend betrachtete Religionsgemeinſchaften gibt, ſo lange wird die Forderung nach unbedingter Gewiſſensfreiheit nicht nur bei den privilegirten Religionsgemeinſchaften, ſondern auch bei den privilegirenden Staatsgewalten auf unüberwindlichen Widerſtand treffen. Eine noch größere Schwierigkeit liegt jedoch in dem Umſtande, daß es oft ſehr ſchwer auszumitteln iſt, ob die Freiheit, die angeblich im Namen des Gewiſſens gefordert wird, auch wirklich ein Gewiſſensbedürfniß, oder ob nicht vielmehr jene Forderung fremdartigen, dem Gewiſſensſtandpunkte gar nicht angehörigen Motiven entſprungen ſey? Wie hoch man nun auch immer dieſe Schwierigkeiten anſchlagen möge: ſo bleibt es jedenfalls außer Zweifel, daß die Freiheit des Gewiſſens ein Poſtulat des Chriſtenthums ſelbſt iſt und daß jede gewaltſame Unterdrückung der Gewiſſensrechte der Menſchen ſich durch Lähmung und Hemmung ihrer religiöſen und ſittlichen Bethätigung auf's Empfindlichſte an den Staats- und Kirchengeſellſchaften, von denen ſie ausgeht, zuerſt ſtraft.

In Folge der früheren mehr ſcholaſtiſchen Behandlung der Lehre vom Gewiſſen wurde das ſogenannte vorhergehende (das ſittliche Urtheil) von dem nachfolgenden (der ſittlichen Selbſtbeurtheilung), ſodann noch das belehrende, richtende, zweifelnde oder problematiſche, unerſchütterliche, ängſtliche, entſcheidende (das nach feſten Grundſätzen billigende oder verwerfende) Gewiſſen unterſchieden. Alle dieſe Unterſcheidungen beruhen in der Regel auf keinen Prinzipien, ſondern ſind willkürlich und ohne wiſſenſchaftlichen Werth. Im populären Sprachgebrauche unterſcheidet man auch ein weites und ein enges Gewiſſen, das erſtere als Euphemismus für die Gewiſſenloſigkeit der Weltleute, das letztere in der Bedeutung des ſchwachen Gewiſſens. Wenn das Gewiſſen im Selbſtbewußtſeyn eines Menſchen ſich nicht äußert, ſo ſchreibt man dieſem ein ſchlafendes, bei eintretender Gewiſſensreaktion ein erwachendes Gewiſſen zu. Unter dem guten Gewiſſen verſteht man das der eigenen ſittlichen Handlungsweiſe zuſtimmende, unter dem böſen das ſie mißbilligende Gewiſſensurtheil. Aus dem guten Gewiſſen pflegt die Gewiſſensruhe, aus dem böſen die Gewiſſensangſt zu entſpringen, und die durch das mißbilligende Urtheil des böſen Gewiſſens verurſachten Gefühle der Unluſt bezeichnet der Sprachgebrauch als Gewiſſensbiſſe. Außerdem unterſcheiden wir mit Recht das angeborne und das chriſtliche, das ideale und das empiriſche, das unfehlbare und das irrende, das

helle und das verdunkelte, das ſtarke und das ſchwache, das freie und das unfreie Gewiſſen.

Daß die Lehre vom Gewiſſen diejenige Stelle in der Dogmatik und Ethik noch nicht einnimmt, welche ihr gebührt, ſollte allgemein zugeſtanden werden. Das Gewiſſen iſt das Centralorgan der religiöſen und ſittlichen Thätigkeit des Menſchen, das wichtigſte Organ des menſchlichen Geiſtes überhaupt, weil er an demſelben die Quelle ſeiner religiöſen Grundanſchauungen und ſeiner ſittlichen Thatkraft hat. Es iſt namentlich auch für das Verhältniß der Dogmatik zur Ethik von großer Bedeutung, daß ſowohl die dogmatiſche als die ethiſche Thätigkeit von demſelben Grundorgane ausgeht, daß die dogmatiſche und die ethiſche Funktion mithin ſtammverwandt und nur die verſchiedenen Aeußerungen einer und derſelben Beſtimmtheit des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns ſind. Es gilt mithin als unzweifelhaftes Kriterium, daß ſowohl dogmatiſche als ethiſche Lehrſätze ſich ihrem Weſen nach als Ausſagen der Gewiſſensfunktion nachweiſen laſſen müſſen; und, wenn dies nicht möglich iſt, fehlt es denſelben an wahrem religiöſem und ſittlichem Gehalte. In Beziehung auf die nicht-chriſtlichen Religionen wird insbeſondere aufzuzeigen ſeyn, inwiefern dieſelben als Produkte der Gewiſſensthätigkeit anzuerkennen ſind und im Verhältniſſe hiezu wird ihnen auch ein größerer oder geringerer relativer Werth mit Beziehung auf das Chriſtenthum zukommen. Auch wird ſich ergeben, daß je mehr der Zuſammenhang mit dem Gewiſſensfaktor in einer Religionsform und deren Lehrſätzen und Cultuseinrichtungen verloren gegangen iſt, deſto mehr ihr ſittlicher Gehalt alterirt ſeyn wird. Je mehr die Gewiſſenserregung in einem Zeitalter zurücktritt, deſto mehr wird das religiöſe und ſittliche Leben in Gefahr ſeyn zu veräußerlichen; die Religion wird in Mythologie, Formalismus, Hierarchismus, die Sittlichkeit in Mikrologie, Probabilismus, Ascetismus ausarten. Zeitalter erneuerter Gewiſſensſchärfung werden dagegen auch die Zeitalter religiöſer und ſittlicher Reformen und eines erneuerten Aufſchwunges des religiöſen und ſittlichen Geiſtes ſeyn.

Eine genügende Monographie über die Lehre vom Gewiſſen iſt bis jetzt noch nicht vorhanden. Als dankenswerthe, wenn auch den gegenwärtigen Anforderungen der Wiſſenſchaft in keiner Weiſe mehr entſprechende Vorarbeit iſt zu betrachten: C. F. Ständlin, Geſchichte der Lehre von dem Gewiſſen. Halle, 1824. Aus früherer Zeit nennen wir: Hermes, die große Lehre vom Gewiſſen, inſofern ſie die Geſetze der Religion und die Geſetze der Staaten verbindet, und Cramers ſchon oben angeführte Abhandlung über die Lehee vom Gewiſſen (in den Beiträgen zur Beförderung theologiſcher und anderer wichtiger Kenntniſſe von Kieliſchen ... Gelehrten, 4.). Beachtenswerth ſind noch immer die Ausführungen von Mosheim (Sittenlehre der h. Schrift, III, 209 ff.), Reinhard (Syſtem der chr. Moral, I, 262 ff.), Ammon (Handbuch der chr. Sittenlehre I, 279 ff.). Unter neueren Ethikern heben wir hervor Marheineke (Syſtem der theol. Moral, 159 ff.), Harleß (Chriſtl. Ethik, §. 7—12.), Rothe (Theol. Ethik I, § 147.). Vom bibliſchen Standpunkt aus hat den Begriff des Gewiſſens ſorgfältiger erörtert insbeſondere J. T. Beck in ſeinem Umriſſe der bibl. Seelenlehre, 71 ff. und ganz neuerlich F. Delitzſch, Syſtem der bibl. Pſychologie, §. 4. Schenkel.

Gewiſſener (Conscientiarii) hießen die Anhänger des Matthias Knutſen, eines fahrenden Candidaten der Theologie aus dem Schleswig'ſchen, der im Sept. 1674 nach Jena kam, um daſelbſt ſeine deiſtiſchen und atheiſtiſchen Grundſätze auszubreiten, nach welchen ſelbſt bei Verwerfung des Glaubens an Gott und Unſterblichkeit das Gewiſſen die einzige Autorität ſeyn ſollte, aber freilich ein Gewiſſen, vor dem auch die unſittlichſten Verhältniſſe ihre Rechtfertigung fanden, indem z. B. die Ehe mit der Hurerei auf eine Linie zu ſtehen kam*). Knutſen rühmte ſich, in Jena und Altorf einen Anhang von 700

*) Haetnack in der Fortſ. des Mierälius hat ſeine Sätze auf folgende 6 reducirt: 1. non esse Deum neque Diabolum. 2. magistratum nihil aestimandum, templa contemnenda, sacerdotes rejiciendos. 3. loco magistratus et loco sacerdotum esse scientiam et rationem cum conscientia

Bürgern und Studenten erhalten zu haben. Dies veranlaßte eine Unterſuchung, welche das Ungegründete dieſer Behauptung an's Licht ſtellte, worauf Knutſen für gut fand, ſich zu entfernen. Die Univerſität Jena glaubte es aber ihrem Rufe ſchuldig zu ſeyn, in einer eigenen Druckſchrift, welche Prof. J. Muſäus herausgab, den wahren Sachverhalt darzulegen; die Schrift führt den Titel: Ablehnung der ausgeſprengten abſcheulichen Verläumdung, ob wäre in der Univerſität Jena eine neue Sekte der ſogenannten Gewiſſener entſtanden u. ſ. w. Jena 1674. 4. (2. Aufl. 1675). Die Sekte hörte bald auf. Vgl. Adelung, Geſch. der menſchl. Narrheit. Th. VI. S. 207 ff. Bayle, Dict. u. d. A. Knutſen, neue Berlin. Monatſchr. v. Bieſter. Berlin 1801. (April u. Auguſt). H. Roſſel, in den Stud. u. Kr. 1844. 4. **Hagenbach.**

Gewiſſensehe, ſ. Ehe.

Gewiſſensfälle, ſ. Caſuiſtik.

Gewiſſensfreiheit, ſ. Duldung.

Gezer (גֶּזֶר, *Γαζήρ*) war eine kananitiſche Königsſtadt, Joſ. 10, 33; 12, 12., gelegen zwiſchen Bethhoron und dem Mittelmeere, 16, 3., auf der ſüdweſtlichen Grenze des Stammes Ephraim, 1 Chr. 7, 28., aber, obwohl der dortige kananitiſche König geſchlagen und deſſen Stadt den Leviten zugetheilt wurde, Joſ. 21, 21., doch fortwährend von Kananitern bewohnt, die ſich dort, vielleicht anfangs frohnpflichtig, doch längere Zeit als ein eigenes, kleines Königreich in einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit zwiſchen Iſrael und den ſüdlich angrenzenden Philiſtern behaupteten, Joſ. 16, 10; Richt. 1, 29. (und dazu Studer S. 50 f.); 1 Kön. 9, 16. 2 Sam. 5, 25. 1 Chr. 14, 16; 20, 4. vgl. Ewald, Geſch. Iſr. II, 1. S. 322. 561. Erſt unter Salomo kam Gezer mit ihrem Gebiet als Mitgift ſeiner ägyptiſchen Gemahlin, deren Vater kurz vorher dieſe Stadt aus nicht näher bekannten Gründen (was Ewald a. a. O. III, 1. S. 19. 22. 72 vermuthet, ſie hätte ſich gegen Iſrael empört und habe erſt mit Hülfe des Pharao wieder bezwungen werden müſſen, iſt durch nichts im Texte angedeutet) bekriegt, erobert, verbrannt und die kananitiſchen Bewohner derſelben umgebracht hatte, in die Gewalt der Hebräer und wurde ſofort von Salomo neu gebaut und befeſtigt, da ihre ſchon von Natur feſte Lage (*Joseph.* Ant. 8, 6, 1.) ſie äußerſt wichtig machte als eine der Schlüſſelfeſten des Landes, welche, eine Vorhut von Bethhoron, den Zugang zur Hauptſtadt von Weſten her durch das Thal Ajalon beherrſchte, 1 Kön. 9, 15—17. Bei *Joseph.* Ant. 5, 1, 22. wird der Name nach aramäiſcher Weiſe *Γάδαρα* geſprochen, ſonſt 8, 6, 1; 7, 4, 1; 7, 12, 2. *Γάζαρα*. Nach Euſeb. lag ſie 4 röm. Meilen nördlich von Nikopolis, d. h. Emmaus, dem heutigen Amwâs (ſ. R.E. Bd. III. S. 779. Robinſon, Pal. II. S. 623 und über Gezer Reland, Pal. S. 492. 809), etwa zwei Stunden nordweſtlich von Gibeon, wie es auf der von Raumer-Stülpnagel'ſchen Karte verzeichnet iſt, auf dem ſehr felſigen Vorſprung einer langen, nach Weſten vorſtehenden, von offenen Thälern und Ebenen umgebenen, deutliche Spuren der Befeſtigung tragenden Bergſpitze in der Gegend des heutigen el-Bwadj auf Kiepert's Karte (Robinſ. III. S. 211 ff. 272).

Dieſen beſtimmten Angaben nach darf das Gezer im A. T. nicht mit dem nur eine Stunde öſtlich von Joppe gelegenen Yazûr (Robinſ. III. S. 233 ff. 791) zuſammengeſtellt werden, welches dagegen wohl in den Makkabäerbüchern unter dem Namen *Γάζηρα* oder *Γάζαρα* gemeint iſt (1 Makk. 4, 17; 7, 45.). Dieſes wird 1 Makk. 14, 34; 15, 28. 35. in Verbindung mit Joppe genannt und von Strabo 16 S. 759 in die Nähe des Mittelmeeres zwiſchen Joppe und Jamnia verlegt mit der Bemerkung, die Juden hätten ſich die Landſchaft *Γαδαρίς* angeeignet. Bakchides befeſtigte ſie 1 Makk. 9, 52.; Johannes Hyrkan bewohnte zu Lebzeiten ſeines Vaters dieſe wichtige Feſtung 13, 53.,

---

conjunctam, quae doceat honeste vivere, neminem laedere et suum cuique tribuere. 4. conjugium a scortatione nihil differre. 5. unicam esse vitam: post hanc nec praemium nec poenam dari. 6. Scripturam sacram secum ipsam pugnare. (Hist. eccles. p. 2289). Die Belege dazu aus dem von Knutſen verfaßten und in Manuſkript unter das Volk zerſtreuten Traktate.

Simon befeſtigte ſie noch mehr und ſetzte jüdiſche Koloniſten hinein, 14, 34., nachdem er die gefährliche Stadt (15, 35.) belagert, erobert, ihre Einwohner in Folge Capitulation hatte abziehen laſſen, und die Stadt von heidniſchem Weſen gereiniget hatte, 14, 7; 15, 28; 16, 1; 13, 43 ff. (wo durchaus mit Jos. Antt. 13, 6, 7. *Γάζαραν* ſtatt *Γάζαν* zu leſen iſt, ſ. Ewald, Geſch. Iſr. III, 2. S. 385. *Grimm* ad 1 Makk. p. 203 und zu 1 Makk. 4, 15.). Schon Judas Makkab. ſoll ſie nach bloß viertägiger Belagerung erſtürmt haben, 2 Makk. 10, 32. (?). S. Reland, Paläſt. S. 778 ff. 867. Robinſon, Pal. II. S. 627 Note, und Ritter, Erdk. XVI. S. 127, der ſie aber fälſchlich mit *Ἀσώρ* identificirt, das öſtlich von Askalon, alſo viel weiter gen Süden lag. Rüetſchi.

Ghibellinen und Welfen, ſ. Welfen.

Gibea, גִּבְעָה, LXX, *Γαβαθα.* Josephus *Γαβαθη.* 1) Stadt im Stamme Benjamin, Richter 19, 14. Hoſ. 5, 8., Geburtsort und Reſidenz Sauls 1 Sam. 10, 26; 15, 34; 23, 19; 26, 1. nach Josephus Ant. V. 2. 8. oder bell. jud. VI. 2. 1. zwanzig oder dreißig Stadien von Jeruſalem entfernt, und bei einem Angriff auf Benjamin von Seiten der übrigen Stämme eingeäſchert, Richter 20, 40. In derſelben Zeit der Richter war die Anhöhe bei Gibea eine heilige Stätte, wahrſcheinlich in Beziehung darauf, daß dort ein Höhenaltar ſtand 1 Sam. 10, 5. vergl. mit 2 Sam. 21, 6. 2) Stadt im Stamme Juda Joſua 15, 57.

Gibeon (גִּבְעוֹן, *Γαβαών*) war zur Zeit, als die Iſraeliten unter Joſua das Land Kanaan in Beſitz nahmen, eine der bedeutendſten, von ſtreitbaren Hevitern (Joſ. 9, 7; 10, 2; 11, 19., weniger genau ſind 2 Sam. 21, 2. Amoriter genannt, ſ. v. Lengerke, Kenaan I. S. 193) bewohnten Städte und ſtand an der Spitze eines aus vier Städten (Gibeon, Chephira, Beeroth, Kirjath-jearim) beſtehenden Bundesſtaates, Joſ. 9, 17., groß „wie eine Königsſtadt“ (10, 2.), aber ohne König, eine von Aelteſten regierte Republik. Als die Kinder Iſrael's von Gilgal aus allmählig in's Innere des Landes vordrangen und die Kananiterfürſten Gewalt mit Gewalt abzutreiben verſuchten (Joſ. 9, 1 f. Kap. 10 und 11.), zogen die Gibeoniter die Liſt der Gewalt vor, ſie wußten ein Bündniß mit Iſrael zu erſchleichen und ſich dadurch vom Untergange zu retten: ſie ſchickten nämlich Abgeordnete zu Joſua in's Lager, welche ſich als Abgeſandte eines fernen Landes, die durch den Ruf der großen Thaten Jehovah's an und durch Iſrael hergeführt worden wären, ausgaben und die Täuſchung durch ihr Reiſekoſtüm vollſtändig zu machen wußten; ſie trugen alſo zerriſſene Schuhe und Kleider und führten alte, geflickte Weinſchläuche, Säcke und trockenes, ſchimmlichtes Brod mit ſich, als wäre das Alles erſt auf ihrer weiten Reiſe von ihrer Heimath her ſo geworden. Die Iſraeliten gingen in die Falle und ſchloßen einen Bund mit ihnen; aber ſchon nach drei Tagen erfuhren ſie, daß ſie hintergangen waren, machten ſich daher auf nach dieſen Städten, ließen indeß ihre Bewohner, trotz des Murrens des Volkes, wegen des von den Stammfürſten ihnen geleiſteten Eides am Leben, nur beſtimmten ſie dieſelben auf ewige Zeiten zu Frohndienſten als Holzhacker und Waſſerträger für die Gemeinde beim Nationalheiligthum, Joſ. K. 9. und 10, 1. In dieſem niedrigen Dienſtverhältniſſe (Deut. 29, 10.) mögen ſie dann geblieben ſeyn und ſich ſpäter mit den übrigen „Hörigen des Heiligthums“, die hie und da erwähnt werden (1 Chr. 9, 2. Eſr. 2, 70; 8, 17. 20. Neh. 7, 73. 60. vgl. 1 Kön. 9, 20 f. und Movers, Phönikier II, 1. S. 517 ff.), vermiſcht haben, weßhalb ihrer keine beſondere Erwähnung mehr geſchieht. Unmittelbar nach ihrer Kapitulation wollten fünf Amoriterkönige Gibeon für ihren Abfall von der gemeinſamen Sache und ihren Sonderbund ſtrafen und belagerten ſie, aber Joſua zog der Stadt zu Hülfe und ſchlug die Feinde in der Nähe jener Stadt; damals, als noch gegen den ſinkenden Tag der Sieg ſchwankte, brach Joſua, im letzten Augenblicke der Entſcheidungsſchlacht mit friſcher Entſchloſſenheit und gewaltiger Anſtrengung den Angriff erneuernd, nach dem alten Volksliede in die Worte aus: Sonne, ſtehe ſtill in Gibeon und du Mond im Thale Ajalon! auf daß nicht die Nacht zu früh einbrechen möchte, ehe der Sieg völlig entſchieden wäre, Joſ. Kap. 10. — Später wollte Saul als Eiferer

für die nationale Reinheit Israels — andere Gründe seiner Handlungsweise darf man nicht erfinden, wie z. B. noch Ewald, Gesch. Isr. II, S. 597 f. eine Vermuthung aufstellt, die des sichern historischen Grundes entbehrt — die Nachkommen dieser Kananiter Gibeon's (gemäß Deut. 7, 2. 24.) ausrotten und richtete unter ihnen ein Blutbad an, das nachher von David dadurch gesühnt werden mußte, daß er den Gibeoniten, die sich weder durch Geld abfinden lassen (vgl. Num. 35, 31.), noch an andern Israeliten Rache nehmen durften, sieben Söhne und Enkel Saul's auslieferte, welche sie sodann an der Cultusstätte zu Gibeon als am Stamm- und Wohnorte Saul's kreuzigten, 2 Sam. 21, 1 ff.; die Nichtbeachtung der gesetzlichen Vorschriften, Num. 35, 33. Deut. 21, 22 f.; 24, 16., zeugt um so mehr für die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung. In Gibeon's Nähe bei einem noch später erwähnten (Jer. 41, 12.) großen Teiche fiel ferner die entscheidende Schlacht zwischen David und Isboseth vor, welche — nachdem ein von Abner vorgeschlagener Sonderkampf von je zwölf auserlesenen Kriegern beider Heere mit dem Tode aller zwölf geendet und darauf eine allgemeine Schlacht sich entsponnen hatte — mit der völligen Niederlage Isboseth's endigte, 2 Sam. 2, 12 ff.; 3, 30. Längere Zeit hindurch war Gibeon, welches, im Stamme Benjamin gelegen (Jos. 18, 25.; wirklich wohnten dort Benjaminiten, 1 Chr. 8, 29 f.), eine Priesterstadt war (Jos. 21, 17.), die vorzüglichste Cultusstätte, wo sich noch unter David, 1 Chr. 16, 39; 21, 29., und Salomo, 2 Chr. 1, 3. 13. 1 Kön. 3, 4 ff.; 9, 2., das heilige Zelt und der Brandopferaltar befanden, die erst der Letztgenannte, 1 Kön. 8, 4., nach Jerusalem hinschaffen ließ, wohin die Bundeslade schon durch David war translocirt worden (Thenius zu 1 Kön. 1, 33. Bertheau zu 1 Chr. 5, 30; 16, 39.); man sieht leicht, wie gut dazu obige Angabe vom Frohndienste der Gibeoniten beim Heiligthume stimmt.

Der Ort lag, wie schon der Name andeutet, auf einem Hügel und ist, nach früheren Vorgängen, von Robinson, Pal. II, S. 351 ff., mit Sicherheit nachgewiesen worden in dem heutigen, mäßig großen Dorfe el Djib (الجيب), das mit alten Ruinen und Mauerresten auf einem isolirten Bergrücken, aus horizontalen Kalksteinschichten bestehend, 2½ Stunden gerade nordwestlich von Jerusalem liegt in einer fruchtbaren, angebauten Gegend, einer der schönsten Palästina's; am steilen Nordabfall ihres Hügels führt die nördlichere, größere Kameelstraße von Jerusalem nach Joppe vorüber. Dort findet sich auch der erwähnte Teich, d. h. ein bei 120 Fuß langer und 100 Fuß breiter Wasserbehälter einer Quelle. Schon *Bohaeddin*, vita Salad. p. 243 nennt den Ort mit seinem heutigen Namen. An der Identität mit dem alten Gibeon ist kaum zu zweifeln (Hitzig zu Jerem. S. 333), obwohl die Angaben der Alten sich nicht alle gehörig vereinigen lassen und theilweise auf eine andere Localität führen, in Folge einer — selbst von Neuern, wie Movers, wegen 1 Chr. 14, 16., wo eben auch schon irriger Weise Gibeon statt Geba, 2 Sam. 5, 25., steht (s. Thenius und Bertheau zu d. Stt.), begangenen Verwechselung unseres Ortes mit Geba und Gibeah (s. Hitzig zu Jes. 10, 29.). Deßhalb führen die unter sich selber divergirenden Distanzangaben der Alten nicht sicher, wenn z. B. Joseph. Antt. 7, 11, 7. den Ort, den er *Γαβαώ* nennt, 40, oder B. J. 2, 19, 1, 50 Stadien nördlich von Jerusalem setzt, was nach Robinson zu wenig ist, das Onomastic. gar ihn 4 Meilen westlich von Bethel verlegt, oder Epiphan. adv. haer. 1. einen Berg *Γαβαώμ* als den höchsten der Gegend bloß 8 Meilen vom Oelberg nennt. Auch Jos. Antt. 6, 6, 2. nennt Gibeah *Γαβαών*, wie die Bewohner Gibeon's *Γαβαωνῖται* 5, 2, 15 ff. und vermischt so beide Namen.

S. Reland, Pal. S. 345, 491, 502, 446, 618 f., 811; Ritter's Erdk. XVI, S. 104 ff. XV, 1. S. 112 f.; Ewald, Gesch. Isr. I, S. 281; II, S. 251 f.; v. Lengerke, Ken. I, S. 642 ff. Rietschi.

Gichtel, Johann Georg, wurde geboren den 4. oder 14. März 1638 zu Regensburg, sein Vater war Senator in dieser Stadt, die Bürgermeisterwürde schlug er aus, weil er sich ein Gewissen daraus machte, über Blut zu richten; er begnügte sich, das

Amt eines Steuerherrn zu verwalten, zum Beſten der Stadt gab er im 30jährigen Kriege ſein ganzes Vermögen her, 18000 Reichsthaler. In dem Knaben Gichtel zeigten ſich ſchon früh fromme Regungen, er begab ſich mit einem Spielkameraden oft auf's Feld, ſah zum Himmel und erwartete, daß Gott mit ihm ſpräche, oder er machte das Fenſter auf und betete zum Fenſter hinaus, damit das Gebet beſſer zum Himmel ſteigen könne. Später kam er in böſe Geſellſchaft, doch blieb ſeine Sehnſucht nach frommer Umgebung vorherrſchend, weil er aber dieſe nach ſeiner Weiſe bei den Proteſtanten nicht finden konnte, ſo faßte er Neigung zum Kloſterleben, beſonders gefiel ihm der Orden der Theatiner. In der Schule machte er gute Fortſchritte, er hatte ein ſo gutes Gedächtniß, daß er eine Octavſeite, ohne zu irren, herſagen konnte, wenn er ſie einmal geleſen hatte. Die griechiſche Sprache nannte er ſeine Mutterſprache, die hebräiſche, ſyriſche und arabiſche ſeine Geſchwiſter, weniger fortgeſchritten war er in der franzöſiſchen Sprache. Sein Vater widerſetzte ſich im Anfange ſeinem Wunſch zu ſtudiren, ſpäterhin willigte er ein. Gichtel ging nach Straßburg, Theologie zu ſtudiren, hörte Johannes Schmidt, Böckler, auch den jungen Spener, freilich ohne rechte Freude an der ſcholaſtiſchen Theologie. Als ſein Vater ſtarb, verlangten ſeine Vormünder, daß er Jura ſtudiren ſolle, Gichtel folgte ihnen willig, zumal weil er gefunden hatte, daß die theologiſchen Diſtinctionen ſeine Frömmigkeit nicht gefördert hatten. Nach dem Willen der Vormünder mußte Gichtel nach Vollendung ſeiner Studien nach Speyer und zwar ohne Geld, doch fand er dort freundliche Aufnahme bei einer Verwandtin, die ihm ihre einzige Tochter geben wollte, als er das merkte, riß er ſich mit Gewalt los. Darauf kam er zu einem alten berühmten blinden Advokaten, ſeine Vorgänger waren alle wegen Trunkenheit und Ausſchweifungen nur kurze Zeit in dieſer Stellung geblieben. Gichtel ehrte den Mann wie ſeinen Vater und blieb ſo lange bei ihm als er lebte. Auf Zureden der Kammer-Aſſeſſoren ließ Gichtel ſich examiniren und als Advokat immatriculiren, man hoffte einen geſchickten Nachfolger des alten Advokaten an ihm zu haben. Als jener nun ſtarb, ſuchte deſſen noch junge Wittwe Gichtel an ſich zu ziehen, aber Gichtel floh mitten im Winter 1664 nach Regensburg. Hier ward er als Advokat zugelaſſen und beeidet. Einſt traf er in Regensburg in einem Buchladen den ungariſchen Baron Juſtinian Ernſt von Weltz, der nicht nur Lutheraner und Reformirte mit einander wieder vereinigen wollte, ſondern auch für die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden zu ſorgen unternahm. Gichtel ſchloß ſich ihm an und ſie entwarfen noch im Jahr 1664 einen Plan, den ſie dem Corpus evangelicum zuſtellten zur Beſſerung der chriſtlichen Kirche, ſie unterſchrieben dieſen Plan als Jeſu liebende Geſellſchaft. Der Baron beſtimmte ein Kapital von 30,000 Thalern, um mit den Zinſen deſſelben Leute zu chriſtlichen Zwecken anzuſtellen. Vorher hatten beide, Weltz und Gichtel, die Gutachten der berühmteſten Theologen Deutſchlands eingeholt und in ihren Briefen an dieſelben den Verfall des Chriſtenthums beklagt, die Antworten derſelben hat der Baron ſpäter alle mit nach Amerika genommen. Gichtel und Weltz meinten in ihrem Plan, man müſſe mehr auf Erleuchtung als auf Gelehrſamkeit ſehen und deßhalb auch fromme Handwerker, Laien anſtellen, das ſtieß viele Theologen zurück. Wegen der Aufforderung, die Heiden zu bekehren, wurde der Baron ſogar von dem Superintendenten Joh. Heinrich Urſinus zu Regensburg verhöhnt, man habe unter den Lutheranern Juden und Heiden genug und habe von Gott keinen Befehl dazu, da die Bekehrung der Heiden durch die Apoſtel ſchon erfüllt ſey. Der Baron Weltz ging nach Amerika, er wollte anfangs Gichtel mitnehmen, der ihn auch nach Holland begleitete, weil Weltz aber ſeiner noch in Europa nöthig halte, blieb Gichtel zurück und machte ſich auf den Rückweg nach Regensburg, in Zwoll hielt er ſich bei dem Schwärmer Friederich Breckling (ſ. den Art.) auf, durch den er einſt zuerſt hatte frei beten gelernt und zu der Ueberzeugung gelangt war, daß der Himmel, darin Gott wohnt, in uns iſt. In Sulzbach traf er mit Joh. Jak. Fabricius, der früher Brecklings Predigerſtelle in Zwoll bekleidet halte, zuſammen, mit dieſem blieb Gichtel bis an den Tod verbunden und ſorgte nach dem Tode des Fabricius

auch für deſſen Kinder. Gichtel voll von Eifer gegen die todte Orthodoxie richtete von hier aus ein Schreiben an die Geiſtlichkeit Nürnbergs und in Nürnberg ſelbſt ein zweites an die Geiſtlichen in Regensburg. Die Prediger in Regensburg klagten ihn als einen Enthuſiaſten bei der Obrigkeit an und dieſe verlangte von dem Nürnberger Magiſtrat deſſen Feſtſetzung; ſie erfolgte, Gichtel ward in den Thurm Lug in's Land geſetzt. Von hier ward er nach Regensburg gebracht, wo er härter behandelt und in einen ſchlechten Kerker geworfen ward. Die Prediger, namentlich Urſinus, ſuchten ihn zu bekehren, aber vergeblich, da thaten ſie ihn in den Bann. In dem Kerker wollte er ſich erhängen, aber der Nagel brach; den folgenden Tag kehrte die Anfechtung wieder, doch ward er durch eine Viſion getröſtet und fühlte ſich durch das Gebet erleichtert. Indem der Magiſtrat behauptete, wer die Prediger läſtere, läſtere auch die Obrigkeit, wollte man ihm einen Kriminal-Prozeß anhängen. Gichtel appellirte dagegen an den Kaiſer, auch widerſetzte ſich der Stadt-Kämmerer Joh. Georg Fuchs dem Blutgericht. Endlich ward Gichtel ſeiner Advokatur entſetzt, ſeines Bürgerrechts beraubt, ſeine Habe confiscirt und er für ewig aus der Stadt verwieſen im Februar 1665. Ehe er indeß noch die Stadt verließ, wurde ihm, man weiß nicht, woher dieſe plötzliche Aenderung kam, das Syndikat der Stadt angeboten. Gichtel, im innern Kampf über dieſen Antrag, überließ dem Rath die Entſcheidung, da wurde die Stelle einem Andern gegeben und Gichtel mußte die Stadt verlaſſen. Zagend wanderte er fort durch Augsburg, Ulm u. ſ. w., er ging in die erſten Gaſthäuſer in der Erwartung, daß Gott ihm helfen werde. Im Anfange ward er überall ſeiner Kleidung wegen verachtet und zurückgeſetzt, gewann aber bald die Herzen der Menſchen, ſo daß ſie auch für ihn bezahlten. Im Städtchen Gersbach im Schwarzwald fand er endlich einen ihm gleichgeſinnten Prediger Piſtorius, der hoch aufmerkte, als Gichtel verlangte, mit ihm über die Wiedergeburt, ein damals faſt verloren gegangenes Wort zu ſprechen. Piſtorius blieb, ſo lange Gichtel ſich zu Gersbach aufhielt und dort in einem Wirthshaus wohnte, ſein Freund. Wie gefährlich der Standpunkt ſolcher einzeln ſtehenden erleuchteten Chriſten der ſchlafenden Kirche gegenüber iſt, zeigte ſich auch bei Gichtel, ſein Aufmerken auf die Gnadenerweiſungen Gottes und die Anfechtungen des Teufels hoben die Idee von ſeiner Perſon und ſtärkten die im Innern verborgene Eitelkeit. Gichtels Anweſenheit in Gersbach ward von ſegensreichen Folgen für die Gemeinde. Zum Dank dafür, daß der Prediger ihn und die tüchtigſten Mitglieder der Gemeinde zu einer Mahlzeit eingeladen hatte, veranſtaltete auch Gichtel ein Liebesmahl im Wirthshauſe, ohne zu wiſſen, womit er bezahlen wolle, da er noch außerdem die Zeche des ganzen Jahres ſchuldig war, da fügte es Gott, daß er einem Edelmann das Leben rettete und dieſer beſchenkte ihn ſo reichlich, daß er dem Wirthe Alles wieder erſtatten konnte. Man wollte ihn in der Gemeinde zum Gehülfen des Predigers ernennen, auch ihm eine Frau geben, allein damit eben trieb man ihn weg; dazu kam, daß er einen Auftrag in Angelegenheiten des Baron Weltz nach Wien bekam, er machte ſich alſo dorthin auf den Weg. In Wien traf er Bekannte aus Speyer, durch dieſe bekam er einen Antrag als Sekretär mit der kaiſerlichen Geſandtſchaft nach Mailand zu reiſen, um des Kaiſers Leopold Braut von dort abzuholen; es wurden ihm eine Kutſche, 6 Pferde und wöchentlich 100 oder 200 Dukaten verſprochen, Gichtel ſchlug die Stelle aus. Die Juden wollten ihn für ihren falſchen Meſſias Sabbatoi Safi gebrauchen, Gichtel warnte ſie, ſich vor den auflauernden Jeſuiten zu hüten. Auch die Katholiken wollten ihn in ihre Kirche ziehen. An mehreren Höfen zu Berlin, zu Hannover ꝛc. wurden ihm anſehnliche Stellen angeboten, er ſchlug Alles aus, weil Gott ihn bereits in ſeinem Weinberge angenommen habe, Gichtel ſah alle dieſe Stellen und die damit verknüpften Arbeiten als außerhalb des Chriſtenthums an, er war ſchon völliger Separatiſt. Als die Stadt Regensburg, jetzt ſeinen Einfluß in Wien ſcheuend, ihm den Reſt ſeines väterlichen Vermögens, 4000 Thaler auszahlen wollte, ſchenkte er dieſe Summe ſeiner Schweſter, er wollte bei ſeiner ſelbſt gewählten Armuth bleiben, konnte dann aber auch nachher in ſeiner vereinzelten Stellung, weil er die ihm verliehenen Gaben nicht

gebrauchen wollte, ſeinem verarmten Bruder und ſeiner betagten Mutter, die ſeiner Unterſtützung »zum höchſten nöthig hatte« nicht helfen. Als er ſein Geſchäft in Wien vollendet hatte, zog er ſeine ſeidenen Kleider aus, legte einen ledernen Koller an und wanderte nach den Niederlanden 1666, zunächſt nach Zwoll zu Breckling, wo er im Januar 1667 ankam. Hier ward er Brecklings Kaplan und Vorſänger, ja auch ſein Hausknecht. Gichtel mußte kochen, waſchen und die Betten machen, dafür erhielt er eine Koſt, die Breckling ſelbſt nicht aß. Als Breckling bald darauf in Streit mit ſeiner Gemeinde gerieth, vertheidigte ihn Gichtel durch eine Schrift bei'm Conſiſtorium in Amſterdam. Das Conſiſtorium ſetzte aber nicht nur Breckling ab, ſondern zog auch Gichtel der Schrift wegen zur Verantwortung und ſetzte ihn gefangen, er wurde an den Pranger geſtellt, der Henker ſchlug ihm ſeine Schrift in's Geſicht und verbrannte ſie, darauf wurde er auf 25 Jahr aus der Stadt und der Provinz verwieſen im Jahr 1668. Gichtel zog nach Amſterdam, wo er bis an das Ende ſeines Lebens blieb. Von Breckling ſagte er ſich ſeitdem los. In Amſterdam zog er auf eine Kammer zu einem Schneider für 9 gute Groſchen wöchentlich, der Wirthin gab er zum Einkauf all ſein Geld, 48 Stüber, doch ſchon am nächſten Morgen, noch ehe er der Kälte wegen aufgeſtanden war, brachte ihm ein unbekannter Mann 6 Thaler, den Thaler zu 63 Stüber; dadurch ward er ſo ſicher, daß er gleich für's nächſte Jahr ein Häuschen zu 32 Thaler miethete. Wirklich erhielt er auch bald eine kleine Erbſchaft von Benedict Banſen, einem vertriebenen Holſteiner, auch überſetzten zwei Hausgenoſſen für Geld; war dann zur Zeit der Miethe dennoch die Summe nicht vorräthig, ſo betete Gichtel und immer ward ihm geholfen. In dieſer Zeit fühlte ſich Gichtel beſonders mit Gott dem Vater vereinigt, den er jetzt als die Liebe bekannte, während er ihn bisher nur als den Zorn betrachtet hatte. Die Vereinigung war ſo innig, daß er mit Henoch aus dem äußern Leben in das innere hinweggenommen zu werden glaubte. In dieſer Stimmung lebte er zwei Jahre, ſchlief des Nachts nur zwei Stunden, die übrige Zeit brachte er im Gebet zu. Engel ſpielten mit ſeinen Haaren, er ward bis in den dritten Himmel verſetzt, auch durch die Hölle führte ihn Gott und zeigte ihm den Unterſchied der Geiſter. Es ward ihm damals ſchwer, dies zu verſtehen, bis ihm ſpäter Böhme's Schriften das Verſtändniß aufſchloſſen. Gichtel betrachtete damals auch die gewöhnlichen Dinge als Viſionen, wie er denn einſt eine Ratte, die in ſeiner Kammer rumorte, für den Satan ſelbſt hielt, ſie retirirte ſich endlich in ſeine Unterhoſen, wo er ſie am Morgen fing und tödtete. Gichtel ging damals wenig aus, er fand ſich nur auf ſeinem Zimmer in ſeinem Element, in fremden Häuſern war ihm oft der Satan zu ſtark. Von der Kirche und dem Abendmahl zog er ſich bald ganz zurück, ein Liebesmahl, das zu Hauſe angefangen wurde, hatte auch keinen Fortgang, im Anfange faſtete er zuweilen, aber auch das wurde aufgegeben, weil er durch den Hunger ſeine Frömmigkeit nicht gefördert fand. Gichtel ſprach freilich ſeine Hochachtung vor der heiligen Schrift aus, aber er legte ſie ſehr ſubjektiv aus, ſie muß, wie er ſagte, unter dem Lehrmeiſter ſtehen, dem heiligen Geiſt, ohne deſſen Erleuchtung wir nichts verſtänden, er hielt daher auch mehr auf den innern Gott in ihm, als auf die äußere Bibel, die ihm zu ſchwach war. Gichtel traf hier mit den radikalen Rationaliſten zuſammen, auch Luthers Rechtfertigungslehre verwarf er als in fleiſchliche Sicherheit wiegend, die damalige todte Orthodoxie vor Augen habend. Mit allen anderen Separatiſten in Amſterdam, deren es damals viele gab, mit den Labadiſten, Antoinette Bourignon, den Quäckern, Johanna Leade u. ſ. w. mochte er nichts zu thun haben.

Veranlaſſungen, ſich zu verheirathen, kehrten immer wieder, aber Gichtel wies ſie alle zurück. Ein Ehepaar aus Norwegen C. Mb. bot ihm die Tochter mit einem Vermögen einer Tonne Goldes an, Gichtel nahm im Haag ſogleich Abſchied von ihnen und kam nicht wieder; auch als die Tochter ihn nach 11 Jahren noch einmal fragte, da ihr eine Partie angeboten, wünſchte er ihr zu derſelben Glück. Durch dieſe Leute wurde er mit einer reichen Familie in Amſterdam bekannt, in der zwei Schweſtern waren, eine Wittwe und eine Jungfrau, beide begehrten ihn zum Mann und boten ihm an, ihm

vorher 200,000 holländiſche Gulden zu ſchenken, Gichtel aber, obgleich er zu der Wittwe Neigung hatte, ſchlug ſie aus, dennoch unterſtützten ſie ihn. Gichtel behauptete zwar, die Ehe nicht gradezu zu verbieten, aber er hielt doch diejenigen ſeiner Freunde, welche ſich verheiratheten, für weniger fromm, ihm war der eheliche Umgang der Wiedergeburt und Erneuerung zum göttlichen Ebenbild widerſtreitend, durch welche der Chriſt in den urſprünglichen Stand Adams ſoll verſetzt werden, durch die Wiedergeburt ſoll der Vater, Sohn und heilige Geiſt im Innern des Menſchen ausgeboren werden, dies geſchieht dadurch, daß wir, wie Adam Mann und Weib zugleich war, beide Geſchlechter in uns vereinigen, indem wir allein mit der Sophia ein geiſtiges Ehebündniß eingehen. Dieſer geiſtigen Ehe aber widerſtrebt die leibliche, er behauptete ſogar, der Eheſtand ſey eine Hurerei vor Gott und ſey gegen die erſte Ordnung der Schöpfung, indem er ſich auf Stellen wie 2 Moſ. 19, 15. 1 Sam. 21, 4. und 1 Kor. 7, 5. berief. Der Bruder jener beiden Amſterdamer Schweſtern hatte ſich in Hamburg entleibt, weil ſeine dortige Vater-Bruders-Tochter ſeine Bewerbung zurückwies. Die Seele deſſelben erſchien Gichtel und eine Stimme Gottes ſprach: »Du mußt die Seele retten, ſie aufnehmen in die ewigen Hütten.« Chriſtus half ihm, den Satan zu binden, Gichtel legte in Chriſti Blut und Tod als Selbſtſchuldner ſeine Seele für die gefangene dar, ſieben Jahr hindurch hat Gichtel mit Gott gerungen, des Nachts wurde er an die allerängſterſte Finſterniß geführt, endlich iſt es ihm gelungen, dieſe Seele und zugleich die Seele des Baron Welz zu befreien, er hat jenen Selbſtmörder in ſchönem Glanz des Paradieſes geſehen. Gichtel nannte dieſe erlöſende Thätigkeit das Melchiſedekiſche Prieſterthum, es bildete dies einen Hauptpunkt ſeiner Lehre. Auch in der Hölle iſt Gichtel geweſen und hat den Teufel befreien wollen, doch das iſt vergeblich geweſen.

Die Hausgenoſſen Gichtels waren ein abgeſetzter Prediger Charias, der 1673 ſtarb, und ein Theologe Hoffmann, er ſtarb 1677. Von 1679 bis 1683 lebte bei ihm Georg Chriſtian Fuchs, der Sohn jenes oben genannten Kämmerers in Regensburg. Gichtels erſte Haushälterin war Anna Katharina Löwenſtein, die ihn viel mit der Ehe plagte, dann Eliſabeth Weber, eine finſtere, eigenwillige Kreatur, aber eine gute Haushälterin, die auch die beiden Töchter des Johann Jakob Fabricius, welche Gichtel zu ſich genommen hatte, gut erzog. Eliſabeth Weber hat bis an Gichtels Ende 35 Jahr bei ihm gewohnt. Gichtel wollte keine beſondere Partei, keine Sekte ſtiften, doch ſammelten ſich ſeit 1674 manche Anhänger um ihn, dazu beſonders veranlaßt durch den ehemaligen Profeſſor zu Harderwyck Aland de Raadt, der damals höchſt aufgeregt bei Gichtel zuerſt Beruhigung fand und deshalb ſeinen Namen in den benachbarten Provinzen ausbreitete. Bald ſammelten ſich in den um Amſterdam liegenden Städten und Flecken gegen dreißig Perſonen, die Gichtels Armuth und Enthaltung nachahmen wollten. Sie lebten nicht zuſammen, beſuchten ſich aber und glaubten in einem Leben des Geiſtes zu ſtehen, bald aber entſtand Haß und Zwietracht unter ihnen; faſt alle ſagten ſich von Gichtel los, auch Alaard de Raadt. Die Herausgabe der Werke Jakob Böhme's, die Gichtel in Folge einer Schenkung von 6000 fl. zu dieſem Zweck übernahm, war die erſte Urſache des Zwieſpaltes, ſpäterhin kam die Freundſchaft zwiſchen einem jungen Kaufmann Ueberfeld und Gichtel, indem de Raadt ſich gegen dieſen zurückgeſetzt glaubte. Im Jahre 1684 zertheilte ſich die ganze Brüderſchaft, de Raadt verhöhnte von jetzt an Gichtel überall, dieſer betete für ihn, allein vergeblich. Auch Breckling ſchrieb eine Schrift gegen die reichmänniſchen Armen, man zog ſich von ihnen zurück, druckte und ſang Spottlieder gegen ſie; wenn Gichtel über die Straße ging, riefen die Jungen: »Quacker, Quacker!« ja ſeine Fenſter wurden einmal des Nachts zertrümmert. Auch Geldmangel fing an ihn zu drücken, obgleich Gichtel ſchon ſeinen Hausrath hatte verkaufen müſſen, wies er doch alle Unterſtützung zurück; ein reicher Mann wollte ihm durch ein Kapital von 12,000 fl. eine Leibrente von 1200 fl. verſchaffen. Gichtel lehnte dies ab. Da wuchs die Noth immer höher, noch einmal tauchte der Gedanke an Selbſtmord in Gichtel auf, doch wurde der Gedanke diesmal gleich unterdrückt. Als dieſe Noth vorüber war, fielen die

drei Freunde Ueberfeld 1691, Iſaak Paſſavant in Leyden 1692 und endlich Gichtel ſelbſt in heftige Krankheiten, doch kamen ſie alle drei mit dem Leben davon. Von den letzten Jahren Gichtels iſt wenig zu erzählen. Er ging weniger aus, dreimal wöchentlich holte er ſich die Zeitung Courant, zuweilen ging er zu Bruder P***, der nicht weit von ihm wohnte, im Zimmer wandelte er oft auf und nieder, er ſchrieb bis an ſein Ende ſtehend am Pult. Gichtel litt jährlich an Schnupfen und Huſten, dieſer befiel ihn wiederum am 8. Januar 1710, Dienſtag den 21. Januar Nachmittags um 3 Uhr iſt er ſanft, und faſt ohne daß es die ihn Pflegenden merkten, entſchlafen. Gichtel war von mittelmäßiger Geſtalt, faſt dünn und ſchmal, ſein Angeſicht war länglicht, die Augen hell, aber nicht groß, grau in blau; die Stimme ſanft, nicht ſehr laut; ſein Haar war bräunlich und dünn, beſtändig ſehr ordentlich gelegt; der Mund nicht groß; die Naſe nach unten zu gebogen. Gichtel hielt viel auf Reinlichkeit und Ordnung, beſonders auf weiße Wäſche. Sein Bett machte er ſelbſt, auch das Holz zum Ofen ſägte er, um Bewegung zu haben. Seine Anhänger, Engelbrüder genannt, weil ſie ein engelgleiches Leben führen wollten, bildeten eine zerſtreuete Brüderſchaft; an ihrer Spitze ſtand nach Gichtels Tode Ueberfeld († 1732), man fand ſolche Engelsbrüder in Berlin, Halle, Nordhauſen, Magdeburg und Altona, an letzterem Ort ſtand an ihrer Spitze Joh. Otto Glüſing († 1727), ſie haben ſich bis in das 19. Jahrhundert erhalten. In den unſchuldigen Nachrichten 1720 S. 677 findet ſich ein Regiſter ſämmtlicher Engelsbrüder.

Vergleiche Gichtels Schriften Theosophia practica Bd. 1—7.; im 7. Bande iſt ſein Lebenslauf enthalten. Aus dieſer Lebensgeſchichte hat einen Auszug geliefert G. C. A. Harleß, Gichtels Leben und Irrthümer in Hengſtenbergs evangeliſcher Kirchenzeitung 1831 Nr. 77. und ff. Joh. Guſtav Reinbecks Nachricht von Gichtels Lebenslauf und Lehren. Berlin 1732. Kloſe.

Gideon (גִּדְעוֹן, LXX *Γεδεων*), einer der ausgezeichnetſten iſraelitiſchen Schopheten, deſſen Geſchichte im Buch der Richter, Kap. 6 ff., ausführlicher als die der andern berichtet wird, in einer in ihren einzelnen Zügen vielfach an die Darſtellung der patriarchaliſchen Zeit in der Geneſis erinnernden Weiſe. Er war der Sohn des Joas von Ophra im Stamm Manaſſe, ohne Zweifel dem weſtjordaniſchen Gebiete deſſelben, aus dem Geſchlecht Abi-eſer (Richt. 6, 11. 24. vgl. 34.). Sein Auftreten als Schophet wurde veranlaßt durch den midianitiſchen Druck, der ſieben Jahre ſo ſchwer auf Iſrael gelaſtet hatte, daß das Volk in Höhlen und Klüften ſich verkriechen mußte, um ſich vor den Raubzügen der nomadiſchen Schaaren zu ſichern. Aus der Notiz, 8, 18 f., geht hervor, daß durch die Grauſamkeit der Midianiter beſonders Gideons Familie hart getroffen worden war. — Die ganze Erzählung der göttlichen Berufung Gideons und ſeiner Thaten iſt nun darauf berechnet, zur Anſchauung zu bringen, wie eben das Niedrige und Unſcheinbare es iſt, was Gott als Werkzeug zur Rettung ſeines Volkes gebraucht, damit dieſe nicht als menſchliches Werk, ſondern als Offenbarung der göttlichen Macht und Gnade ſich herausſtelle. Als einen der Geringſten in ſeinem Stamme bekennt ſich Gideon 6, 15., als unter der Terebinthe zu Ophra der göttliche Ruf an ihn ergeht, weßhalb der Herr durch wunderbare Bezeugung ſeiner Gegenwart der natürlichen Blödigkeit des Mannes zu Hülfe kommen muß. (Zu dem Zeichen 6, 21. vgl. Lev. 9, 24.). Hierauf wird Gideon ſtufenweiſe zum göttlichen Rüſtzeug zubereitet. Nachdem er an der durch die Theophanie geweihten Stätte einen Altar gebaut zum Bekenntniß deſſen, daß Jehovah ſeinem Volke, Frieden ſchaffend, ſich wieder zugewendet, ſoll er zuerſt im Kampf wider den Götzendienſt als Gotteshelden ſich bewähren. In der Nacht zerſtört er auf göttliches Geheiß Baal's Altar; ſeine Mitbürger, die aufgebracht ihn mit dem Tode beſtrafen wollen, werden von ſeinem Vater durch die Erinnerung zurechtgewieſen, doch dem Baal ſelbſt die Wahrung ſeiner Ehre zu überlaſſen. Daher ſoll Gideon den Ehrennamen Jerubbaal LXX Ἱεροβάαλ erhalten haben, mit dem er auch 1 Sam. 12, 11. erſcheint (wofür, 2 Sam. 11, 21., Jerubbeſcheth geſetzt iſt, indem בֹּשֶׁת = בַּעַל verächtliche Bezeichnung des Götzen iſt). Der Name kann nach Richt. 6, 32. zunächſt nicht anders

gedeutet werden, als »Baal ſtreite« nämlich gegen ihn. — [Ueber die bereits von Bochart (opp. tom. 1. p. 774 sq.) verfochtene Combination des Jerubbaal Gideon mit dem Ἱερόμβαλος (*Euseb.* praep. evang. I, 9.), dem Prieſter des Gottes Ἰευώ, aus deſſen Geſchichte Sanchoniathon geſchöpft haben ſoll, ſ. Hengſtenberg, Beitr. II. S. 213 ff., Movers Phönicien I. S. 128 ff. Wohl zu viel Ehre erweiſt jener Angabe Ewald in der Abhandlung über die phöniciſchen Anſichten von der Weltſchöpfung S. 52. Mehr Intereſſe hat die von Movers a. a. O. S. 434 verſuchte Combination des auf einer palmyreniſchen Inſchrift ſich findenden Gottesnamens Ἰαρίβολος mit dem Jerubbaal. War dieſer Name, wie Movers vermuthet, auch Bezeichnung des Baal ſelbſt, in ſeiner Erſcheinung als des kämpfenden Helden, des phönicieſchen Herakles, ſo gewinnt Richt. 6, 31. näher den Sinn: Baal zeige ſich doch als das, was er heißt, als der Streiter, indem er den, der ſeinen Altar zerſtört hat, bekämpft.] — Der Baalsüberwinder ſoll nun Jehovah als Werkzeug zur Ueberwindung der Feinde Iſraels dienen. Als die Midianiter mit andern öſtlichen Völkern wieder in ungeheuren Haufen (nach 8, 10. wäre ihr Heer 135,000 Mann ſtark geweſen) über den Jordan gezogen ſind und in der Ebene Jeſreel, wahrſcheinlich vom Abhang des kleinen Hermon herab (vergl. die geographiſche Erläuterung von Richt. 7, 1 ff. in Bertheau's Commentar S. 119) ſich gelagert haben, ſchaaren ſich um Gideon zunächſt ſein Geſchlecht, dann ſein ganzer Stamm Manaſſe, endlich die weiter nördlich wohnenden Stämme Aſſer, Sebulon und Naphtali. Um der Göttlichkeit ſeiner Berufung ganz ſicher zu werden, fordert und erhält Gideon abermals ein zweifaches Zeichen. (Eine wunderliche Deutung dieſes Vließzeichens ſ. bei Ewald, Geſch. Iſr. II. S. 387 erſte Aufl.) Doch nicht durch die beträchtliche Heeresmacht, die Gideon jetzt zur Verfügung ſteht, ſoll der Sieg errungen werden, damit Iſrael nicht ſich rühme: meine Hand hat mir geholfen (7, 2.). Wohl aber ſoll nur einer Schaar voll kühnen Gottvertrauens der Sieg beſchieden ſeyn. Darum muß Gideon 22,000, die blöde und verzagt ſind, entlaſſen. (Zu 7, 3. vgl. Deut. 20, 8. Statt des ſchwierigen »vom Gebirge Gilead« iſt entweder »Gilboa« zu leſen, oder der Ausdruck — nach der ſinnreichen Deutung Ewald's a. a. O. S. 388. Anm. 1. — ſprüchwörtlich zu erklären.) Aber auch die übrigen 10,000 ſind noch zu viel. Am Bache erwählt ſich Jehovah aus ihnen nur 300, die ſtehend mit der Hand das Waſſer zum Munde führen. (Dieſe ſind im Unterſchied von denen, die niederknieend es ſich bequem machen, nicht die Feigen, wie ſchon Joſephus, Arch. V, 6, 3., die Stelle gedeutet hat, ſondern die von raſtloſem Eifer Erfüllten.) Noch ein Vorzeichen des glücklichen Erfolges erhält Gideon, als er mit ſeinem Waffenträger bei Nacht in das Lager der Midianiter ſchleicht und die muthloſen Reden derſelben belauſcht. (In der Erzählung des Traums iſt das Gerſtenbrod als Nahrung der ärmeren Volksklaſſe, Symbol des unter den Völkern gering geachteten Iſrael, vielleicht zugleich mit Anſpielung darauf, daß Iſrael ein ackerbauendes Volk iſt.) Nun dringt er mit der kleinen Schaar in drei Haufen in das feindliche Lager ein; das plötzliche Auftauchen der Fackeln, das Poſaunengeſchmetter mit dem lärmenden Schlachtruf: »Schwert Jehovah's und Gideons« bringen die aus dem Schlaf aufgeſchreckten Feinde auf die Meinung, große Schaaren ſeyen mitten unter ihnen und in der Verwirrung kehren ſie ſelbſt ihr Schwert gegen einander; vgl. 2 Chron. 20, 23. und die prophetiſche Anſchauung Hagg. 2, 22. (Eine Monographie über Richt. 7, 16—20., die übrigens nicht viel Brauchbares enthält, iſt die exercitatio philol. theol. de artibus, quibus Gideon in debellandis hostibus est usus, von J. G. Michaelis in den symb. litt. Brem. III. S. 249 ff.) Das nun Folgende iſt, nach der wahrſcheinlichſten Deutung bei Bertheau, ſo zu faſſen. Die Midianiter fliehen zuerſt öſtlich dem Jordan zu; ein Theil von ihnen unter Sebach und Zalmuna überſchreitet den Fluß, ein anderer unter Oreb und Seeb zieht ſich ſüdlich in der Jordan-Niederung hinunter. Gegen die Letzteren entbietet Gideon den Stamm Ephraim, um ihnen den Uebergang über den Jordan abzuſchneiden. Die Ephraimiten müſſen den Midianitern (und zwar — wie Bertheau gegen die gewöhnliche Auffaſſung mit Recht annimmt — noch dieſſeits des Jordans) eine

bedeutende Schlacht geliefert haben (vgl. Jeſ. 10, 26.), bei welcher die zwei midianitiſchen Fürſten, nach denen dann der Ort der Schlacht den Namen erhielt, getödtet werden. Die Ephraimiten bringen die Köpfe der erſchlagenen Fürſten zu Gideon, der inzwiſchen dem erſten midianitiſchen Heerhaufen über den Jordan nachgezogen iſt, machen aber — was den auf ſeinen Primat ſo eiferſüchtigen Stamm karakteriſirt — dem Gideon heftige Vorwürfe, weil er ſie nicht von Anfang zu Hülfe gerufen, worauf Gideon ſie durch beſcheidene Hinweiſung darauf, daß ja ihre Nachleſe (der ſpäter errungene Sieg) beſſer ausgefallen ſey als die Haupternte (die Niederlage Midian's im Thal Jeſreel) beſchwichtigt. Gideon ſelbſt verfolgt die Midianiter weiter gegen Süden, wobei die zwei oſtjordaniſchen iſraelitiſchen Städte Succoth und Pnuel ihm die erbetene Erquickung verſagen, und erringt bei Nobach *) einen neuen entſcheidenden Sieg. Mit den gefangenen midianitiſchen Fürſten umkehrend, nimmt er zuerſt Rache an Succoth und Pnuel und dann an jenen Fürſten. — Ueber die folgenden 40 Jahre des Schophetenthums Gideon's wird nur kurz berichtet. Die ihm von dem Volke angetragene Königswürde lehnt er in ächt theokratiſchem Sinne ab; aber — vielleicht um von dem ſtolzen Stamme Ephraim, in deſſen Mitte das Nationalheiligthum war, ſich unabhängiger zu ſtellen — er errichtet in Ophra einen beſondern Cultus, der ſeinem Hauſe und dem Volke zum Fallſtricke wird. Unter dem Ephod, das Gideon machen läßt, iſt nicht ein Bild, was das Wort gar nicht bedeuten kann, ſondern ein prieſterlicher Leibrock zu verſtehen. (S. Hengſtenberg, Beitr. III. S. 97 und Bertheau S. 133; der letztere verfährt nur darin willkührlich, daß er ohne allen in der Erzählung liegenden Anlaß den Gideon zugleich ein Stierbild, wie ſpäter Jerobeam, aufſtellen läßt. Warum ſoll denn Gideon nicht bloß mit Hülfe jenes Altars 6, 24., der das Symbol der Gegenwart Iſraels war, und noch bis auf die Zeit des Referenten ſtand, auch ohne Bild Jehovah verehrt haben?) Daß auch zu einem prieſterlichen Leibrock viel Gold verwendet werden konnte, erhellt aus Ex. 28, 6 ff.; 39, 2 ff. Ob der heilige Rock von Gideon als Prieſter getragen oder zur Verehrung ausgeſtellt wurde, iſt nicht geſagt; wahrſcheinlich geſchah das Erſtere. Der Abgötterei diente ohne Zweifel das Bruſtſchild an dem Rocke mit dem heiligen Looſe; doch lag das Vergehen Gideons vorzugsweiſe darin, daß das Volk zum Abfall von dem legitimen Heiligthum und Cultus verführt und ſo die theokratiſche Einheit gebrochen wurde, was dann nach Gideon's Tod den Rückfall in den Baalsdienſt erleichterte (8, 33.). Darin, daß ſpäter an dem Orte des ungeſetzlichen Cultus, in Ophra, Gideon's Söhne durch die Hand ihres Halbbruders Abimelech erwürgt werden, wurde Gideons Sünde an ſeinem Hauſe gerichtet. Ueber dieſes tragiſche Geſchick der Familie Gideon's berichtet Richt. K. 9., ein aus einer andern Geſchichtsquelle, als Kap. 6—8. ſtammender Abſchnitt, vgl. Bertheau S. 106 und 136. — Im Uebrigen ſ. d. A. Abimelech. — Wie tief die durch Gideon erlangte Errettung in dem Gedächtniß des Volkes haftete, erhellt aus Jeſ. 9, 3; 10, 26. Pſ. 83, 10. 12. Oehler.

Gieſeler, Johann Karl Ludwig, einer der Väter der proteſtantiſchen Kirchen-Geſchichtſchreibung unſerer Tage, wurde geboren am 3. März 1793 in Petershagen bei Minden, wo ſein Vater damals Prediger war, ein Mann von großer geiſtiger Eigenthümlichkeit, und der nur das für einen wirklichen geiſtigen Beſitz anſah, was jeder der eigenen Thätigkeit verdankte; dadurch wurde der Grund gelegt zur großen Selbſtſtändig-

*) Nach Bertheau, Ritter (Erdkunde XV. S. 937) u. A. ſoll dieſes Nobach das Num. 32, 42. vorkommende ſeyn, alſo die unter dem Namen Kenath bekannte Stadt in Trachonitis, nordöſtlich von Sueida. Das iſt aber unmöglich. Wie ſollte das nach 8, 10. bis Karkor, eine Tagreiſe von Petra entfernt, geflohene midianitiſche Heer auf einmal in den Norden Paläſtina's gelangt ſeyn! Das neben Nobach genannte Jogbeha gehörte nach Num. 32, 35. zum Stamme Gad; wenn in das Gebiet dieſes Stammes die Schlacht verlegt wird, ſo iſt Alles klar. Das Nobach, Richt. 8. 11., iſt demnach augenſcheinlich nicht Kenath, ſondern identiſch mit dem Nophach, Num. 21, 30. Uebrigens hat Ritter ſelbſt a. a. O. S. 1184 das Richtige angedeutet.

keit des Sohnes, der der älteſte war von zehn Geſchwiſtern. Dieſer kam im 10. Lebensjahre auf das halliſche Waiſenhaus und erfreute ſich hier der beſondern Fürſorge und Theilnahme des Kanzlers Niemeyer (ſ. d. Art.), der ihm auch nach Vollendung ſeiner Studien eine Lehrerſtelle am Waiſenhauſe verſchaffte. Kaum war er ſeit einem Jahre in dieſen Wirkungskreis eingetreten, als er im Okt. 1813 dem Rufe des Vaterlandes folgend als freiwilliger Jäger in die Reihen der Freiheitskämpfer eintrat. Nach dem Frieden im Jahr 1815 kehrte er zu ſeinem Lehramte zurück, erwarb 1817 den philoſophiſchen Doktorgrad, wurde noch in demſelben Jahre Conrector des Gymnaſiums in Minden, im Jahr 1818 Direktor des Gymnaſiums in Cleve, im folgenden Jahre 1819 ordentlicher Profeſſor an der neu geſtifteten Univerſität Bonn, nachdem er im April deſſelben Jahres die theol. Doktorwürde erhalten hatte. Nachdem er 12 Jahre lang an dieſer Univerſität mit gedeihlichem Erfolge gewirkt, erhielt er einen Ruf nach Göttingen und damit eine größere Wirkſamkeit, in der er bis zu ſeinem Tode getreu und unverdroſſen ausharrte. Er war aber durchaus nicht ein Stubengelehrter, ſondern ſehr geſchickt und willfährig zu verſchiedenen Adminiſtrationen und Geſchäften und mannigfaltig thätig in verſchiedenen Beziehungen des praktiſchen Lebens. Mehrere Male war er Prorektor, faſt ununterbrochen Mitglied mehrerer akademiſchen Behörden und ſtändiges Mitglied der Bibliothekscommiſſion; er nahm Theil an allen Berathungen zur Reviſion der akademiſchen Geſetzgebung, zur Stiftung neuer Einrichtungen. Er war Mitglied der Göttinger Akademie der Wiſſenſchaften, verſah gemeinſchaftlich mit Lücke das theologiſche Ephorat und verwaltete mehrere andere wohlthätige Stiftungen. Er war Curator des göttingiſchen Waiſenhauſes, welches Amt namentlich die Liebe ſeines Herzens in hohem Grade beſaß; er fand ſich täglich im Waiſenhauſe ein, kannte alle Kinder, leitete jedes bei der Wahl des Berufes, und ſeine liebende Fürſorge verlor auch die bereits aus der Anſtalt Entlaſſenen nicht aus den Augen. Er war es auch, der in Göttingen einen Verein für entlaſſene Sträflinge in's Leben rief. Gieſeler iſt zweimal verheirathet geweſen. Er verlor bald ſeine erſte Gattin, geborne Feiſt aus Halle; 1831 verehelichte er ſich wieder mit einer Verwandten ſeiner erſten Frau, Amalie Vilaret; auch dieſe Ehe wurde wie die erſte reichlich mit Kindern geſegnet. So glücklich Gieſeler in der Ehe war, ſo fehlten wegen des reichen Kinderſegens auch die Sorgen nicht. Nachdem er ſchon im Winter 1853—54 leidend geweſen, ſo daß er nur ſehr unregelmäßig ſeine Vorleſungen halten konnte, nahm die Krankheit im Frühjahr 1854 einen ernſten Karakter an; er entſchlief ſanft am 8. Juli deſſelben Jahres.

Gieſeler hat nicht nur kirchenhiſtoriſche Vorleſungen gehalten, aber dieſe blieben ihm die Hauptſache; durch dieſe Vorleſungen, ſo wie durch ſeine kirchenhiſtoriſchen Schriften hat er ſich ein bleibendes Verdienſt erworben, und den größten Einfluß auf die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit ausgeübt. Schon ſeine erſte Arbeit, hiſtoriſch-kritiſcher Verſuch über die Entſtehung und die früheſten Schickſale der ſchriftlichen Evangelien, zeigt den geſunden hiſtoriſchen Sinn, den klaren ſichern Blick, die ſcharfſinnige Combinationsgabe, wodurch er ſeitdem ſich ſo ſehr ausgezeichnet hat: er hat durch jene Schrift der Annahme eines ſchriftlichen Urevangeliums den Todesſtoß gegeben. Daran reihen ſich mehrere Abhandlungen im zweiten Bande des Roſenmüllerſchen Repertoriums, welche die damals erſt im Entſtehen begriffene neuteſtamentliche Grammatik bereichert haben. So waren denn ſeine erſten Arbeiten auf die Zeit gerichtet, welche den Ausgangspunkt für alle folgende Entwicklung der Kirche bildet, die apoſtoliſche Zeit. Seine unmittelbar folgenden Arbeiten beziehen ſich auf die Anfänge der nachapoſtoliſchen Zeit; in der Abhandlung über die Nazarener und Ebioniten in Stäudlin's und Tzſchirners Archiv Bd. 4. Hft. 2. zeigte er die ihm eigenthümliche Gabe des Entwirrens verwickelter Probleme. Daran reiht ſich eine eingehende Recenſion von Neander's genetiſcher Entwicklung der gnoſtiſchen Syſteme in der halliſchen Literaturzeitung 1823. Obſchon er bald darauf den erſten Band ſeines Lehrbuchs der allgemeinen Kirchengeſchichte erſcheinen ließ, ſo beſchäftigte er ſich fortwährend mit ſpeziellen Forſchun-

gen, die nun auch ſeiner allgemeinen Darſtellung zu gute kamen. In der alten Zeit wandte er ſich mit vorzüglicher Liebe der griechiſchen Kirche zu, und ſeine werthvollen Programme über die Lehre der alexandriniſchen Lehrer Clemens und Origenes vom Leib des Herrn, über monophyſitiſche Lehren, verbreiteten auf dieſe dunkeln Parthieen vieles Licht. Er bearbeitete in einer eigenen Abhandlung die Geſchichte und Lehre der Paulicianer, er machte ſich verdient durch die Ausgabe der Manichäergeſchichte des Petrus Siculus und des 23. Titels der Panoplia des Euthymius Zygadenus. Sein Programm über die Summa des Rainerius Saccheoni löſte ein ſchwieriges Problem, betreffend die Quellen der Geſchichte der Katharer. Die letzte ſeiner kleinen Arbeiten auf dieſem Gebiete iſt eine eingehende Recenſion meiner Schrift über die romaniſchen Waldenſer in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1854 April), und mit Freude ergreift der Verfaſſer dieſe Gelegenheit, dem verewigten Meiſter der Wiſſenſchaft nicht bloß für die ermunternde Anerkennung, die er jener Arbeit zu Theil werden ließ, ſondern auch für mehrere wichtige Belehrungen und Aufhellungen ſchwieriger Punkte den aufrichtigen Dank öffentlich zu bezeugen. Welchen Antheil er an den Zeiterſcheinungen nahm, wie unbefangen und umſichtig er ſie beurtheilte, zeigen u. a. ſeine Aufſätze über die Lehnin'ſche Weiſſagung und ſein Irenäus über die Kölner Angelegenheit, welchem letzteren auch in dieſer Encyklopädie das gebührende Lob ertheilt worden (ſ. d. Art. Droſte zu Viſchering). Ebenſo führte er 1840 die Schrift über die Unruhen in der niederländiſchen Kirche, und 1848 das Werk von Mäder über die Geſchichte der proteſtantiſchen Kirche Frankreichs v. 1787 bis 1846 in die Oeffentlichkeit ein. Zu ſeinen letzten Arbeiten gehört eine eingehende Beurtheilung der Preisſchriften v. Chaſtel (in Genf) und Schmidt (in Straßburg) über den Einfluß des Chriſtenthums auf die ſocialen Verhältniſſe des römiſchen Reiches. Gieſeler war einer der Begründer dieſer Realencyklopädie. Er hatte zunächſt Hippolytus zu bearbeiten übernommen, über welchen Gegenſtand er ſich, mit Beziehung auf das Werk von Bunſen, bereits in den Studien und Kritiken 1853 mit gewohnter Gründlichkeit und Scharfſinn ausgeſprochen hatte.

Schon jene einzelnen Forſchungen, wovon jede auf den betreffenden Gegenſtand Licht wirft, erwecken ein günſtiges Vorurtheil für die Darſtellung der allgemeinen Geſchichte: man kann im Voraus verſichert ſeyn, daß ein ſolcher Mann, auch wo er ein größeres Feld bearbeitet, es an eingehender ſelbſtſtändiger Forſchung nicht hat fehlen laſſen. Dieſem guten Vorurtheil entſpricht denn auch der erſte Eindruck, den man von dieſem Muſterwerke deutſchen Fleißes erhält, ſo wie die nähere Bekanntſchaft mit demſelben. Es iſt ebenſowohl Quellenſammlung und Archiv der Literatur als Geſchichtsdarſtellung; darin liegt ſein Vorzug, und möchten wir ſagen, auch die Grenze ſeines Werthes. Wenn es nämlich überaus werthvoll iſt, jedes Zeitalter durch das Organ ſeiner eigenen Stellvertreter ſich äußern zu hören (welche Quellenauszüge mit größter Sorgfalt und Sachkenntniß gemacht ſind), wenn es zu jedem Theile der Geſchichte eine ſorgfältige Auswahl der betreffenden Literatur hinzufügt (welches Alles in die Anmerkungen verwieſen wird), ſo muß man geſtehen, daß der eigentliche Text um ſo kürzer ausgefallen iſt. Doch würde man zu weit gehen, wenn man dem Texte keine Bedeutung zuerkennen wollte. Der Inhalt der Erſcheinungen iſt freilich nicht mit dem plaſtiſchen Talente eines Haſe wiedergegeben, aber es fehlt nicht an treffender Karakteriſtik. In Darſtellung der erſten Zeit des Katholicismus zumal hat Gieſeler offenbare Vorzüge vor Neander. Indem wir uns dieſe Bemerkung erlauben, gehen wir von der Vorausſetzung aus, daß Neander eine Größe iſt, die durch partiellen Tadel nicht geſchmälert werden kann, ſo wie dies natürlich nicht in meiner Abſicht liegt. Während Neander auffallenderweiſe die Entſtehung der katholiſchen Kirche gar nicht beleuchtet (eine Lücke, welche ſeine Schüler ſorgfältig ſich gehütet haben auszufüllen, auch darin dem Meiſter getreu nachfolgend), tritt jene überaus wichtige Wendung der kirchlichen Entwicklung in Gieſelers Darſtellung mit großer Deutlichkeit hervor. Ueberhaupt iſt er, meines Erachtens, viel geſchickter im Gruppiren als Neander. Dieſer wendet z. B. auf alle Perioden in derſelben Reihefolge dieſelben allge-

meinen Rubriken (Ausbreitung, Verfaſſung, Sitte, Cultus, Lehre) an, ohne darnach zu fragen, welche in jeder Periode den Vorſprung hat in der Entwicklung der Kirche. Gieſeler läßt ſich in ſeiner Eintheilung durch die beſondere Geſtalt jeder Periode leiten. Die Eintheilung und Gliederung des Geſchichtsſtoffes iſt bei ihm bedingt durch den Karakter der Geſchichte ſelbſt: es entſpricht dies einer höchſt einfachen aber vielleicht eben darum oft vernachläßigten Regel. Es hängt dies bei Gieſeler zuſammen mit einer Objektivität der Darſtellung, die jeder Geſchichtsforſcher erſtreben ſoll, ſo verſchieden auch ſein theologiſcher Standpunkt ſeyn mag. Wenn ſchon die Geſchichte des alten Katholicismus bis zum Anfange des 8. Jahrh. des Lehrreichen viel darbietet, ſo gilt dies nicht weniger von der Kirchengeſchichte des Mittelalters. Gegen die idealiſirenden, eigentlich verfälſchenden Darſtellungen mittelalterlicher Zuſtände bildet die Gieſeler'ſche Darſtellung ein bedeutendes und heilſames Gegengewicht. Der poetiſche Duft, in den manche Erſcheinungen eingehüllt worden, iſt verſchwunden; man ſieht die traurige, nackte Wahrheit. Beſondere Sorgfalt hat Gieſeler auf die Darſtellung der Sektengeſchichte verwendet und dunkle Parthien derſelben aufgehellt. So nehme ich auch keinen Anſtand zu bekennen, daß, wenn es mir gegeben worden, die ältere Geſchichte der Waldenſer bis zur Reformation aufzuhellen, und, wie Gieſeler in der angeführten Recenſion ſagt, eine neue Grundlage für dieſelbe zu geben, ich lediglich den von ihm bezeichneten Weg bis an's Ende verfolgt habe. — Ueberaus reich iſt auch die Darſtellung des Jahrhunderts, welches der Reformation unmittelbar vorausging, indem die zunehmende Verderbniß und Verfinſterung einerſeits und die wachſende Oppoſition gegen Rom und die beſſere Erkenntniß, überhaupt die Anbahnung des Neuen andererſeits bis in's Speziellſte hinein geſchildert werden. Beſonders ausgezeichnet iſt die 2. Abth. des III. Bandes, welche hauptſächlich die Lehrentwicklung in der Reformationszeit und bis zum weſtphäliſchen Frieden darſtellt: eine Darſtellung, die von dem eingehendſten Studium der Quellen zeugt, und durch die neue Spannung der confeſſionellen Gegenſätze eine überaus wichtige Bedeutung erhält. Die Geſchichte der neueſten Zeit von 1814 bis auf die Gegenwart, im Aeußern ſich unterſcheidend von den frühern Theilen des Werkes, indem der Text vorwiegt und die Anmerkungen beinahe wegfallen, wenn ſie auch den Meiſter der Wiſſenſchaft, ſeinen lebendigen Sinn für die vielſeitigen Beziehungen der Geſchichte, für die verſchiedenen Faktoren, die auf das kirchliche Leben einwirken, deutlich erkennen läßt, enthält doch auch manche Beweiſe davon, daß es, wie der Verfaſſer ſelbſt ſagt, S. 1, immer ſehr ſchwierig iſt, den Zuſtand der eigenen Zeit vollkommen allſeitig und richtig aufzufaſſen. Ueberdies übt der theologiſche Standpunkt Gieſelers auf die Beurtheilung mancher Erſcheinungen einen nicht immer günſtigen Einfluß aus. S. über dieſes ganze Werk die proteſt. Kirchenzeitung 1854 Nro. 30. Zum Schluſſe fügen wir eine Ueberſicht des Werkes bei, ſo weit es bis jetzt herausgegeben worden iſt. I. Bdes. 1. Abth.: die Kirchengeſchichte bis zum J. 324. 4. Aufl. 1844. I. Bdes. 2. Abth.: die Kircheng. v. 324—726. 4. Aufl. 1845. II. Bdes. 1. Abth.: die Kircheng. v. 726—1073. 4. Aufl. 1846. II. Bdes. 2. Abth.: die Kircheng. v. 1073—1305. 4. Aufl. 1848. II. Bdes. 3. Abth.: die Kircheng. v. 1305—1409. 2. Aufl. 1849. II. Bdes. 4. Abth.: die Kircheng. v. 1409—1517. 1835. III. Bdes.: die Kircheng. v. 1517—1648. 1. Abth. 1840. 2. Abth. 1853. V. Bd.: die Kircheng. der neueſten Zeit v. 1814 bis auf die Gegenwart. Aus Gieſeler's Nachlaſſe herausg. von Redepenning. 1855. VI. Bd. Dogmengeſchichte, herausg. von Redepenning. 1856. Der IV. Bd., enthaltend die Kircheng. von 1648 bis 1814 ſoll in dieſem Jahre erſcheinen. Das Ganze iſt in Bonn erſchienen. S. insbeſondere Gieſelers Leben und Wirken von Redepenning im angeführten V. Bande der Kirchengeſchichte. Herzog.

Gifttheil, Ludw. Friedr., ein Schwabe, der Sohn eines württembergiſchen Abtes, der ſich durch ſeine fanatiſchen Deklamationen gegen die Staatskirche und ihre Diener im 17. Jahrh. auszeichnete. Sein Geburtsjahr iſt nicht bekannt, ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit fällt in die Zeiten des 30jährigen Krieges und darüber hinaus. Er war mit Breckling und andern Männern dieſer Richtung befreundet, die von ihm rühmten, daß

er »eine lebendige Bibel und ein Zeuge der Wahrheit« ſey. Giftheil widerſetzte ſich nicht nur der theologiſchen Streitſucht, ſondern er fühlte ſich auch berufen, die hohen Potentaten vom Krieg und Blutvergießen abzuhalten. In dieſem Sinne erließ er in den Jahren 1643 und 1644 Zuſchriften an den König von England *), denen im Jahr 1647 ſeine »Deklaration aus Orient« u. A. folgte **). Auch unter Cromwells Regierung ſetzte er ſeine Ermahnungen fort. Den Protector nannte er unter anderm »den Teufelsfeldmarſchall, einen Straßenräuber, Dieb und Mörder.« Er ſtarb nach vielem Hin- und Herwandern in halb Europa, 1661, zu Amſterdam. Vgl. Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſt. III. 10.; Böhme's 8 Bücher von der Reformation der Kirche in England. Altona 1734. S. 941 ff. Hagenbach.

Gihon, גִּיחוֹן, LXX *Γεων*, Vulg. Gehon in 1 Moſ. 2, 13.; dagegen גִּחוֹן, LXX *Γών* und *Γεών*, Vulg. Gihon in 1 Kön. 1, 33. 38. 45. 2 Chron. 32, 30; 33, 14.; Beides indeſſen von גִּיחַ hervorbrechen, vgl. Hiob 40, 23., wo es vom יַרְדֵּן gebraucht wird, daher die Bezeichnung eines aus unterirdiſchen Gängen oder aus Engpäſſen hervorbrechenden Waſſers und ſo dem Namen niehrerer aſiatiſcher Flüſſe vorgeſetzt als: Dſchichun el Ras = Araxes, Dſch. Kank = Ganges, Dſch. Atel = Wolga und Dſchichun ſchlechtweg ohne Beiſatz ***) von zwei Waſſern: vom Oxus und von der Thalquelle auf der Weſtſeite von Jeruſalem. In der heil. Schrift wird in den obengenannten Stellen der Name Gihon ſchlechtweg gebraucht von dem zweiten Paradiesfluſſe und von jener Thalquelle. Beginnen wir mit der letzteren:

1) Nach den Stellen in 1 Kön. und 2 Chron. ward Salomo beim Gihon zum König geſalbt, führte Hiskia dort eine gewaltige Waſſerleitung und Manaſſe bedeutende Bauten einer Stadtmauer von Jeruſalem aus. Das Thal lag nach dieſen Angaben im Weſten der Stadt, wie denn das dem Kidronthal im Oſten derſelben korreſpondirende weſtliche Thal jetzt Gihon heißt: wobei indeſſen zu bemerken iſt, daß im A. Teſt. das Thal nur unter dem Namen ſeiner unteren Hälfte, unter dem Namen Thal Hinnom (vgl. den Art. Gehenna) genannt wird; Gihon bezeichnet im A. Teſt. nur die Thalquelle. Der die Stadt etwas überragende kahle Bergrücken, welchen das Thal von Jeruſalem ſcheidet und über welchen die Straße von Jaffa her führt, führt nicht einmal bei einem der früheren Topographen (ſ. Ritter Th. 16. der 2. Ausg. S. 325), ſondern erſt heutzutage, wiewohl nun in ſeiner ganzen Ausdehnung vom Nordweſt der Stadt bis zum Südweſt derſelben, wo er in die Hochebene Rephaim übergeht, den Namen Gihon. Das Thal beginnt mit einer größeren Einſenkung in der Mitte jenes Bergrückens, wendet ſich zuerſt oſtſüdöſtlich gegen dem Jaffathor, biegt hier ab gegen Süden und an der ſüd-

*) Zween Brieffe, gerichtet an die Mächtigen in England, Schottland und Irrland, in ſonderheit aber den König: betreffend die jetzigen Trübſalen und Kriegs Unruhen als ſo viele große und angegangene Gerichte; verkündiget wider dieſe Reiche durch L. F. Giftheyl, der in denen verwichenen neunzehn Jahren durch Gantz Teutſchland, Dänemark, Schweden, Frankreich und England gereiſet iſt und dem Kaiſer und allen Königen, Printzen, Generalen und Befehlshabern der Armeen, von Zeit zu Zeit das herannahende Gerichte wegen des greulichen Blutvergießens verkündiget hat ꝛc. — Ferner: Vorſtellung deſſen, was Gott der oberſte Richter durch ſeinen Knecht denen Regenten in England bat offenbaren laſſen, und zwar wegen ihrer Cainitiſchen, grauſamen, ja teuffliſchen Zänckereien und Zerrüttungen, wodurch ſie ſich ſelbſt ſammt ihrem Lande und Unterthanen in den äußerſten Ruin brächten."

**) Eine neue Declaration aus Orient, oder von dem Anfange des Berges Zion, der geliebten Stadt Gottes, dem neuen Jeruſalem ꝛc. Wegen des jetzigen Elendes und Krieges Unruhe, dadurch der Teuffel im Zorn und Grimm loßworden iſt, an die Einwohner in England, in ſonderheit die Mächtigen und Regenten gerichtet. — Nach Karls I. Hinrichtung erließ Giftheil aus Cleve eine „Kurtze Warnung, betreffend das gerechte Gerichte Gottes und ſeine vorige Gerechtigkeit wider das ungerecht und gottloſe Verfahren der Soldaten in England, die ihren König ermordet haben."

***) In Cilicien befindet ſich der Name zwar auch ſchlechtweg gebraucht vom Pyramus der Griechen, aber nicht als جيحون ſondern جنجان (Dſchtchan).

westlichen Ecke des Zion (Thal Hinnom) wieder gegen Osten, bis es mit dem Kidronthal sich vereinigt; es ist eine immer tiefer, steiler und enger werdende Felsschlucht, ohne regelmäßigen Wasserlauf, nur mit Winterströmung, die zuweilen ziemlich anschwellend werden kann, sonst nur mit temporär rinnenden Regenwassern, welche meist in einzelnen Vertiefungen sich sammeln und erhalten, wenn die Thalsohle auch oft lange trocken liegt (Ritter Th. 16. S. 316). Zwischen der ersten Einsenkung des Thales und der Wendung beim Jaffathor liegt der sogenannte Obere Teich, welcher sein Wasser ursprünglich nicht nur vom Regen erhalten haben kann, sondern zur Aufnahme lebendiger Wasser bestimmt gewesen seyn muß. Heutzutage heißt er Birket el Mamilla (von einer nahe gelegenen, längst zerstörten Kirche Sancta Mamilla); er ist von W. nach S.O. 316 F. lang, 200 F. breit, 18—20 F. tief; die Wände sind mit kleinen Steinen eingefaßt und mit Mörtel bekleidet (vgl. Robinson II, S. 117. 130. Tobler im Ausld. 1849, Nr. 20. S. 78). Troilo (S. 354) erzählt nun von einem Brunnen*), welcher zu seiner Zeit vor der Stadt gewesen, wiewohl verfallen sey, doch sehe man von ihm noch alte zerbrochene Röhren, welche das Wasser wahrscheinlich in den oberen Teich führten, bis Hiskia, als Sanherib gegen ihn gezogen kam, den Brunnen verstopfte, das Wasser tiefer in der Erde, wo es von dem quellenreichen Plateau im Nord-W. des Damaskusthores herabrann, abfing und durch unterirdische Röhren weiter in die Stadt führen ließ (eben dadurch aber für immer den oberen Teich dieser lebendigen Wasser beraubte). Einen Kanal, der aus dem oberen Teich die Wasser in die Stadt abführte, und zwar erst zum Jaffathor, dann südlich vorbei in die Stadt, eine noch sichtbare, einst bedeckte, später offene, mit Stucco versehene Wasserleitung, fand auch Tobler. Diese rechtfertigt indessen keineswegs die von Quaresmius (II, 717.) zuerst aufgebrachte Vermuthung, daß der innerhalb des Jaffathores gelegene, früher Piscina sancti sepulcri, jetzt Birket Hammâm el Batrâk genannte Teich der von Hiskia in der Absicht, Sanherib das Wasser zu entziehen und in der Stadt zu sammeln, angelegte Teich gewesen sey. Daher sich besonders Ritter dagegen und zwar gegen allen Zusammenhang des Oberen und des Unteren Teiches mit dem Alten und Neuen Hiskias'schen Gihonteich erklärt hat; seine Beweisführung ist zu finden Th. 16. der 2. Ausg. S. 369—376. Wir glauben indessen, daß die Verbindung mit dem heute sogenannten Unteren Gihonteich nicht so unmöglich ist. Derselbe liegt unterhalb des Jaffathores und vor der Wendung des Thals um die südwestliche Ecke des Zion (vgl. Robins. I, S. 40. II, S. 131. Krafft, Topogr. S. 185). Die Eingeborenen nennen ihn Birket es Sultân nach Sultan Suleiman Ben Selim 1520—1526, der ihn restaurirte (wie eine Inschrift sagt), und zwar auf einer wohl sehr antiken, der jüdischen Periode angehörigen Grundlage. Der auch bei den Pilgern vorkommende Name Teich Bersaba oder Bathseba ist von einem andern innerhalb des Jaffathores gelegenen ganz kleinen Bassin übertragen. Der Untere Teich ist viel größer noch als der Obere, er hat die Felswände des Thals mit wenigem massivem Aufbau zu Wänden rechts und links, oben und unten Quadermauern; an der oberen führt die Neunsteinbogenbrücke herüber mit dem alten großartigen Aquädukt von den salomon. Teichen bei Etham; über die untere Mauer führt die Straße von Bethlehem her (vgl. *Wilson*, The Lands of the Bible I, p. 494. Tobler, im Ausl. 1848. Nr. 19. S. 73). Dieser untere Teich nun war nicht so unbeschützt, sondern vielmehr innerhalb der Stadt, wenn wir annehmen dürften, daß die Stadtmauer, welche Manasse aufführte und zwar בְּגִחֹן (also vielleicht so, daß die massiven Substruktionen des heutigen Birket es Sultân, davon noch jenseits bedeutende Spuren, selbst ein Glied in der Kette waren), nur die sichere gediegene Ausführung einer unter seinem Vater gegen Sanherib begonnenen Nothmauer waren, deren Spuren sogar bis an die oberste nordwestliche Ecke (s. Ritter S. 376)

*) Der hart vor dem Jaffathor einst befindliche, nicht mehr existirende, vielleicht (so Ewald) mit dem (Nehem. 2, 13; 3, 13.) Drachenquell zu identificirende Brunnen kann dies nicht gewesen seyn.

noch zu verfolgen ſind, wo eine Mauer den zwiſchen ihnen und der innern Mauer befindlichen Graben abſchließt und die Spuren einer von Nord nach Süd in die Stadt führenden Waſſerleitung in der Grabenwand ſich vorfinden. Dürfte man nun dieſe Waſſerleitung in Verbindung bringen mit dem Unteren Teich, ſo wäre ſie recht »zwiſchen beiden Mauern« geleitet worden zum Beſten der weſtlichen Stadthälfte, während die öſtliche die Brunnen des Thropäon hatte, und würden ſich auch andere Angaben der genannten Stellen in 1 Kön. 1. 2 Chron. 32. u. 33., ferner in den zu vergleichenden Stellen 2 Kön. 20, 20. Sirach 48, 19. und Jeſ. 22, 9—11. zuſammenreimen. Der Gihon in 1 Kön. 1. iſt, beſonders im Gegenſatz gegen den öſtlichen Brunnen Rogel offenbar ein im Bereich des Zion liegender Ort, wie dies der »Untere Teich« wäre; die an dem »Unteren Teich herüber führende große Salomoniſche Waſſerleitungsbrücke war doch von Hiskia gewiß auch in den Bereich der äußeren Noſhmauer gezogen und dem Sanherib nicht preisgegeben worden.

2) Ueber den Gihon des Paradieſes ſind die vornehmſten Anſichten folgende: a) Die gemeinſte Erklärung, welche ſchon bei Joſephus (Antt. 1, 1. 3.) und bei Kirchenvätern*) ſich findet, iſt Nil, wie denn die LXX in Jerem. 2, 18. für שִׁיחוֹר (die Bezeichnung des ägyptiſchen Stroms) Γηών ſetzen, Sir. 24, 27. Γηών im Parallelismus mit Nil ſteht, endlich auch die Muhamedaner den Nil unter den Paradiesflüſſen aufzählen (Fundgruben des Orients I, 304.). Unter den Neueren haben ſich Schultheß (Parad. 70.) und Geſenius (Thesaur. 1, 282.) vorzüglich dafür erklärt, mit der nähern Beſtimmung, man habe den äthiopiſchen Nil mit ſeinen Windungen oder doch den Taccazè, den größeſten abyſſiniſchen Zufluß des blauen Nils zu verſtehen; wobei freilich ſeltſam erſcheint nicht nur die Verbindung von Nil- und Euphratquellen (wie man hier helfen kann, wenn es ſeyn muß, zeigt Ephrem und auch Geſenius, der ſich darauf beruft, daß ſelbſt die Griechen dem äthiopiſchen Nil Eine Quelle mit dem Indus, den er für den Piſchon hält, gegeben haben), ſondern daß der Nil mit dem Piſchon als ein den Hebräern fremder Strom erſcheint, während der Chidekel und noch mehr der Phrat als bekannt vorausgeſetzt werden, endlich, daß der Nil einen Namen führen ſoll, den er ſonſt nirgends im A. Teſt. führt; nur die Bezeichnung כּוּשׁ konnte dazu verleiten. b) Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch des Morgenlandes iſt der Gihon oder Dſchichun derſelbe, der bei den Griechen und Römern Oxus**) heißt. Dafür entſcheidet ſich J. D. Michaelis, Laſſen (Indiſche Alterthumskunde I, 528 ff.), Knobel (Geneſ. S. 27 ff. und Völkert. S. 248. 270.), nach ihm wären Kuſch die weſtlich vom Indus wohnenden Dunkelfarbigen und Chavila, den Produkten ganz entſprechend, Indien, der Indus aber, wie bei Geſenius = Piſchon; ferner Hammer (Wiener Jahrb. d. Lit. 1820. IX. 21 ff.), der das Paradies in die baktriſche Hochebene ſetzt, den Piſchon im Sihon oder Jaxartes findet, welcher bei der Stadt Cha entſpringe und das Land Ila umfließe, wo die turkeſtaniſchen Fundgruben des Goldes und der Edelſteine und auch Bedellions ſeyen; Hammer ſpricht dabei den glücklichen Gedanken aus, das Land כּוּשׁ des Gihon dürfte mit Hindukuſch zu identificiren ſeyn; ferner Hartmann (Auſſl. über Aſien I, 249 ff.), der in dem vom Behut (Hydaspes) durchſtrömten Kaſchmirthal das Paradies erkennt; Roſenmüller (Alterth. I. 1. 184 f. mit den Anmkgen.), endlich der Meiſter der Geographie Ritter (Th. II. der 1. Ausg., vorzüglich S. 512). Nur im Vorbeigehen erwähnt des Gihon als Oxus auch

*) Am originellſten Ephrem der Syrer, der die Schwierigkeit des gemeinſamen Entſpringens der 4 רָאשִׁים aus Einem נָהָר alſo löst: „Paradisus procul in editissimo loco situs est. Inde ergo delapsi circa ipsum paradisum *cuniculis recepti se condunt* continuoque cursu velut e subitmi scatebra mare subeuntes perque ejus fundum transvecti distinctis fontibus tandem prosiliunt Chyson primus ad occasum (er hält die Donau dafür), alter Gson ad austrum (Nil), at boream versus Euphrates et Tigris.

**) Im Mittelalter dagegen wollte man unter dem Oxus den Piſchon verſtehen, ſo 1307 Hatthon in ſeiner Hist. Or. c. 7. p. 11.

v. Raumer in ſeinen (im Anhang zu ſ. Paläſtina gegebenen) intereſſanten und geiſtvollen Excurſen über den Ararat und den Piſon; er benützt die ehemalige Verbindung des ſchwarzen, caſpiſchen und Aralmeeres, die zuſammen und in ihrem ſo bedeutend (viele 100 Fuß) höheren Waſſerſtand recht wie ein נָהָר aus Eden von N.O. nach S.W. dahinwogten, als ein großes aſiatiſches Mittelmeer, und denkt durch Beiziehung des Irtiſch, der Petſchora, Dwina und Wolga ſich eine Uralinſel aus, welche Chavila ſey, ein Goldland, wie die neueſten Nachrichten beſtätigen *). c) Eine dritte Anſicht, wonach der Gihon der heutige Ganges wäre und beim Wandern der Sage die Namen der Ströme theilweiſe verändert worden ſeyen, indem von den Hebräern in Paläſtina dem Piſchon und Gihon, welche urſprünglich Indus und Ganges bezeichneten, ſtatt 2 zu dieſen wirklich paſſenden die 2 ihnen bekannten Flüſſe Meſopotamiens zugeſellt wurden, — vertritt Ewald (Iſrael. Geſch. I, 331. 1. Ausg.) und ſchon Buttmann (Aelt. Erdkunde des Morgenlds., Berlin 1803, auch in ſ. Mythologus I, 63 sqq. d) Nach einer vierten Anſicht iſt unter dem Gihon zu verſtehen jener Seitenfluß des Kur (des Cyrus der Alten), der bei Xenophon (Anab. IV. c. 6. p. 233) und nach ihm bei vielen der Alten Phaſis, bei Herodot und Strabo aber Araxes (andere Namensgeſtaltungen noch ſ. bei Ritter II. 1 Ausg. S. 807), heutzutage aber Aras heißt (die einheimiſche armeniſche Wurzelbenennung iſt Aras, die heute noch bei mehreren Gebirgsſtrömen des Kaukaſus Aragwi oder Arakui heißt), wie ſein nördlicher Bruder Kur auf der moſchiſchen Gebirgsgruppe entſpringt und zwar ganz in der Nähe der Euphratquelle **) (40° N. Br. u. 41° O. Lge. v. Grw.), den hohen Ararat gegen Oſten zur Seite hat, mit dem Kur bei Tzavat (Dſchewat) ſich vereint, ein herrliches Deltaland bildet und in's caſpiſche Meer mündet. Kuſch wäre dann das Land der Coſſäi im nördlichen Huſiana (Strabo XI. S. 524. XVI. S. 744, vgl. Groteſend in Pauly's Realencyklop. II. 729 und Knobel's Völkert. d. Geneſis. S. 250), was freilich dem herrſchenden Sprachgebrauch von Kuſch im A. Teſt., der, wenn auch nicht gerade auf Aethiopien, doch auf ein ſüdliches Land zu weiſen ſcheint, nicht entſpricht; andererſeits empfiehlt ſich dieſe Anſicht vor allen andern durch die Nachbarſchaft des Euphrat und Tigris ***), des Ararat, durch den im Ganzen kleinen und abgegrenzten (ב zu nennenden) Raum und ſeine Vegetation und Klima, durch die nicht zu große Entfernung dieſes Bodens vom Schauplatz der ſemitiſchen Geſchichte und Tradition und endlich durch die welthiſtoriſche Bedeutung dieſes Winkels, dieſer Scheide zwiſchen Morgen- und Abendland. Vertreten wird dieſe Anſicht vorzüglich von Reland (Diss. misc. I. 1 sq. auch in Ugolini thes. VII.) und Calmet. Von weiteren Anſichten erwähnen wir noch folgende: 5) Link (Urwelt I. 307. 1. Aufl.) hält Kuſch für das Land um den Kaukaſus und den Kur †) für den Gihon, aber auch das Hochland von Armenien und Gruſien (die Heimath der Obſtbäume und mehrerer Getreidearten für das Paradies. Aehnlich 6) Verbrugge, der das Paradies auch in Armenien ſucht, den Gihon aber im Gyndes (Herod. 1, 189), der die Grenze zwiſchen Armenien und Matiana gebildet haben ſoll (jetzt Kerah). 7) Clericus (ad Gen. 2.) verſtand unter Kuſch Caſſiotis in Syrien (Mons Casius bei Seleucia Strab. 16. 750) und ſo unter Gihon den Oron-

*) Winer ſagt wohl mit Recht dagegen: Geologiſch mag das Alles nicht unſtatthaft ſeyn, aber von der moſaiſchen Beſchreibung entfernt ſich dieſe Terrainbeſtimmung wie irgend eine.

**) Daher er auch „Bruder des Euphrat" genannt wird (Steph. Byz. s. v. *Εὐφρατίς*).

***) Wir möchten dafür beſonders noch aufmerkſam machen auf die Beſchaffenheit des dortigen Gebirgsbodens, der ein Land der verſchwindenden Ströme zu ſeyn ſcheint (ſ. Ritter II. S. 126) und ſo eine einſtige Verbindung der 4 רָאשִׁים (Euphrat, Tigris, Aras und Kur, denn der letztere empfiehlt ſich dann weit mehr als der colchiſche Phaſis oder Phaſch, der vom Kaukaſus, nicht von Armenien kommt und dem Aras nicht ſo entſpricht, wie der [nach Analogie des Euphrat und Tigris] mit ihm zuletzt ſich vereinigende Cyrus) durch Speiſung aus Einem נָהָר, wovon der Wanſee eine letzte Spur ſeyn könnte, ahnen läßt.

†) Dies correſpondirt nicht ſo gut der Aufzählung in 1 Moſ. 2. wie, wenn 1) Kur, 2) Aras, 3) Tigris und 4) Euphrat angenommen wird nach unſerer Anſicht.

tes; Eden läge also in Syrien (s. עֶדֶן unter Art. Eden in unserer Encykl.). Aehnlich G. Kohlreif (üb. Damaskus, Lüb. 1737.) und Lakenmacher, der dann unter dem Pischon den Jordan versteht (Observv. philol. V. p. 195 sqq.). 8) Calvin (Comm. in Gen.), Huetius (de situ parad. terr. in Ugolini thes. VII.), Bochart (Opp. II, 29 sqq.), Steph. Morinus, J. Vorst (Ug. th. VII.) verstehen die Theilung des Einen נָהָר in 4 רֹאשִׁים dahin, daß 2 gegen N. und 2 gegen S. geflossen und Pischon und Gihon nur die beiden Hauptmündungen des Schat al Arab (des zusammengeflossenen Euphrat und Tigris) und zwar (nach Huet., Boch. u. Morin. aus etymologischen Gründen) Pischon der westliche, Gihon der östliche wären; Rusch sey in dem heutigen Chusistan Persiens oder in dem Volk der Susti, welche auch *Κίσσιοι* genannt werden (Strab. 15. 728.), Chavila im benachbarten Theil Arabiens zu erkennen, Eden in der Gegend von Korna (31° 0,28″ N. Br. 47° 29,18″ O. Lge. v. Grw.). Diese Erklärung verstoßt nicht nur gegen den Sprachgebrauch von Rusch, es ist ferner nicht nur ungewiß, ob diese 2 Mündungen im Alterthum schon bestanden, sie sind ferner nicht nur doch gar zu unbedeutend, um mit Euphrat und Tigris parallelisirt zu werden, — diese Erklärung thut auch dem יִפְרֵד וְהָיָהֶל des Textes die größte Gewalt an. Ebenso 9) die Ansicht von Hopkinson (descr. parad. Leyden 1593), der statt der 2 Mündungen die 2 Kanäle des Euphrat zu Hülfe nimmt und im östlichen, dem Nahar Malca, den Pischon, im westlichen, dem Nahar Maarsares den Gihon erkennt und nun allerdings Rusch nach Arabien versetzen kann, während Susiana ohne alle Begründung Chavila seyn soll. 10) Harduin (de situ par. terr. exc. zu Plin. H. Nat. lib. 6. Tom. I. p. 359 sqq.) fand das Paradies gar in Galiläa, den Hauptstrom im Jordan, den Gihon im *flumen salsum*, den Pischon im flumen Achena (Achanum Plin. 6, 32.) in Arabien. 11) Auf die gewaltigen Veränderungen, welche mit dem caspischen Meere vor sich gegangen, scheint außer v. Raumer (s. oben) zu reflektiren auch Sickler (in Augusti, theol. Monatsschrift I, 1. S. 1 ff. 75 ff.), der im נָהָר auch das caspische Meer, einen ungeheuren Strom aus Osten steht, den Pischon die ganze damals bekannte Erde umgeben läßt von Osten bis an den Nil hin, den Gihon als Phasis, schwarzes, mittelländ., und atlant. Meer die Erde von Westen bis an den Nil hin umgeben läßt und Euphrat und Tigris mit diesen Oceanflüssen zusammenstellt! Wir schließen 12) mit den Worten Herders (Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit II. B. S. 333): „Es ist vergeblich, daß man die Namen der Flüsse tausendfach martere, da ein unpartheiischer Blick auf die Weltkarte uns lehrt, daß nirgend auf Erden der Euphrat mit 3 andern Strömen aus Einem Quell oder Strom entspringe. Ohne Physick aber ist diese Sage keineswegs; denn ohne Berge konnte unsere Erde kein lebendes Wasser haben; und daß alle Ströme Asiens von dieser Erdhöhe fließen, zeigt die Karte. Auch gehet die Sage, die wir erklären, alles Fabelhafte der paradiesischen Ströme vorbei und nennet 4 der weltbekanntesten, die von den Gebirgen Asiens fließen. Freilich fließen sie nicht aus Einem Strom; dem späten Sammler dieser Traditionen indeß mußten sie genug seyn, den Ursitz des Menschen in einer ihm fernen Ostwelt zu bezeichnen.“ Ps. Pressel.

Gilbert de la Porrée (Porretanus), geboren zu Poitiers, war ein Schüler des Bernhard von Chartres in der Philosophie, dann Lehrer der Philosophie und Theologie erst zu Chartres, dann zu Paris, zuletzt zu Poitiers, wo er im Jahre 1142 zum Bischof erhoben wurde. Er führte ein strenges Leben, war dabei mild, für die schönen Künste empfänglich, und im Betragen gegen Andere leutselig ohne abstoßenden Stolz. Gleichwohl wurde er als Schriftsteller der Ketzerei angeschuldigt. Er suchte die Werke von Platon, Aristoteles und Boethius in seinen Schriften zu erläutern, that dieses aber in einer so dunklen, Mißverständnisse aller Art veranlassenden Weise, daß ihn der Prior Walther von St. Victor mit Abälard, Peter von Poitiers und Petrus Lombardus zu den vier Labyrinthen von Frankreich zählte. Seine wichtigste auf uns gekommene Schrift ist sein Commentar zu Boethius de trinitate in der Ausgabe der Werke des Boethius Basel 1570. Wegen dieser Schrift zunächst ward er bei Pabst Eugen III. von Zweien

ſeiner Geiſtlichen angeklagt und der Abt Bernhard von Clairvaux ſtellte ſich an die Spitze der Partei gegen ihn. Seine Sache wurde in Gegenwart des Pabſtes vor zwei Concilien, zuerſt zu Paris (1147), dann zu Rheims (1148) unterſucht. Vier Sätze waren es, in Anſehung derer Gilberts Orthodoxie in Frage geſtellt wurde: 1) das Weſen Gottes iſt nicht Gott; die göttliche Natur oder Gottheit iſt etwas Anderes als Gott; ſie iſt die Form in Gott, durch welche Gott iſt, welche aber nicht Gott iſt; 2) wenn vom Vater, Sohn und Geiſt geſagt wird, ſie ſeyen eins, ſo iſt dieſes nur ſo zu verſtehen, daß ſie es durch die Eine Gottheit ſind, umgekehrt aber kann nicht geſagt werden, Vater, Sohn und Geiſt ſeyen Ein Gott, Eine Subſtanz oder Etwas, das eins iſt; 3) das, was die drei Perſonen zu drei macht, ſind drei Einheiten, drei beſondere, ſowohl von einander, als von der göttlichen Subſtanz numeriſch verſchiedene Proprietäten, die nicht die Perſonen ſelbſt ſind; 4) die göttliche Natur iſt nicht Fleiſch geworden, noch hat ſie die menſchliche Natur angenommen. Gilbert hatte die Abſicht, dem Sabellianismus auszuweichen, zu welchem die gewöhnlichen Vergleichungen, durch die man die Dreieinigkeitslehre beweiſen oder anſchaulicher machen wollte, leicht führen konnte. Daß aber ſein abſtracter Gottesbegriff, welcher zu einem unverſöhnten Dualismus führt, dem chriſtlichen Bewußtſeyn nicht zuſagen konnte, mag nicht befremden. So glaubte auch gegen ihn, wie gegen Abälard, Bernhard das chriſtlich religiöſe Intereſſe vertheidigen zu müſſen, nur gelang es ihm hier nicht mit demſelben Erfolg. Zu Rheims waren die Stimmen getheilt; Gilbert fand Freunde unter den Kardinälen. Die vier Propoſitionen, welche Bernhard den Irrthümern Gilberts entgegengeſtellt hatte, wurden zwar vom Pabſt approbirt, jedoch ohne daß er ſie durch ein eigenes Dekret beſtätigte; das Bernhard'ſche Symbolum konnte keine öffentliche kirchliche Geltung erlangen, und Gilbert erhielt doch ſo viel, daß er, nachdem er ſich dem päbſtlichen Urtheil unterwarf, in unverletzter Ehre in ſeinen Kirchenſprengel zurückkehren konnte, während ſich der Pabſt Eugenius begnügte, nur die allgemeine Entſcheidung zu geben, daß in der Theologie Natur und Perſon, Gott und Gottheit nicht von einander getrennt werden dürfen. Als Gilbert nach ſeinem biſchöflichen Stuhl zurückkehren durfte, erkannte die öffentliche Meinung darin einen Sieg ſeiner Sache. Durch ſeine Sanftmuth überwand er auch ſpäter ſeine früheren Ankläger, ſo daß er nun bis zu ſeinem 1154 erfolgten Tod unangefochten blieb. Vgl. Neander, K.-Geſch. V, 2. S. 793. 796. 899—901. Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, II. S. 509—519. Ritter, Geſchichte der Philoſophie, VII. S. 437—474. Dr. Preſſel.

Gilbert und Gilbertinerorden, ſ. Guilbert.

Gilboa (גִּלְבֹּעַ, *Γελβουέ*) hieß ein zum Stammgebiete Iſſaſchar's gehörendes Gebirge oder vielmehr die Hügelreihe, welche den ſüdöſtlichen Theil der Ebene Jisreel durchzieht von Zer'în an, das an ihrem nordweſtlichen Vorſprunge auf dem letzten Felsrand erbaut iſt, bis zu der ſteilen Gebirgswand im Jordanthale, welche ſüdwärts von Beiſân die Weſtſeite des Ghor begrenzt, und alſo die Waſſerſcheide zwiſchen dem Jordan und dem Mittelmeere bildet. Dieſe wellenförmig gerundeten Hügel ſind weder von intereſſanten Formen, noch hoch; ſie zeigen nur wenig grünes Weideland, aber weder Ackerbau noch Waldung, während ſie zur Zeit Joſua's noch ein unzugängliches Waldgebirge waren, auf dem ſich die Kananiter behaupteten, ſo daß ſie von Iſrael dort nicht vertrieben, ſondern nur zinsbar gemacht werden konnten, vgl. Richt. 1, 27 f. Joſ. 17, 11 ff. Auf dieſem Gebirge lagerte Iſrael (1 Sam. 28, 4.) und zog ſich, von den Philiſtern in der Ebene geſchlagen, wieder dorthin zurück (31, 1.); dort fiel Saul mit ſeinen Söhnen 2 Sam. 1, 6. 21; 21, 12. Jetzt ſind an dieſem Hügelſyſteme, das nur eine Fortſetzung der Streichungslinie des langen Carmelzuges in derſelben ſüdöſtlichen Richtung vom Cap Carmel bis zum Ghor unterhalb Beiſân zu ſeyn ſcheint, die breiten nackten Strecken und Böſchungen von Kalkſchichten und zumal Kreidelagern und öden Schichten bei weitem vorherrſchend gegen die grünen Stellen und Einbuchtungen. Doch liegen mehrere Dörfer an und auf dieſem Gebirge und ſeinen Vorhöhen; von einem derſelben, Fukû'a, auf dem ſüdlichen Vorberge hat das Ganze ſeinen jetzigen Namen: Djebel Fukû'a; über dieſem

Orte, ſüdlich davon und noch auf dem Südweſtabhange der Bergwand liegt das Dorf Djelbôn, in welchem man ſofort den „vicus grandis, qui vocatur Gelbus, in sexto lapide a Scythopoli“ des Onomaſt. wieder erkennt. Die Lokalität iſt zuerſt durch den verſtorbenen Conſul Schultz genau nachgewieſen worden, welcher auf der Nordſeite des Berges auch das Bethulia des B. Judith wiederaufgefunden haben will (ſ. R.E. Bd. II. S. 123; Zeitſchr. der deutſch-morgenld. Geſellſch. III. S. 48 ff.). Der Name des Gebirges, der etymologiſch eine »hervorſprudelnde Quelle« bezeichnet, ſcheint herzurühren von einer merkwürdigen, an ſeinem nördlichen Fuß entſpringenden Quelle, welche die Kreuzfahrer (Will. Tyr. 22, 26 f.) Tubania nannten, die heutigen Araber aber »Goliath's-Quell« nennen, da die Sage den Schauplatz des Kampfes David's mit jenem Rieſen in jene Gegend verlegte (ſ. ſchon d. Itinerar. Hierosol. p. 586). Dieſe ſehr große Quelle, unter einer Wand von Conglomeratfels hervortretend, welche hier den Fuß des Gebirges bildet, hat vortreffliches Waſſer und bildet ſogleich unterhalb der Felsſpalten, aus denen ſie hervortritt, einen ſchönen klaren Teich von 40—50 Fuß Durchmeſſer, voll kleiner Fiſche; etwas weiter treibt das Waſſer eine Mühle und fließt dann thalabwärts Beiſân zu. Der Waſſerreichthum dieſer, von Robinſon aufgefundenen, Quelle wie ihre ſtrategiſch wichtige Lage am Durchgangspunkt, wo die Nord- und Oſtſtraßen ſich kreuzen, eigneten ſie zu allen Zeiten zur Lagerſtätte von Kriegsheeren. So war ſie es z. B. unter König Fulco; hierdurch ging der nächſte und bequemſte Weg, auf dem die Reiterſchaaren der Saracenen unter Saladin aus Peräa über Beiſân in die Mitte von Galiläa und Samaria einfallen konnten; ſie ſuchten daher mit aller Macht dieſe Waſſerſtation zu behaupten, bis ſie ſich, dem Laufe des Waſſers folgend, nach Bethſean zurückziehen mußten.

S. weiter Reland, Paläſt. S. 344. Schubert, Reiſe III. S. 164. Robinſon, Paläſt. III. S. 388 ff. 403 ff. *Wilson*, the Lands of the Bible, II. p. 85 f. Ritter, Erdk. XV, 1. S. 408 f. 416 ff. XVI, S. 691. Rüetſchi.

Gildas Cormac war im Jahr der Schlacht bei Bath geboren, welches Beda irrthümlich in das Jahr 493 ſtatt 516 ſetzte. Er war ein Schüler des britiſchen Abts Iltut und Mönch zu Bangor und ſtarb nach theils auf Reiſen oder Pilgerfahrten, theils in Einſamkeit verlebten einundfünfzig Jahren zu Malmesbury. An der Spitze ſeiner Schriften ſteht ſein Liber querulus de excidio Britanniae, auch historia genannt, verfaßt im Jahr 560. An ſie reiht ſich eine ſchon vor 547 abgefaßte Epiſtel, in welcher er ſich in Klagen über den Verfall der ſittlichen und kirchlichen Zuſtände ſeines Vaterlandes und ſeiner Zeit ergeht. Beide Schriften ſind in *Gale*, script. hist. brit. (Oxoniae 1691), dann in *Bertrami* brit. gentium script. (Havniae 1758) abgedruckt. Gildas führt den Beinamen des Weiſen. Galfried von Monmouth beruft ſich auf ein größeres Geſchichtswerk von Gildas, das wir nicht mehr beſitzen. Lappenberg (Geſch. v. England I, 135.) urtheilt über ihn: »Gildas darf gewiß den ausgezeichnetſten Männern ſeines Zeitalters beigezählt werden, da er ſeine Schriften unter allen ähnlichen allein auf die Nachkommen und unſere Tage gebracht hat. Wenn ſein Styl auch gar ſchwulſtreich, ſeine Auffaſſung an Karikatur grenzt, ſeine hiſtoriſche Darſtellung unbeſtimmt, ohne Zeitrechnung, beinahe molluſkenartig erſcheint, ſo iſt er uns doch ein ſehr lehrreicher Gewährsmann für eine Zeit, deren übrige Reliquien ohne ihn noch viel zweifelhafter und undeutlicher daſtehen würden, als es jetzt der Fall iſt. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir in ihm das ſprechende Bild der Perſönlichkeit der damaligen ernſteren Briten und die Form ihrer chriſtlich-britiſch-römiſchen Cultur erkennen.« Gildas ſtellt die Einnahme und Verwüſtung ſeines Vaterlandes durch die Angelſachſen als ein göttliches Strafgericht dar, während er die Angelſachſen „nefandi nominis Saxoni, deo hominibusque invisi“ nennt. Dr. Preſſel.

Gilead, ſ. Paläſtina.

Gilgal (הַגִּלְגָּל Sept. *Γαλγαλα*), 1) ein Ort zwiſchen dem Jordan und Jericho, den die Iſraeliten nach ihrem Uebergang über den Fluß zu ihrem Lagerplatz machten, Joſ. 4, 19. Er lag gegenüber von Ab el Schittim nach *Jos.* Antt. 5, 10. vom Jordan 50 und von Jericho 10 Stadien entfernt. Es iſt zwar nicht ausgemacht, ob dieſer Ort

nicht ſchon vorher bewohnt war, jedoch wahrſcheinlich, daß erſt aus dem befeſtigten Lager eine Stadt entſtanden iſt, wie dies auch zur Zeit der Araber mit Kufa, Bosra und Foſtat der Fall geweſen iſt. Ew. Iſr. Geſch. II, 244. Der Name bedeutet ohne Zweifel Kreis, wie denn auch ſonſt von einem Jordankreiſe 1 Moſ. 13, 10. 11. 1 Kön. 7, 47., nur mit dem Ausdruck כִּכָּר die Rede iſt, und iſt zu vergleichen mit גָּלִיל, aus dem es durch Redupliкation entſtanden iſt. Wenn Joſ. 5, 9. der Ort davon ſeinen Namen haben ſoll, daß durch die dort vollzogene Beſchneidung an dem Volke die Schande Egyptens abgewälzt worden ſey, ſo iſt dies als eine durch Wortſpiel übertragene Bedeutung zu betrachten, deren wir viele Beiſpiele in der Bibel antreffen. Von dieſem Gilgal aus, das ſpäter zum Stamm Benjamin gehörte, wurden die Feld- und Streifzüge gegen die Kanaaniter unternommen und geleitet, Joſ. 9, 6; 10, 6. Während dieſer Zeit war auch die Stiftshütte nebſt dem Opferdienſt in Gilgal, und wurde erſt nach der Eroberung von hier aus in die Mitte des Landes nach Silo verpflanzt, Joſ. 18, 1. Durch dieſen erſten Aufenthalt des Volkes und ſeines Nationaleigenthums daſelbſt und durch Aufbewahrung der 12 im Jordan geweſenen heiligen Steine daſelbſt erlangte dieſer Ort den bleibenden Ruf der Heiligkeit. Samuel opferte daſelbſt und wählte dieſen Ort zur Einweihung des erſten Königs Saul, 1 Sam. 10, 8; 11, 14; 15, 21. 33; auch hielt er daſelbſt jährlich Gericht, 1 Sam. 7, 16. Ob aber daraus zu ſchließen iſt, daß nach der Niederlage der Iſraeliten bei Aphek 1 Sam. 4, 1. Gilgal während Samuels Lebzeiten Sitz der Stiftshütte wurde, dürfte noch nicht ausgemacht ſeyn, wenigſtens weniger beſtimmt behauptet werden, als es von Winer geſchieht. Freilich wenn wir die Stiftshütte in den letzten Zeiten Davids 1 Chron. 17, 39; 22, 29. und zur Zeit Salomo's 2 Chron. 1, 3. 1 Kön. 3, 4. zu Gibeon antreffen, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß ſie von Samuel nach Gilgal geflüchtet und erſt von David in die Nähe der Hauptſtadt gebracht wurde, denn Gibeon war nur 50 Stadien oder 1¼ geogr. Meilen von Jeruſalem entfernt. Der Ort bekam übrigens ſchon durch Joſua's Aufenthalt daſelbſt den Karakter einer heiligen Stätte, wie wir aus Richt. 2, 1. erſehen, wurde jedoch auch frühe ſchon ein Sitz abgöttiſcher Verehrung, wo das Volk nicht nur vor den heil. Steinen, ſondern noch vielmehr vor aufgeſtellten Bildniſſen (פְּסִילִים) anbetet. Richt. 3, 19.

Hier erhebt ſich die Frage, ob dieſes Gilgal am Jordan ſüdlich neben Bethel im Nordgebiete Benjamin's, welches auch bei den Propheten zorns- und ſpottweiſe Bethaven heißt — was in dem Art. Bethel übergangen iſt — der nachherige Hauptſitz des Götzendienſtes der 10 Stämme war. Sieht man auf die alte Heiligkeit des Ortes, ſo könnte man verſucht ſeyn, ſich dafür zu entſcheiden, wie von Ew. iſr. Geſch. II, 243. 254. 261. mit Beſtimmtheit, von Winer mit Vorneigung geſchehen iſt. Allein während Bethel im Norden des benjaminitiſchen Stammgebietes gelegen, frühe von den Ephraimiten ſich zugeeignet wurde, Richt. 1, 22 ff., zu deren Gebirge es gehörte, Joſ. 16, 1. 2; 18, 13., iſt uns durchaus nichts bekannt, daß das im Süden Benjamin's gelegene Gilgal je dem Zehnſtämmereich angehört habe. Nun gab es aber entſchieden 2) ein anderes Gilgal im Stamme Ephraim, zu dem man von Bethel hinaufging, 2 Kön. 2, 2., was bei dem erſteren nicht möglich war. Ein Dorf Dſchildſchilia fand Robinſon III, 299. weſtlich von Bethel und Schwarz, Paläſt. S. 64, führt 3½ Stunden nordöſtlich von Jaffa ein Dorf Dſchildſchile auf, welches offenbar daſſelbe iſt, und ganz auf die 2 Kön. 2, 1. 2. angedeutete Lage paßt. Es kann nun wohl ſeyn, daß man nach Jerobeam's Zeit die Heiligkeit des ſüdlichen Gilgal auf das nördliche übergetragen hat, wie dies mit Bethel im Gegenſatze zu Jeruſalem geſchah, da der Kälberdienſt zu Dan, wohin er neben Bethel von Jerobeam verpflanzt war, 1 Kön. 12, 29 f., entweder unbedeutend war, weil er in den Strafreden der Propheten nicht weiter erwähnt wird, oder geradezu nach Gilgal verlegt wurde. So ſind nur die Stellen Hoſ. 4, 15; 9, 15; 12, 12. Am. 4, 4 f. 5, 5. auf dieſes obere Gilgal zu beziehen, welches unſtreitig auch 5 Moſ. 11, 30. gemeint iſt, wo ſeine Lage in der Nähe der Berge Garizim und Ebal erſcheint. Noch wird eine kanaanitiſche Königsſtadt 3) Gilgal genannt, Joſ. 12, 23., welche nördlicher als das zweite

gelegen 6 Meilen nördlich von Antipatris in dem Flecken Galgula, bei Robinſon III, 260, Dſchildſchulah gefunden wird. Allein es läßt ſich auch mit Grund vermuthen, daß dort גִּלְגָּל = גְּלִיל ſteht, wodurch wir die erſte Erwähnung des nachher vorkommenden Galiläa der Heiden, גְּלִיל הַגּוֹיִם Jeſ. 8, 23. und den Urſprung dieſes Namens bekommen würden. Wenn ſo Gilgal auch für גְּלִיל ſteht, ſo geht auch für 1 Makk. 9, 2. ein Licht auf, wo ſchon Michaelis die Lesart des Joſephus, Antt. 12, 11, 1., *Γαλιλαία* für die richtige hält. Möglich bleibt es indeſſen, daß jener kanaanitiſche König ſeinen Sitz in jenem an Galiläa grenzenden oder zu demſelben gehörenden Gilgal hatte. **Vaihinger.**

Giraldus (Silveſter) von Cambrien, Archidiakon von Brechene, gewählter Biſchof von Menevia, geboren 1146 bei Pembroch in Cambrien, ſtammte aus hochadeligem Geſchlecht, und erhielt eine ſehr ſorgfältige Bildung, welche er in Paris vollendete. Von hier kehrte er 1172 in ſeine Heimath zurück, wurde um 1175 vom Erzbiſchof Richard von Canterbury zum erzbiſchöflichen Legaten für Wales beſtellt und erhielt bald darauf das Archidiakonat Brechene. Im folgenden Jahre wurde er von den Kanonikern der Kirche Menevia zum Biſchof gewählt, aber von König Heinrich II. nicht angenommen. Er ging nun nochmals nach Paris, um außer ſchönen Wiſſenſchaften und Theologie auch das weltliche und geiſtliche Recht zu ſtudiren. Er ſelbſt erzählt in ſeiner Schrift „de rebus a se gestis“, er habe für den erſten Rechtsgelehrten in Paris gegolten, und man habe ihm die Profeſſur der Dekretalen angeboten, die er ablehnte. Nach einjährigem Aufenthalt in Paris erhielt er vom Biſchof Peter von Menevia die Adminiſtration dieſes Bisthums, legte ſie aber bald wieder nieder. Im Jahre 1184 berief ihn Heinrich II. zu ſeinem Hofgeiſtlichen, bei der Expedition gegen Irland wurde er Heinrichs Sohn Johann als Leiter und Rath beigegeben; im Jahre 1188 begleitete er den Erzbiſchof Balduin von Canterbury auf ſeiner Rundreiſe durch Wales und bewog durch das Feuer ſeiner Beredtſamkeit viele Waliſer, das Kreuz zu nehmen. Giral ſelbſt nahm es auch, ließ ſich jedoch nach Heinrichs II. Tod durch den päbſtlichen Legaten von der übernommenen Verpflichtung dispenſiren. König Richard I. beſtellte ihn zum Legaten über Wales und geſellte ihn bald darauf dem Reichskanzler Wilhelm Longchamp bei. Der Sturz des letzteren gab ihn 1192 wieder ganz ſeinen gelehrten Studien zurück. Nochmals ward er zum Biſchof von Menevia gewählt, aber nochmals erlangte dieſe Wahl die Beſtätigung nicht. Sein Todesjahr iſt unbekannt. Er war ein überaus fruchtbarer Schriftſteller, übrigens leuchtet aus allen ſeinen Werken die größte Eitelkeit und viel Aberglaube durch. Seine Schriften ſind folgende: 1) Topographia Hiberniae und 2) Expugnatio Hiberniae; beide Schriften beleuchten hauptſächlich die kirchlichen Zuſtände Irlands; im letzteren erzählt er ausführlich die Weiſſagungen Merlins. 3) Itinerarium Cambriae. 4) Descriptio Cambriae. 5) Descriptio Walliae. 6) De rebus a se gestis libri tres. 7) De vita Galfridi Eboracensis archiepiscopi, Legenda Sti. Remigii, Legenda Sti. Aethelberti, orientalium Saxonum regis. 8) De iure et statu Menevensis ecclesiae. 9) Gemma ecclesiastica, in welcher de Sacramentis magis necessariis und de Clericali honestate et continentia gehandelt wird. 10) Speculum ecclesiae sive de monasticis ordinibus. Er ſchildert darin, wie in allen ſeinen Schriften, die Heuchelei, Verſtellung und Unwiſſenheit der Mönche. 11) Symbolum Electorum, seu epistolae variae a semet ipso collectae. 12) De principis instructione. Vgl. *Wharton*, Anglia sacra II. 374, 457 sq. *Oudini* comment. de script. eccles. II. 1631—1645. Dr. **Preſſel.**

Girgaſiter (גִּרְגָּשִׁי Sept. *Γεργεσαῖοι*), eine kanaanitiſche Völkerſchaft, 1 Moſ. 10, 16., welche noch 1 Moſ. 15, 21. 5 Moſ. 7, 1. Joſ. 3, 10. Neh. 9, 8. neben den anderen Stämmen Kanaans genannt wird, und nach Joſ. 24, 11. zu ſchließen, ihren Wohnſitz dieſſeits des Jordans gehabt hat. Die Matth. 8, 28. genannten Gergeſener, *Γεργεσηνοί*, ſind wohl derſelbe Name, und wenn auch dafür nach Luk. 8, 26. Mark. 5, 1. Gadarener zu leſen ſeyn ſollte; ſo beweiſt doch das Vorkommen dieſes Namens zur Zeit Jeſu, daß die Gegend um den See Tiberias der frühere Sitz dieſes Volksſtammes geweſen iſt. Nur

Digitized by Google

hätte man denſelben dann nicht dieſſeits, ſondern jenſeits des Jordans zu ſuchen. Sieht man nun darauf die Stelle in Joſua wieder an, ſo könnte man denken, daß ein Reſt dieſes Volkes ſich in den Gegenden jenſeits des Jordans flüchtend zuſammengedrängt, von den jenſeitigen Stämmen Iſraels geduldet feſtgeſetzt und der Gegend dieſen Namen gegeben habe. Ewald, iſr. Geſch. I, 278. ſetzt ſie dieſſeits des Jordans; allein da nach *Euseb.* Onom. *Γεργεσα* ein Ort auf einem Berge am galiläiſchen Meere war, ſo denkt er an das Joſ. 11. genannte kanaanitiſche Reich Chaſſor (חָצוֹר), welches der Stammſitz der Girgaſiter geweſen wäre. Valhinger.

Girſiter (גְּרִזִי). Eine neben Geſchuritern und Amalekitern, 1 Sam. 27, 8., genannte Völkerſchaft, in deren Land David Einfälle machte. Es wird ſonſt dieſes Volkes nie mehr erwähnt. Da das Keri mit 14 Handſchriften גְּזְרִי lieſt, ſo könnte man an die Levitenſtadt Geſer mit Winer denken, von der ſich Abkömmlinge hieher verſchlagen hätten. Allein David kämpfte nie gegen ſeine Volksgenoſſen. Da die Siebzig in ihrer Ueberſetzung dieſen Namen übergehen, indem ſich ihr *Γεσσί* eher als Ueberſetzung von גְּשׁוּרִי auffaſſen läßt, ſo vermuthet Ewald, iſr. Geſch. II, 561. III, 19., es ſey dies nur eine alte Erklärung zu גְּשׁוּרִי, das man auch anders geſchrieben habe, und deute beides auf das kleine kanaanitiſche Reich Gaſer oder Geſchur hin, das vielleicht ein Ableger von dem größeren Gebiete dieſes Volksſtammes im Norden oder ein zurückgebliebener Reſt deſſelben im Süden in der Nähe vom Philiſterland wohnte. Man kann dieſer Meinung beitreten, übrigens auch die entgegengeſetzte Vermuthung ausſprechen, daß die Siebzig dieſen Namen nicht überſetzten, weil er ſonſt nicht bekannt war, und daß hier doch von zwei, wenn auch ganz nahe verwandten Zweigen der kanaanitiſchen Völkerreſte die Rede iſt. Valhinger.

Gislemar, Mönch in Corvey zu derſelben Zeit wie Ansgar (ſ. d. Art.) und ſein Begleiter auf der Miſſion nach Dänemark, worüber das Nähere ſich findet in Klippel, Lebensbeſchreibung des Erzbiſchofs Ansgar 1844.

Glareanus (Heinrich Loriti). Dieſer als Humaniſt, Dichter und Muſiker berühmte Gelehrte, ein Freund des Erasmus und Zwingli, ward im Juni 1488 *) zu Mollis im ſchweizeriſchen Kanton Glarus (daher Glareanus) geboren. Als Sohn wohlhabender Landleute brachte er ſeine Jugend in der friſchen Alpenluft zu; bei dem freien Hirtenleben erwachte frühzeitig die Luſt zum Dichten und mit dieſer der Trieb nach höherer Geiſtesbildung. Den erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht genoß Glarean in Bern unter Michael Rubellus, dem er auch als Schüler nach Rottweil in Schwaben folgte. Unter der Leitung dieſes Lehrers bildete er ſeinen lateiniſchen Styl und ſein muſikaliſches Talent aus; in eben dieſe Zeit fällt auch ſeine Bekanntſchaft mit dem Luzerner Geißhäusler (Oswald Myconius) und andern Freunden. Unter den Humaniſten der Zeit zog ihn Herrmann Buſch beſonders an, als er in Köln ſeine Studien fortſetzte. Nachdem er im Jahr 1510 die Magiſterwürde in der Philoſophie erlangt, wandte er ſich dem Studium der Theologie zu; doch blieb er auch hier der Pflege der ſchönen Wiſſenſchaften zugethan, und als er in Folge eines an Kaiſer Maximilian I. gerichteten Gedichtes, von dieſem eigenhändig mit dem Lorbeer war gekrönt worden, verfolgte er faſt ausſchließlich dieſe Richtung. Von Köln aus unterhielt er einen Briefwechſel mit dem um einige Jahre ältern Zwingli, damals Pfarrer in Glarus. In dem Kampfe der „Dunkelmänner“ gegen Reuchlin trat er, wie zu erwarten, auf die Seite des Letzteren **). Auch verließ er bald darauf die Kölner Hochſchule, die ſeinen Grundſätzen nicht mehr zuſagte, und wandte ſich (1514) nach Baſel, wo er mit Erasmus Freundſchaft ſchloß. Bald ſammelten ſich die jungen Schweizer, namentlich die Glarner Landsleute um den jungen

*) So nach ſeiner eignen Angabe. Natus sum anno Domini 1488, mense Junio. (Ep. ad Petr. Gostinum b. Schreiber a. a. O.). Sonſt wurde der 28. März oder Mai als ſein Geburtstag genannt.

**) In dem Verzeichniß der Reuchliniſten (Illustrium virorum Epp. ad Reuchlinum) erſcheint er als der 27.

Dichter und Gelehrten, der durch sein freimüthiges, dem Schulpedantismus keck entgegen tretendes Wesen die Jugend anzog*). Im Frühling 1515 besuchte Glarean Italien und 1517 begab er sich, nachdem er einige Zeit wieder in Basel zugebracht hatte, mit Empfehlungen des Erasmus nach Paris, wohin ihm auch andere Schweizer folgten. Auch hier lebte er, wie in Basel, in einem Hause mit jungen Leuten zusammen und beschäftigte sich großentheils mit dem Studium der Alten, die er seinen Zuhörern erklärte (besonders Cäsar, de bello gallico, Livius und Homer). Das Griechische hat er bei Johannes Lascaris gelernt. Auch Mathematik und Musik beschäftigten ihn fortwährend. War die Theologie bei ihm schon längere Zeit in den Hintergrund getreten, so verschlang das humanistische Wesen nach und nach auch bei ihm die christlichen Interessen überhaupt. Er gefiel sich darin mit seinen Studiengenossen, das antike Heidenthum auch in den äußern Formen wieder herzustellen. So erschien er in dieser Gelehrtenrepublik als Consul, während die übrigen sich als Senatoren gerirten, unter ihnen ein Censor, Prätor, Triumvir, Quästor, Tribunus Plebis u. s. w. Im Oktober 1518 wollte man ihn zum Halten öffentlicher Vorlesungen bewegen, was er aber, da er nur von der Ehre leben und sogar sein Stipendium aufgeben sollte, ohne einen Gehalt zu beziehen, mit einer witzigen Wendung ausschlug. Auch als Erasmus ihm wiederholte Anträge machte, ihn nach Löwen zu ziehen, lehnte er diese Einladung ab. Eine Zeitlang trat zwischen ihm und Erasmus eine Spannung und sogar eine Kälte ein**), während Myconius, damals Lehrer an der Stiftsschule in Zürich, sein ganzes Vertrauen gewann. Mit ihm und Zwingli unterhielt er von Paris aus einen lebhaften Briefwechsel, der gerade in die bewegten Zeiten der Reformationsanfänge fällt***). Anfänglich schien Glarean den Grundsätzen der Reformatoren sich anschließen zu wollen; allein bald finden wir ihn auf der Seite ihrer Gegner. Er war nach Basel zurückgekehrt, wo er mit dem Gedanken umging, ein Collegium philologicum zu errichten. Seine Lebensweise war die frühere. Auch jetzt wieder hielt er ein Pensionat für Studirende, das sich, sowie auch die Vorlesungen, die er an der Universität hielt, eines zahlreichen Zuspruchs erfreute. Im Jahr 1522 verehelichte er sich mit der natürlichen Tochter eines Basler Bürgers, Herrmann Offenburger. Auch zu Erasmus trat er wieder in ein näheres Freundschaftsverhältniß und beobachtete dieselbe Stellung zur Reformation, wie dieser. Er meinte unter anderm, Luther habe mehr von Erasmus, als dieser von jenem gelernt und unterließ nicht die Christlichkeit des Erstern zu loben, ob er gleich auch mitunter wieder über seine mit dem Alter zunehmende Grämlichkeit sich beklagte. An Zwingli's Reformationsbestrebungen nahm er erst lebhaften Antheil und versprach sich Gutes von dem 1523 in Zürich veranstalteten Religionsgespräch. Er beglückwünschte auch seinen Freund über den glücklichen Ausgang desselben. Bald darauf aber verfiel er ganz in den Ton des Erasmus, welcher die Heftigkeit Luther's, als der guten Sache schadend, nicht stark genug rügen konnte. Von da an brach er auch die Verbindungen mit Zwingli, Oekolampad und Myconius ab; ja die frühere Zuneigung gegen diese Männer schlug in ihr Gegentheil um†). Nachdem die Reformation in Basel gesiegt hatte, siedelte er mit Erasmus nach dem benachbarten Freiburg über, wo ihm der Lehrstuhl der Dichtkunst übertragen wurde (1529). Er warf sich nun wieder mit ganzer Energie auf das Studium der Klassiker, die er nach und nach

*) Bekannt ist die Anekdote, daß Glarean, als ihm die Professoren bei den akademischen Feierlichkeiten keinen Sitz unter ihnen einräumen wollten, auf einem Esel in die Aula geritten kam.

**) Glarean fand sich in seinem Ehrgeize gekränkt, daß Erasmus die Verdienste, die er um die Wissenschaft zu haben glaubte, z. B. die Ausmittlung der richtigen griechischen Aussprache, sich zu vindiciren suchte.

***) Vgl. die sehr interessanten Briefe Glarean's an Zwingli aus Paris (Opp. VII. ed. Schulth.).

†) Glareanus (schreibt Zwingli an Vadian) furit non modo in me, sed etiam in Oecolampadium omnia movet. — Glarean selbst dagegen schrieb aus Basel an Bilibald Pirkheimer: Ego quietem nullam video, ubi hic Lampas regnat. Nunquam desiit tumultum excitare hic cum sua cohorte (Opp. VII. ed. Schulthess p. 399).

alle herauszugeben und zu commentiren beſchloß. Bekanntlich zog ſich Erasmus bald wieder aus Freiburg nach Baſel zurück. Von dieſer Zeit an ſcheint eine neue Erkaltung in dem Freundſchaftsverhältniß beider Männer eingetreten zu ſeyn. Dagegen nahm jetzt unter den Freunden Glarean's ſein früherer Schüler, der ſchweizeriſche Geſchichtſchreiber Aegidius Tſchudi die erſte Stelle ein und dieſem vertraute er auch Alles, was ihn in Freude oder Schmerz bewegte. Nach dem Tode ſeiner erſten Gattin verehelichte er ſich mit der Wittwe des Dr. Wonnecker, ſeines ehemaligen Collegen in Baſel, über deſſen Beſchränktheit und papiſtiſchen Religionseifer er ſich früher luſtig gemacht hatte. Mit der Univerſität ward er in verſchiedene Streitigkeiten verwickelt, namentlich wegen der ſchlechten Disciplin, die er über ſeine Burſanten übte. Gegen die Reformation ward er immer verſtimmter und machte ſeinem Unwillen oft in Schmähungen Luft. Die Verfolgung der engliſchen Proteſtanten unter der katholiſchen Maria begrüßte er als ein gutes Zeichen. — Im Uebrigen führte er in Freiburg mehrere ſeiner ſchriftſtelleriſchen Pläne aus; er edirte verſchiedene Autoren, ſchrieb über römiſche Geſchichte und gab ſein berühmtes muſikaliſches Werk, Dodekachordon heraus, in welchem er ſich die Aufgabe ſtellte, die Lehre von den 12 Tonarten feſtzuſetzen, wobei er die muſikaliſche Theorie der Griechen und des Boëthius einer Prüfung unterwarf. Im Jahr 1560 zog ſich Glarean, der die Beſchwerden des Alters zu fühlen begann, von ſeinem öffentlichen Lehramte zurück; nur kurze Zeit genoß er dieſer Ruhe; er ſtarb vom 27. auf den 28. März 1563 in einem Alter von beinahe 75 Jahren. — Für die Theologie im engern Sinne hat er nichts Bedeutendes geleiſtet. Als Humaniſt und Philologe, als Zeitgenoſſe und zeitweiſer Freund der Reformatoren nimmt er gleichwohl in der Kirchen- und Reformationsgeſchichte eine nicht ganz unbedeutende Stelle ein. Merkwürdig iſt das Zeugniß, das er ſich ſelbſt geſtellt hat, wenn er die »Mittelmäßigkeit« als das ihn Karakteriſirende bezeichnet *). Seine Verdienſte um die römiſche Geſchichte und Literatur ſind auch noch in neuerer Zeit von Männern, wie Niebuhr, anerkannt worden **). Ein ausführliches Verzeichniß ſeiner Schriften gehört nicht hieher ***); m. vergl. über ihn die Monographie von Dr. Heinr. Schreiber. Freiburg 1837. 4., wo S. VIII. die Angabe der weiteren Quellen zu ſeiner Biographie und S. 118 ein vollſtändiger Katalog ſeiner Werke zu finden. Hagenbach.

Glaſſius, Salomo. Dieſer Theologe, eines der ehrwürdigen Werkzeuge, deſſen ſich Herzog Ernſt der Fromme zu ſeinem Verbeſſerungswerke in Kirche und Schule bediente, nimmt zugleich eine ehrenvolle Stelle unter denjenigen ſtrengen Orthodoxen ein, welche in der Mitte des Jahrhunderts bereits einen Uebergang zu der Spenerſchen Richtung vermitteln. Er wurde in Sondershauſen, wo ſein Vater Kanzleiſekretär, 1593 geboren, genoß auf dem gothaiſchen Gymnaſium den Unterricht des ausgezeichneten Schulmann's Andreas Wilke und bezog 1612 die Univerſität Jena, wo er drei Jahre den philoſophiſchen Studien oblag, 1615 Wittenberg, wo er den Unterricht von Hutter, Baldwin, Franz und Meisner genoß. In Folge eines hartnäckigen Fiebers verließ er indeß ſchon nach einem Jahre dieſe Univerſität †). Auf den Wunſch ſeiner Eltern begab er ſich nach Jena zurück, wo kürzlich Gerhard ſein Lehramt angetreten. Von den Schwarzburgiſchen Fürſten als deren Stipendiat an Gerhard empfohlen, genoß er fünf Jahre lang des Unterrichts dieſes frommen und gelehrten Theologen. Zu ſeinem Hauptſtudium

*) In einem Brief an Tſchudi, unterm 5. April 1553: Omnia mediocria mecum; nihil summum, nihil infimum. Mediocrami Dii sunt mihi propitii, et certe nulla re magis delector quam mediocritate.

**) Vorr. zur römiſchen Geſchichte. S. VII.

***) Die bekannteſten ſind außer ſeinen Lobgedichten (an Kaiſer Maximilian I., an Zwingli) ſeine descriptio Helvetiae, ſeine muſikaliſchen, mathematiſchen und grammatiſchen Abhandlungen und ſeine Editionen des Livius, Dionys von Halikarnaß, Cäſar, Salluſt, Sueton u. A.

†) Wittenberg war in jenem Jahrhundert in Folge der Elbüberſchwemmungen als der Sitz von Fieberkrankheiten gefürchtet; auch Gerhard führt dies mit als Grund der Ablehnung ſeiner Berufung dorthin an.

machte er indeß ſchon damals das Hebräiſche mit den verwandten Dialekten. 1619 wurde er zum Adjuncten der philoſophiſchen Fakultät ernannt, eine Stellung, welche unſern außerordentlichen Profeſſuren nahe kommt. Wie es ſcheint von ſehr ſchüchternem Karakter, vielleicht auch wegen Gewiſſensbedenklichkeiten weigerte er ſich lange Zeit, in Diſputationen oder auf der Kanzel aufzutreten, auch als die Fakultät ihm das theologiſche Doctorat ertheilen will, trägt er Bedenken, und ſelbſt als auf Antrag der Fakultät ſeine fürſtlichen Patrones ihm anbefohlen, kommt es — aus gewiſſen Urſachen, wie es heißt — noch nicht zur Promotion. Bei vakant gewordener Profeſſur des Hebräiſchen, welche als Mittelſtufe zwiſchen der Theologie und Philoſophie angeſehen zu werden pflegte, wird ihm dieſe zu Theil. 1625 aber wird er von ſeinem Grafen als Superintendent nach Sondershauſen berufen, und erſt da wird die Doctorpromotion an ihm vollzogen. Eine viel ausgezeichnetere Stellung ſollte ihm aber zu Theil werden. Der ſterbende Gerhard hatte dieſen ſeinen geliebteſten Schüler primo loco als ſeinen Nachfolger vorgeſchlagen, und nach mancherlei Verhandlungen ging dieſer Vorſchlag durch. Auch von ſeinem Grafen erhielt er 1638 die Dimiſſion. Allein auch dieſem neuen bedeutenden Wirkungskreiſe ſollte er nur ganz kurz angehören. Herzog Ernſt mit ſeinen weitgreifenden kirchlichen Verbeſſerungsmaßregeln ſuchte ein zur Ausführung derſelben geeignetes Werkzeug. Geheimrath Hortleder am Gothaiſchen Hofe, ein Schwiegerſohn von Glaſſius, und der damalige Profeſſor juris in Jena, Prüſchenk, nachmaliger gothaiſcher Hofrath, brachten Glaſſius in Vorſchlag und wußten ihn zur Annahme dieſes Rufes zu bewegen. So verließ er denn Jena ſchon im Jahre 1640, um in den neueren kirchlichen Wirkungskreis überzugehen.

Für einen Mann, dem das Heil der Kirche am Herzen lag, konnte es damals kaum eine anziehendere Stellung geben. Nicht nur in der Nähe jenes ebenſo redlich frommen als höchſt intelligenten Fürſten ſich zu befinden, des ausgezeichnetſten aller lutheriſchen deutſchen Fürſten jenes Jahrhunderts, mußte wohlthuend ſeyn, ſondern auch der Umgang mit den chriſtlichen Zierden jenes Hofes, dem nachmaligen Conſiſtorialpräſidenten Prüſchenk, dem Kammerherrn und Conſiſtorialaſſeſſor, ſpäter Kanzler von Seckendorf, dem Hofprediger Brunchorſt, dem frommen und geſchickten Rector Reyher, welcher die Frequenz des Gymnaſiums von 300 auf 700 Schüler brachte. — Der treffliche, um die gothaiſchen Schulen ſo verdiente Kirchenrath Evanius war kurz vorher im Jahre 1639 in Weimar geſtorben. Welche Grundſätze den edlen Fürſten beſeelt haben, in deſſen Dienſte Glaſſius getreten war, legte Seckendorf in ſeinem »deutſchen Fürſtenſtaate« dem Publikum 1663 vor. Glaſſius ſelbſt in einem von ihm entworfenen Lebenslaufe ſpricht davon: »wie hoch er ſich erfreut, ſich ſelbſt gratulirt, auch Gott herzlich gelobet, daß er ihn würdig geachtet, unter Herzog Ernſten ſeiner Kirche zu dienen, indem dieſer löbliche Fürſt, nicht allein für ſich mit Ernſt und Andacht der Gottesfurcht ohne Heuchelei ergeben, ſondern auch als ein anderer Joſias und Joſaphat den Gottesdienſt zu pflanzen und die himmliſche Wahrheit und Gottesfurcht fortzubringen und zu erhalten und alſo der Unterthanen Heil und Seligkeit einzig und allein ſich laſſe angelegen ſeyn.«

Zu allen heilſamen Anſtalten des großen Fürſten wirkte nun Glaſſius thätig mit. Unter ſeiner Leitung wurde eine Viſitation der Univerſität Jena und drei Generalviſitationen im Lande gehalten, in deren Folge dann die heilſamſten Kirchen- und Schulgeſetze erlaſſen wurden. Eifrig nahm er ſich des katechetiſchen und Schulunterrichts an, und gab auf dem gothaiſchen Gymnaſium ſelbſt den Religionsunterricht in den höheren Klaſſen. Nach Gerhards Tode wurde ihm das Direktorat über das große Weimarſche Bibelwerk übertragen, worin er die poetiſchen Bücher des A. T. erklärte. Er ſtirbt im Jahr 1656 im 63. Lebensjahr.

Glaſſius iſt durchaus ein theologus biblicus und practicus, welche Eigenſchaften es ohne Zweifel waren, die ihm die innige Zuneigung ſeines Lehrers Gerhard erworben hatten. In ſeiner hebräiſchen Sprachkenntniß wird er dem jüngern Buxtorf zur Seite geſtellt und mit ſeiner Kenntniß des Syriſchen war er Gerhard bei deſſen harmonia evang.

Digitized by Google

zu Hülfe gekommen. Ein ſo durch und durch bibliſcher Theologe von der praktiſchen Frömmigkeit wie Glaſſius konnte an dem leidenſchaftlichen Schulgezänke jener Zeit kein Wohlgefallen haben. Nur gegen ſolche Myſtiker, von denen die Autorität der Schrift herabgeſetzt wurde, hat ſich ſeine Polemik gewandt. Denen gegenüber, welche ſogar einen Joh. Arndt wegen Heterodoxie anzutaſten wagten, äußerte er: »Wer Arndt nicht liebt, muß den geiſtlichen Appetit verdorben haben.« In den Hülſemannſchen Streitigkeiten gegen die Helmſtädter äußert er ſich in einem Briefe an den Weimarſchen Geheimrath Plathner 1654: »Von dem Pasquill Hülſemann's habe ich durch Herrn v. Miltiz etwas gehört ... ich will hierüber gar nicht urtheilen, aber das bedaure ich, daß aus Streitigkeiten der Schule unverſöhnliche Zwiſte und bürgerliche Feindſchaften entſtehen. Was iſt das für ein Geiſt der Maßloſigkeit! Welcher Geiſt treibt dieſe unruhigen Leute! Daß er heilig aus Gott ſey, mögen die *βέβηλοι* ſagen, ich ſage es nicht« (ms. Goth. p. 132). Ueber Calov's Zelotismus ſchreibt er an ſeinen Herzensfreund, den frommen J. Schmidt (cod. ms. bibl. Hamburg. T. 1. p. 456): »Calov's inauguralis disputatio über den Meſſias im A. T. hat mir ſehr gefallen, doch nicht ſo das eingemiſchte Gift, welches mir den Geſchmack wieder verdorben. Guter Gott, können ſo große Männer, welche Säulen der Kirche und Frömmigkeit ſeyn ſollten, nicht das bei ſich zähmen, quod praecipuum omnium est, quae domari oportuerat.« Ihm gilt die Verbreitung der reinen Lehre nur etwas, wo ſie mit dem Leben verbunden iſt. Ueber den Religionsunterricht nach dem bekannten compend. Hutteri für die Gymnaſien äußerte er: in scholis evangelicis, ubi Hutteri compendium locum habet sacra haec quae unum necessarium sunt perfunctorie tractantur *). Für ſeine eigene Perſon den ſymboliſchen Beſtimmungen treu nimmt er nun auch in den ſeit Decennien mit ſo viel Erbitterung geführten calixtiniſchen Streitigkeiten eine ſehr milde Stellung ein. Zu Calixt ſelbſt ſcheint er in keinem näheren Verhältniß geſtanden zu haben (ſ. Henke, Calixts Briefw. S. 123), wohl aber zu manchen Freunden und Verehrern deſſelben, wie Geheimr. Franzke, Prüſchenk, Ernſt Gerhard, der Sohn des berühmten Vaters. Auch hatte ihm der um die Ausgleichung der Streitigkeiten ſo ernſtlich bemühte Herzog Ernſt zu ſeiner eigenen Inſtruktion ein Gutachten darüber aufzuſetzen aufgegeben. Ohne nun der Orthodoxie irgend zu nahe zu treten, ſpricht ſich Glaſſius in demſelben mit großer Milde aus, indem er theils die Unverfänglichkeit mancher Behauptungen der Helmſtädtiſchen Schule zeigt, theils daß auch die anſtößigen Sätze, wie: bona opera necessaria esse ad salutem eine mildere Auslegung zulaſſen. Unverholen ſpricht er dieſes auch in einem Briefe von 1649 an den alten Jenaiſchen Eiferer Joh. Major aus (Sammlung von alten theolog. Sachen 1733, S. 14). Selbſt der zelotiſche Mich. Walther, ein Freund von Glaſſius, der freilich nicht immer ſeine Aeußerungen nach dem ſtrengen Richtmaß der Aufrichtigkeit zu meſſen pflegte, wagte nicht, jenes Gutachten zu verwerfen, obwohl er bald nachher in weſentlichen Stücken ſeinen Diſſenſus ausſpricht (Samml. v. alten theol. Sachen 1738, S. 41). Freunden der ſtrengen Orthodoxie war es indeß ſo unbequem, daß, da es erſt nach dem Tode von Glaſſius und nur anonym herausgegeben wurde, ſich Zweifel gegen die Aechtheit deſſelben geltend machten. Es findet ſich im Auszuge in Walch, Streitigkeiten der luth. Kirche I. S. 372.

Das wiſſenſchaftliche Hauptverdienſt von Glaſſius iſt ſeine philologia sacra 1625. Es war Gerhard, welcher den beſcheidenen Mann vorzüglich zur Herausgabe angetrieben hatte. Das 1. u. 2. Buch behandelt die philologia in specie, de integritate et de stylo s. scr. — nach jetziger Auffaſſung ein Theil der bibliſchen Einleitungswiſſenſchaft, das zweite de sensu sacrae scripturae dignoscendo — eine bibliſche Hermeneutik, das 3. u. 4. eine grammatica, das 5. eine rhetorica sacra, wozu noch 1705 aus den Handſchriften des Verfaſſers von dem Arnſtädtiſchen Superintendent Olearius eine logica sacra hin-

*) *Vockeroth*, tris superioris saeculi lumina priora supremi patriorum sacrorum antistites: Gualther. Glassius, Gotterus 1725.

zugefügt wurde. Unter den Zeitgenoſſen wurde dieſes Werk als der Schlüſſel zu allen bibliſchen Schwierigkeiten angeſehen. Nullum usquam scrupulum, ſagt Mich. Walther, cum aliqua difficultate conjunctum et scripturis utriusque instrumenti moveri et ostendi posse autumo, cui averruncando et e medio auferendo non praeclare satis fuerit factum. Aber auch bis in die neuere Zeit hat ſich die Anerkennung des Buches erhalten. Nachdem viele ältere Ausgaben vorangegangen, wovon die vollſtändigſte die von Olearius 1705, wurde von Dathe 1776 die grammatica und rhetorica in einer editio his temporibus accommodata auf's Neue herausgegeben, wozu dann Lorenz Bauer 1795 eine critica N. T. und 1797 eine hermeneutica sacra hinzufügte. Noch Gottl. Wilh. Meyer in der Geſch. der Schrifterklärung 1809 im 3. Th. äußert ſich über Glaſſius mit dem ausnehmendſten Lobe. Vom Standpunkte ſeiner Zeit aus durfte auch dieſes Buch ausgezeichnet genannt werden. Es ruht auf großer Kenntniß des Hebräiſchen und Rabbiniſchen und gründlicher Schriftbekanntſchaft, es enthält eine ſchätzbare Beiſpielſammlung und viele feinere ſprachliche Obſervationen, namentlich iſt der hebraiſirende Karakter der neuteſt. Sprache auch auf dem grammatiſchen Gebiete nachgewieſen. Aber die kritiſch-bibliſchen Anſichten gehören dem unfreien Standpunkte jener Zeit an, die rhetoriſchen ſind großentheils formaliſtiſch, die ſprachlichen Erklärungen gründen ſich nicht ſowohl auf den Genius der Sprache ſelbſt, als auf äußerlich logiſche und oft willkürliche Schemate.

Quellen: Von Michael Walther erſchien eine Trenologia de ortu, vita, studiis, scriptis, obitu Glassii in Witten's memoriae theologorum decas IX. Eine Lebensbeſchreibung findet ſich in den »Unſchuldigen Nachrichten 1720.« S. auch Brückner's goth. Kirchen- und Schulſtaat, Gelbke Ernſt der Fromme. Einige bemerkenswerthe Notizen, in dem angeführten, ſchlechtgeſchriebenen Programm von Bockeroth. Tholuck.

Glaube, πίστις. Um die abſolute Bedeutſamkeit des Glaubens auf religiöſem Gebiete zu verſtehen, iſt von der Bedeutung des Wortes auf dem Profangebiete auszugehen.

Alle perſönliche Lebensgemeinſchaft ruht auf Glauben. Ich kann den Andern nicht achten, als indem ich an ſeine natürlichen und ſittlichen Vorzüge, an ſeine Würde glaube. Und ebenſo kann ich nur den lieben, an deſſen Weſens-Verwandtſchaft ich glaube, ſey es die natürliche des Blutes oder die geiſtige der Geſinnung. Der Glaube knüpft im menſchlichen Leben das Band zwiſchen Perſon und Perſon durch die Ueberzeugung von dem objektiven und ſubjektiven Werthe des Andern; und nur auf Grund dieſer ſittlichen Receptivität kann die wahre Spontaneität der perſönlichen Gemeinſchaft in Achtung und Liebe ſich vollziehen. Dies Geſetz gilt in abſoluter Weiſe für das Verhältniß des Menſchen zu Gott. Es beſtehen zwei Stufen ſpontaner Lebensgemeinſchaft der Seele mit Gott: die heilige Furcht und die freie Liebe. Für beide bildet die receptive Lebensgemeinſchaft des Glaubens die nothwendige Vorausſetzung. Indem die Seele die Majeſtät der unendlichen Macht und Heiligkeit Gottes, darin er ſich offenbart, frei anerkennt, kann die heilige Furcht erwachſen, die in tiefſter Demuth vor ihm ſich beugt; und indem ſie dem Zuge ſeiner Liebe und Güte, welche den tiefſten Bedürfniſſen ihres Weſens die volle Befriedigung darbringt, ihr Inneres frei eröffnet und die Gaben ſeiner Liebe als ſein Geſchenk ſich zueignet, dadurch wird die Liebe in ihr entzündet, welche ſich Gott, ihrem Herrn, entgegengibt und zu heiligem Dienſte weiht. So iſt es der Glaube, wodurch der Menſch der göttlichen Liebesoffenbarung in Wahrheit theilhaftig wird und in jene volle Gemeinſchaft des Lebens mit Gott einzutreten vermag, die ihm als Ziel ſeiner Selbſtentwickelung geſteckt iſt. Der Menſch iſt für den Glauben geſchaffen, der Glaube bildet auf allen Stufen ſeines Lebens das ſubjektive Prinzip für ſeine geiſtliche Entwickelung, und der Glaube wird auch einſt, wenn er in's Schauen übergehen wird, nur in der Form, nicht im Weſen verändert, das Band bleiben, welches die Menſchheit mit Gott vereinigt hält.

Was die formelle Seite des Glaubens betrifft, ſo iſt er nicht ein bloßes Für-

Digitized by Google

wahrhalten mit dem Verſtande, ſich beziehend auf die objektive Wirklichkeit der Sache, welches ſich vom Erkennen durch den ſubjektiven Karakter der Gründe unterſchiede. Dies nennt Paulus gar nicht Glauben und Jakobus bezeichnet es als todten Glauben (Jak. 2, 14—26.). Die Kirche aber unterſcheidet ihn als fides historica von der fides salvifica. Der Glaube iſt eine Sache des Herzens (καρδίᾳ πιστεύεται, Röm. 10, 9. 10.), der innerſten Perſönlichkeit, er iſt ein Ergreifen des heiligen Objekts auf Grund eines innern perſönlichen Zuges und mit den innerſten, tiefſten Kräften der Seele. Deßhalb ſind es, da im Centralvermögen des Gemüthes alle übrigen Vermögen des Perſonlebens keimlich beſchloſſen liegen, zugleich alle Seiten der Perſönlichkeit, die in dem Glauben mit wirkſam ſind. Der Gläubige ſieht nicht in bloßem Meinen und Ahnen, ſondern er weiß, an wen er glaubt (2 Tim. 1, 12.), dem Glauben iſt ein Erkennen weſentlich immanent (Eph. 3, 18.); deßgleichen erfüllt ein Gefühl heiliger Freude, welches in herzlichen Beifall übergeht, die Seele, und indem ſie zugleich mit entſchiedenem Willen das Glaubensgut ſich zueignet, erhebt ſie ſich zu jener feſten Gewißheit und Zuverſicht, wodurch das Erſehnte und Empfangene zu einem unumſtößlichen Grunde im Innern wird (Hebr. 11, 1. 1 Petr. 1, 7.). So verbinden ſich im Glauben nach der Lehre der evangeliſchen Kirche die drei Stücke: notitia, assensus und fiducia, von welchen keines fehlen darf, wenn der Glaube rechter Art ſeyn ſoll, wogegen das Maß derſelben je nach der geiſtlichen Stufe eines Chriſten verſchieden ſeyn kann und bei den Perſonen, deren Glaube uns in der heil. Schrift vorgeführt wird, auch verſchieden iſt (Mark. 9, 24. Röm. 8, 38. 39.). Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, videlicet, reconciliationem et remissionem peccatorum (ap. conf. III. 183).

Der Gegenſtand des Glaubens iſt weder dem ſinnlichen Auge noch dem weltlichen Verſtande zugänglich, ſondern gehört dem Reiche des Unſichtbaren, ſpeziell des Geiſtlichen und Göttlichen an (Hebr. 11, 1. 1 Petr. 1, 8.). Doch iſt dieſes Unſichtbare, Göttliche nicht ein abſolut Verborgenes, ſondern dem innern Menſchen ſich Kundgebendes. Gegenſtand des Glaubens iſt die Offenbarung Gottes an die Menſchheit, deren Inbegriff die heil. Schrift als »Name Gottes« bezeichnet. Gottes Offenbarung aber quillt aus ſeinem Weſen und enthüllt nur ſein Weſen. Dieſes iſt Geiſt, und des Geiſtes Leben iſt Liebe, welche nach der Naturſeite des göttlichen Weſens ſeine abſolute Macht, nach der Perſonſeite ſeine Heiligkeit zur Vorausſetzung gleichwie zur unmittelbaren Wirkung hat. Die Liebe Gottes iſt der innerſte Quell und Inhalt der göttlichen Offenbarung und bleibt es auch gegen den Sünder, nur daß ſie hier ſich in den Gegenſätzen des Zornes und der Gnade entfaltet. Den Höhepunkt dieſer Gnade aber bildet die Sendung des Sohnes Gottes in's Fleiſch, auf welche, als im Rathe Gottes von Ewigkeit beſchloſſen, alle Offenbarung des A. Bundes vom Paradieſe an bis auf die Erſcheinung Chriſti vorbereitend hinweiſet. Alle dieſe Offenbarungen Gottes mithin, darin ſich ſeine Liebe auf verſchiedenen Stufen und in verſchiedener Weiſe, je nach dem Plane ſeiner Oekonomie und nach der Empfänglichkeit der Menſchen dem ſündigen Menſchengeſchlechte zum Heile mittheilt, ſind Gegenſtand des Glaubens (Luk. 24, 25. 26. Hebr. 11.), und Jeſus Chriſtus, der eingeborne, im Fleiſch erſchienene und in den Tod für uns gegebene Sohn Gottes, welcher uns gemacht iſt zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung, iſt Gegenſtand des Glaubens κατ' ἐξοχήν (Joh. 3, 16; 17, 21; 20, 31. Gal. 2, 16. 1 Joh. 3, 23.). Indem der Glaube nun ihn, den perſönlichen Quell unſers Heils, im Geiſte ergreift, und dieſes Ergreifen mit dem Gemüthe, ſomit im perſönlichen Lebensmittelpunkte des Menſchen, geſchieht, ſo iſt der Glaube, in ſeinem höchſten Sinne, eine perſönliche geiſtige Einigung mit Chriſto, iſt ein receptives, die Gnade Chriſti ſich zueignendes und in ſich nehmendes Liebesleben der Seele mit Chriſto.

Dieſes geiſtliche Leben des Glaubens kann nicht durch die eigene Kraft des natürlichen Menſchen, der zu geiſtlichem Sinnen und Thun unfähig iſt, in der Seele erweckt werden, ſondern allein durch die Kraft Gottes (Joh. 6, 29. 1 Kor. 2, 5.). Der heil.

Geiſt, welcher von Chriſto ausgeht, wirkt den Glauben in den Herzen, und das Mittel, wodurch er's bewirkt, iſt die Predigt des Wortes Gottes, die Predigt des Evangeliums von der Gnade Chriſti. (Röm. 10, 17. 1 Kor. 1, 21.). Vgl. form. conc. III. 11. fides donum dei est, per quod Christum redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus etc.). Doch muß die Seele für dieſes geiſtliche Leben des Glaubens innerlich bereitet werden, da ſich daſſelbe mit der Herrſchaft des alten Menſchen und ſeiner ſelbſtiſchen Triebe nicht verträgt (Joh. 5, 44.). Der Glaube ſetzt weſentlich Buße voraus, worin die Seele den Glauben an ſich ſelbſt und an die Welt, d. h. das Vertrauen auf eignes Verdienſt, Kraft und Würdigkeit und auf den Gewinn der Weltluſt aufgibt (Mark. 1, 15.). Und da dieſes innere Brechen mit ſich ſelbſt, wozu die vorbereitende Gnade Gottes durch innere und äußere Lebensführung den Menſchen leitet (Joh. 6, 44.), nicht Jedermanns Sache iſt, iſt es ebenſo wenig der Glaube (2 Theſſ. 3, 2.). Wo aber der Menſch jenem Zuge des Vaters zum Sohne wirklich folgt und an Chriſtum gläubig wird, was nach außen zum Bekenntniß drängt (2 Kor. 4, 13.), da geht dieſe Receptivität der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto nothwendig auch in Spontaneität, in die freie Hingabe des Herzens an ihn über, indem der Menſch hinfort nicht ſich lebt, ſondern ſeinem Herrn, der ihn erlöſet hat. Die nothwendige Frucht des Glaubens iſt die Liebe (1 Tim. 1, 5. 1 Joh. 4, 19.).

Indem der Menſch auf dieſe Weiſe durch den Glauben aus der Herrſchaft der eigenen falſchen Selbſtheit in die Gnaden- und Lebensgemeinſchaft Chriſti verſetzt iſt, ſo daß hinfort Chriſtus in ſeinem Herzen wohnt und herrſcht (Eph. 3, 17.), (womit eine geiſtliche Neugeburt eingetreten), ſo ſteht er nun nicht mehr in der eignen geiſtlichen Armuth und Leere, ſondern in der geiſtlichen Fülle Chriſti, und wird aller Gnadengüter theilhaftig, welche in der Perſon Chriſti für die Menſchheit beſchloſſen liegen. Denn die Gnade Chriſti iſt nicht etwas neben ſeiner Perſon, ſondern er ſelbſt, perſönlich, iſt die Verſöhnung und Erlöſung der Welt. Durch den Glauben empfangen wir Vergebung der Sünden (Apg. 26, 18.), aus dem Glauben werden wir gerechtfertigt (Röm. 3, 26; 5, 1. Gal. 3, 24.) und dies ohne des Geſetzes Werke (Apg. 13, 29. Röm. 3, 28. Gal. 2, 16.); denn die Gerechtigkeit aus dem Geſetz wäre eigene Gerechtigkeit, und da wir daſſelbe in Wahrheit nicht erfüllen können, (denn die Liebe, die das Geſetz ſelbſt nicht hervorzurufen vermag, iſt des Geſetzes Erfüllung), eine eingebildete, falſche, vor Gott nicht beſtehende. Dagegen indem wir durch den Glauben Chriſto einverleibt ſind, ſo daß wir nicht mehr für uns ſelbſt, ſondern in und mit Chriſto, als Glieder von ihm, dem Haupte, vor Gott ſtehen, ſo geht das Wohlgefallen, das Gott an ſeinem Sohne hat, auf uns über, wir ſind in ihm Gott recht (δίκαιοι), wir haben durch ihn und in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt (Röm. 1, 17; 3, 21—31.). So wird dem Frommen ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 5.), und er lebt ſeines Glaubens (Hab. 2, 4.). Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet (Joh. 3, 18.), vielmehr hat er durch den Glauben Heil (Röm. 1, 16. 1 Petr. 1, 9.), und Kindſchaft (Gal. 3, 26.), hat durch ihn Seligkeit und Leben (Joh. 3, 15. 36; 5, 24; 20, 31.) und hiemit die Bürgſchaft der künftigen Auferſtehung (Joh. 11, 25. 26.). Ueberhaupt iſt der Glaube, als geiſtliches Band mit Chriſto, die rechte, innere Empfänglichkeit für jegliche geiſtliche Gabe, und unſer Herr fordert aus dieſem Grunde Glauben für die Wunder, die er verrichten will (Matth. 9, 22.) und ſchreibt ihm die Kraft zu, Wunder (Matth. 17, 20. Mark. 9, 23. Joh. 14, 12.) und Gebetserhörung zu bewirken (Matth. 21, 22., vergl. Jak. 5, 15.). Mit dieſer Auffaſſung von der Wirkung des Glaubens ſpeziell bezüglich der Rechtfertigung ſcheint zwar Jakobus im Widerſpruch zu ſtehen, wenn er ſagt, daß der Menſch nicht aus dem Glauben, ſondern aus den Werken gerechtfertigt werde. Allein die Abweichung iſt nur eine ſcheinbare, keine wirkliche. Denn erſtlich heißt bei Jakobus δικαιοῦσθαι nicht „gerechtfertigt werden," ſondern „ſich als gerecht erweiſen und darſtellen;" ſodann aber iſt auch ſein Begriff des Glaubens inſofern ein etwas anderer, als er darunter nicht die Ergreifung der dargebotenen Gnade mit dem Gemüthe, ſondern

Digitized by Google

das zweifelloſe Fürwahrhalten des verkündigten Wortes der Wahrheit verſteht (Jak. 1, 6. 18.). Natürlicherweiſe wird da zum Glauben noch die Wirkung deſſelben auf den Willen und ſeine ſichtbare Erſcheinung im Werke, d. h. nicht in Geſetzeswerken, ſondern in dem ganzen chriſtlich-ſittlichen Wandel erfordert, wenn ſich der Menſch als gerecht erweiſen ſoll. Inſofern iſt es alſo nicht ein Widerſpruch mit Paulus, ſondern nur eine andere individuelle Anſchauung derſelben chriſtlichen Wahrheit, zwar weniger tiefgehend als jene des Paulus, doch für das chriſtliche Leben gleichfalls bedeutſam.

Die katholiſche Kirche iſt von der Anſchauung des Jakobus ausgegangen, indem ſie lehrt, daß der Menſch durch den Glauben und die Werke gerechtfertigt werde, wobei ſie erklärt, daß Glaube hier nicht putare, existimare, opinari bezeichne, ſondern credere vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a deo justificari impium per gratiam ejus, per redemtionem, quae est in Christo Jesu (conc. trid. sess. VI. c. 6.). Sie beſchränkt alſo den Glauben auf die Sphäre der Erkenntniß, erwartet aber, daß von ihm eine Wirkung auf das Gefühl und von dieſem auf den Willen ausgehe. Der Glaube iſt ihr aus dieſem Grunde der bloße Anfangspunkt für die Rechtfertigung, womit ſie das Werk der Wiedergeburt identiſch zu nehmen pflegt (humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis (sess. VI. c. 8.), während daſſelbe in der durch den Glauben im Gefühle erweckten Liebe und der daraus hervorgehenden Heiligung ſeine Vollendung findet. Dieſer ſoweit nur einſeitige, nicht geradezu falſche Standpunkt hat aber in der katholiſchen Kirche wie zur Veräußerlichung des Glaubenslebens, ſo auch auf Abwege deſſelben geführt. Theils nämlich ward in der Wirklichkeit der Glaube zu einem Glaubensgehorſam gegen die Kirche, welche die geoffenbarte Wahrheit als Dogma mittheilt und auf Grund ihrer Auktorität von ihren Gliedern die Annahme ihrer Lehren fordert, deßhalb auch mit einer fides implicita, d. h. mit der bloßen innern Bereitſchaft, Alles zu glauben, was die Kirche lehrt, zufrieden iſt. Theils aber wurde dadurch, daß für die Rechtfertigung das Hauptgewicht auf die Werke fiel, in denen die Wahrheit des Glaubens ſich beweiſen muß, dieſen aber ein Verdienſt des Menſchen beigelegt wird, das Verdienſt Chriſti in den Hintergrund gedrängt und beeinträchtigt. Dieſer katholiſchen Werkgerechtigkeit trat die evangeliſche Kirche ernſt und ſiegreich entgegen, indem ſie zur tieferen Erfaſſung des Glaubens im Pauliniſchen Sinne zurückkehrte. Sie unterſchied von jener fides generalis, als einem allgemeinen Fürwahrhalten der göttlichen Heils-Offenbarung, die fides specialis, qua peccator conversus et renatus promissiones universales de Christo mediatore et gratia dei per ipsum impetranda sibi in individuo applicat et credit, deum velle sibi etiam propitium esse et peccata remittere etc. (*Hollaz*). Und von dieſem Glauben als einem neuen, geiſtlichen Leben des Herzens behauptet ſie mit Paulus, daß er allein gerecht mache, indem er die Hand ſey, womit der Sünder das Verdienſt Chriſti, das objektive Prinzip der Rechtfertigung, ergreife. Christus autem non apprehenditur tanquam mediator nisi fide. Igitur sola fide consequimur remissionem peccatorum, cum erigimus corda fiducia misericordiae propter Christum promissae (Ap. conf. II. 80.).

Aber nicht bloß der Gnadengüter, ſondern auch der perſönlichen Lebenskräfte Chriſti wird der Menſch durch den Glauben theilhaftig. Denn Chriſtus läßt ſich nicht theilen: wer ihn durch den Glauben hat, hat ihn ganz. Durch den Glauben empfangen wir den heil. Geiſt, welcher der Geiſt Chriſti iſt und Chriſti Leben in uns wirket (Gal. 3, 14. Eph. 1, 13. vgl. Joh. 7, 38.). Seine erſte Wirkung aber iſt die, daß er durch den Glauben unſre Herzen erleuchtet, wodurch wir die Geheimniſſe Gottes in Chriſto erkennen (Joh. 6, 69. Eph. 3, 8—21.). Wohl gibt es auch ein Wiſſen von Göttlichem, das dem Glauben vorausgeht. Dieſes iſt erſtlich das eingeborne Gottesbewußtſeyn, welches als ein auf Grund unſeres perſönlichen Weſens uns von Natur inwohnendes (und inſofern unfreies) Wiſſen, dem ſich Keiner entziehen kann, die innere Grundlage für allen Glauben bildet. Und es iſt zum andern die Kenntniß des beſondern Glaubens-Objektes, indem es, wenn wir ſollen glauben können, zu wiſſen nöthig iſt, um was es ſich handle

und was uns dadurch geboten, was von uns verlangt werde. Allein die Einsicht in das wirkliche Wesen der göttlichen, an uns kommenden Offenbarung ist, wie objektiverseits durch den heil. Geist, der darin waltet, so subjektiverseits durch den Glauben bedingt, wodurch sie von uns im Innern angeeignet und erfahren wird; denn ohne Erfahrung gibt es keine wahre Erkenntniß geistlicher Dinge. Der Glaube ruft diese Erkenntniß zugleich aber auch mit innerer Nothwendigkeit hervor, indem die dem Glauben inwohnende Liebe zu dem, was des Glaubens Gegenstand ist, unsern Geist treibt, denselben nun auch wahrhaft zu durchdringen (wodurch die Erkenntniß einen freien Karakter gewinnt), und der heil. Geist, welcher alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, leitet unsern Geist in alle Wahrheit, die in Christo beschlossen liegt (1 Kor. 2.). So ist der Glaube das (subjektive) Prinzip der Erleuchtung.

Nicht weniger aber ist er auch das Prinzip der Heiligung. Wer an Christum glaubt, der ist aus Gott geboren; und Alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt (1 Joh. 5, 1. 4.). Der Glaube ist nicht bloß die mächtigste Waffe und sicherste Schutzwehr wider die Gewalten der Finsterniß (Eph. 6, 16. 1 Tim. 6, 12. 1 Petr. 5, 9.), er ist auch der Sieg selbst, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4. 5.). Zugleich geht aus dem Glauben als neues Leben die Liebe hervor, an welcher spürbar wird, daß wir des Wesens Gottes, welcher Liebe selbst ist, durch den Glauben theilhaftig geworden sind. Und die Liebe steht als Frucht des Geistes im Verein mit andern geistlichen Gesinnungen (Gal. 5, 22.), und thut ihre Kraft kund in der That, bewährt sich in Werken der Gottseligkeit (Gal. 5, 6. 2 Petr. 1, 5—7.). Mit dieser biblischen Anschauung steht auch die Lehre der evangelischen Kirche im Einklang, indem sie von der fides viva, welche allein justificans ist, Luthers Worte aufnehmend, sagt: Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque agnitio divinae gratiae et clementiae laetos, animosos, alacres efficit, cum erga deum tum erga omnes creaturas, quam laetitiam et alacritatem spiritus sanctus excitat per fidem. Inde homo sine ulla coactione promtus et alacris redditur, ut omnibus beneficiat, omnibus inserviat, omnia toleret; idque in honorem et laudem dei, pro ea gratia, qua dominus eum est prosecutus. Itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest (form. concord. IV. 12.).

Die Wichtigkeit dieser evangelischen Lehre vom Glauben liegt am Tage. Sie demüthigt den Menschen, als der aus sich nichts ist, noch hat, womit er vor Gott bestehen könnte, sie weist ihn auf Gott als den alleinigen Quell des Heils und gründet seine Seligkeit auf objektiven, festen Boden, sie macht ihn im Innern frei von sich selber und führt ihn dagegen in wesentliche Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo ein, sie setzt endlich ein spezifisch geistliches Prinzip für die christliche Sittlichkeit und fordert für dieselbe die höchsten, reinsten Motive — sie leitet, mit Einem Worte, zu geistlicher Vollendung.

Das Wort »Glaube« wird auch im objektiven Sinne gebraucht. In diesem Sinne bedeutet es den Inhalt dessen, woran sich der Mensch mit der Zuversicht seines Herzens ergibt, bedeutet die Verkündigung des Heils, das durch Glauben erlangt wird, und den Inbegriff der Lehren, die den Glauben der Gemeinde in objektiver Weise aussprechen (Röm. 10, 8. 1 Tim. 3, 9; 4, 1.).

Die Fundamentalartikel des Glaubens sind im folgenden Artikel behandelt.

Vgl. für die Literatur den Art. »Rechtfertigung,« und außer den Werken der älteren kirchl. Dogmatiker, aus neuerer Zeit: Ch. F. Schmid, bibl. Theologie d. N. Test. J. Chr. K. Hofmann, Schriftbeweis I. S. 510—563. E. Sartorius, Lehre von der heil. Liebe, II. S. 151 ꝛc. L. Schöberlein, Grundlehre des Heils, S. 114 ꝛc. Schöberlein.

Glaubensartikel. Wenn von Artikeln des Glaubens die Rede ist, so meint man den Glauben in objektivem Sinn, oder seinem Inhalt nach: nicht die religiös-sittliche Gemüthsfassung oder Herzensstellung gegen Gott, in welcher die wahre Gemeinschaft mit ihm beruht und besteht, sondern die in's subjektive Bewußtseyn, in's Herz

und Gewiſſen eingegangene Wahrheit oder göttliche Offenbarung, inſofern darin Gott in ſeiner Beziehung zur Kreatur, insbeſondere zu den Menſchen ſich kundgibt, oder was er für ſie iſt, für ſie will und thut oder gethan hat, bezeugt und darlegt, eben damit aber das, was den Gegenſtand ihres Glaubens, d. h. ihres vertrauenvollen Annehmens bildet. — Der Ausdruck: Artikel aber, welcher Gelenke, namentlich der Finger, und dann überhaupt Theile, Stücke bezeichnet, deutet auf Gliederung, auf organiſchen Zuſammenhang hin, was auch hier die Natur der Sache mit ſich bringt, da die göttliche Wahrheit als ein innerlich zuſammenhängendes, auf organiſche Weiſe ſich entfaltendes und zuſammenſchließendes Ganzes gedacht werden muß. Nicht immer zwar iſt derſelbe in theologiſchen Werken in dieſem ſtrengen Sinne gebraucht worden, wie denn weder die articuli als Unterabtheilungen der quaestiones in ſcholaſtiſchen Werken des Mittelalters, noch die Artikel, in welchen der Inhalt evangeliſcher Bekenntnißſchriften niedergelgt iſt, ſo zu nehmen ſind, und der Begriff kleinerer oder größerer Abtheilungen, Stücke und Hauptſtücke, ohne daß ein geſchloſſener organiſcher Zuſammenhang mitgedacht wird, hier ausreichen dürfte. Anders verhält es ſich ſchon, wenn auf dem katechetiſchen Gebiet das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß in den drei Artikeln ſich darſtellt. Dieſe ſind hier die weſentlichen Glieder eines geſchloſſenen Ganzen. Und daſſelbe gilt von den Glaubensartikeln des dogmatiſchen Syſtems, welche uns in dem Zeitalter ſtrengerer Syſtembildung in der proteſtantiſchen Theologie begegnen, in der Zeit der an die Stelle der loſeren Localmethode tretenden Artikularmethode, wie ſie denn auch von Hollaz und Quenſtedt beſtimmt werden als Theile der chriſtlichen, zu unſerer Seligkeit geoffenbarten Glaubenslehre, welche auf's Engſte zuſammenhängen unter ſich und mit dem Ganzen, wie die Gelenke oder Gleiche an den Flugern; in welchen der ganze Bau der chriſtlichen Lehre ſich aufſchließt, wie der Finger in ſeinen Gelenken, ſo daß wenn eins weggenommen wird, die übrigen nicht unverſehrt bleiben köunen. — Der Ausdruck wird aber bald mehr, bald weniger umfaſſend gebraucht, ſowohl von Hauptſtücken der Glaubenslehre, als von Theilen derſelben; und die Glaubensartikel ſind bald collectiv der Inbegriff deſſen, was der Chriſt zu glauben hat, bald diſtributiv einzelner Lehrſätze.

Faſſen wir nach dieſen formalen Beſtimmungen nun auch die materiale Seite in's Auge, ſo iſt es ein weſentliches Merkmal des Begriffs das Geoffenbartſeyn, und zwar, nach proteſtantiſchem Grundſatz, das Geoffenbartſeyn durch das geſchriebene Wort Gottes. Mag der römiſche Katholicismus der repräſentativen Kirche, dem im Pabſte zuſammengefaßten oder culminirenden Epiſkopat die Vollmacht zuſchreiben, Glaubensartikel feſtzuſtellen auch auf Grund des mündlichen Worts oder der Tradition; die proteſtantiſche Kirche hält die Regel feſt, daß allein die heil. Schrift Glaubensartikel ſchafft oder gründet. Hiermit verwahrt ſie ſich gegen Aufſtellung derſelben durch päbſtliche Congregationen oder Concilien ohne ſichern Schriftgrund, ja wohl gar im Widerſpruch mit der rechtverſtandenen Schrift. Die Schrift aber kann in dieſem Akte nicht gedacht werden ohne das göttliche Agens darin, den heil. Geiſt, der die ſchriftlich verfaßte Offenbarung, das auf ſolche Weiſe urkundlich fixirte Gotteswort, der Gemeinſchaft der Gläubigen aufſchließt, ihr die Grundgedanken derſelben zum Bewußtſeyn bringt, und ſie tüchtig macht, dieſelben in ihren weſentlichen Beſtimmungen und in ihrem Zuſammenhang unter einander zu erkennen und darzulegen. — So iſt die Aufſtellung der Glaubensartikel Sache der Gemeinſchaft der Kirche, und zwar aus und nach dem geſchriebenen Worte Gottes, in welchem dieſelben deutlich vorliegen müſſen, obwohl es nicht durchaus erforderlich iſt, daß ſie wörtlich darin enthalten ſind, da es hinreicht, wenn ſie dem Sinne nach darin ſtehen, ſo daß ſie durch eine offenbare und unerſchütterliche Folgerung ſich daraus ergeben. Dieſer Akt der Kirche aber iſt durch Einzelne vermittelt, welche vermöge der Gabe der Schriftauslegung und des Eindringens in die Tiefen und Höhen chriſtlicher Erkenntniß dazu ausgerüſtet ſind, ſolche Feſtſtellun-

gen vorzubereiten und zu vollziehen, welche als gemeingültige sofort oder allmählig im Gemeinbewußtseyn sich legitimiren.

Das Geoffenbartseyn schließt jedoch nicht aus, daß auch die Vernunft auf ihrem Wege, vermittelst ihrer Prinzipien einigermaßen zur Erkenntniß solcher Lehren gelangen kann. Es stellt sich aber in dieser Hinsicht der Unterschied heraus, daß ein Theil der Glaubensartikel dem allgemein menschlichen Gottesbewußtseyn, wie es durch Natur- und Geschichtsbetrachtung vermittelt ist und mit dem sittlichen Bewußtseyn zusammenhängt (Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 f. Apg. 14, 17; 17, 26 ff.), näher liegt, während andere nur durch die Zeugnisse und Thatsachen der Erlösung, also der Heilsoffenbarung Gottes sich der menschlichen Erkenntniß erschlossen haben und erschließen, daher ist bei den Dogmatikern die Rede von articuli *puri* et *mixti* — reine und gemischte Glaubensartikel, d. h. solche, welche nur aus den wirklichen und thatsächlichen Zeugnissen der in der Schrift niedergelegten Offenbarung zu entnehmen sind, — die Glaubensartikel im engeren Sinne, auch Mysterien, Geheimnisse genannt, Lehren, welche über die Fassungskraft der sich selbst gelassenen Vernunft hinausgehen, durch sie auf keine Weise erkennbar, schlechthin Sache des Glaubens (simpliciter πίστει) sind; und solche, die zwar in der Schrift geoffenbart, aber auch aus dem Licht der Natur zu erkennen sind, insofern relative Glaubenssachen (credibilia secundum quid), so jedoch, daß ihr formaler Grund als Glaubenslehren die Offenbarung ist (daß sie geglaubt werden, weil sie geoffenbart, nicht weil sie durch die Vernunft erkennbar sind). Jene entziehen sich der Demonstration, sind nicht evident, diese dagegen können eine gewisse Evidenz haben.

Während diese schon in die Zeiten der Scholastik zurückreichende Unterscheidung den Ursprung der Glaubensartikel betrifft, so bezieht sich eine andere, in der protestantischen Theologie vielbesprochene, auf das Ziel derselben insofern als ein wesentliches Merkmal der Glaubensartikel die Beziehung auf die Seligkeit des Menschen aufgeführt wird. Dies ist die Unterscheidung der articuli *fundamentales* und *non fundamentales*, d. h. derjenigen Theile der christlichen Lehren, durch deren Nichtwissen oder Leugnen das heilsame Ergreifen und Festhalten des Glaubensgrundes bedingt ist oder nicht, so daß man also dadurch am Glauben und an der Seligkeit Noth leidet oder nicht*). Unter dem Glaubensgrund aber verstehen die alten Dogmatiker die Basis des ganzen Christenthums oder das den Glauben und die Seligkeit verursachende und begründende, und unterscheiden dann wieder ein dreifaches Fundament. 1) Das substantielle, die Sache, worauf der Mensch sein Vertrauen setzt, das eigentliche Objekt des Glaubens: der dreieinige Gott, der in Christo, dem Mittler, mit dem Glauben zu umfassen ist, 2) das organische (werkzeugliche): das Wort Gottes, welches, wie der Same der Wiedergeburt, so der Grund des Glaubens ist, das Mittel der Erzeugung desselben und das Prinzip der Lehre, die Basis des Glaubens; 3) das dogmatische: der vornehmste Theil der himmlischen Lehre, auf welchen als auf den, um dessen willen sie geoffenbart worden, alle übrigen Lehren sich beziehen, und aus welchem, als aus seiner zureichenden und unmittelbaren Ursache der Glaube entspringt. — Auf den Glaubensgrund bezieht sich auch die Häresie, als der denselben erschütternde und umstürzende Irrthum. Zu den nicht fundamentalen Lehren rechnete man z. B. die vom Fall und der ewigen Verwerfung gewisser Engel, von der Unsterblichkeit des Menschen vor dem Fall, vom Antichrist, vom Ursprung der Seele durch Schöpfung oder Fortpflanzung (per traductum). Indem man aber in solchen Punkten eine gewisse Freiheit gewährt, so warnt man doch vor einem muthwilligen, gewissenlosen und für Andere verführerischen Verhalten in dieser Beziehung, und vor Behauptungen, wodurch die Stützen und die Wahrheit eines oder

*) Neuere, wie Semler, bestimmten den Begriff der Fundamentalartikel anders, indem sie darunter die wesentlichen Unterscheidungslehren des Christenthums oder auch der einen und andern Kirchengemeinschaft verstanden wissen wollten.

mehrerer Fundamentalartikel erſchüttert werden möchten, als vor einer den Verluſt des heil. Geiſtes und des Glaubens zuziehenden Todſünde.

Die Fundamentalartikel ſelbſt aber wurden nicht alle gleich geſchätzt; man nahm einen Unterſchied unter ihnen an nach ihrem Zuſammenhang unter einander und mit dem Mittel- und Endzweck, und demnach verſchiedene Grade ihrer Nothwendigkeit. So unterſchied man primäre, die man durchaus wiſſen muß, um ſelig zu werden, und ſecundäre, deren einfaches Nichtwiſſen der Seligkeit nicht im Wege ſteht, durch deren hartnäckige Leugnung oder Bekämpfung aber der Glaubensgrund erſchüttert wird. — Zu den letzteren rechnet man etwa die Eigenſchaften der göttlichen Perſonen, die communicatio idiomatum in Chriſto, die Erbſünde, die Gnadenwahl im Hinblick auf die fides finalis (das Beharren im Glauben bis an's Ende), die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein mit Ausſchluß des Verdienſtes der guten Werke (wenn nämlich bei Anerkennung und Verabſcheuung der Sünde und gänzlichem Vertrauen auf Chriſtum den Mittler einem der Ausſchluß der guten Werke nicht in den Sinn komme). — Die erſteren theilte man wieder 1) in ſolche, die den Glaubensgrund innerlich feſtſtellen, den Glauben unmittelbar verurſachen (z. B. «Gott will», daß allen Menſchen geholfen werde) — *constitutivi*, 2) in ſolche, welche die weſentliche Grundlage der unmittelbaren Urſache des Glaubens ſind (z. B. Gottes Wahrhaftigkeit, Allmacht ꝛc.) — *conservativi;* oder in ſolche, die den gerecht und ſelig machenden Glauben zwar nicht bewirken, nicht nothwendig und unmittelbar dazu erfordert werden, aber zum richtig Glauben und zum ſichern Beſtand der den Glauben erzeugenden und conſtituirenden Lehren nothwendig ſind z. B. die Lehren von einer göttlichen Offenbarung, Gottes Daſeyn, Macht ꝛc., von der Gottheit des Mittlers, der Befleckheit des Menſchen durch die Sünde, der Auferſtehung der Todten, dem jüngſten Gericht — *antecedentes;* 3) ſolche, die unmittelbar und zunächſt die Seligkeit betreffen und den Glauben innerlich verurſachen: die Hauptlehren von Gottes Menſchenliebe, Chriſti allgemeinerem Verdienſt und Genugthuung, und der individuellen Zueignung deſſelben — *constituentes*, 4) ſolche, ohne die der Glaube wieder verſchwinden würde: Gottes Ewigkeit, vollziehende Gerechtigkeit, wirkſame Heiligung, die Mittheilung der Eigenſchaften und Wirkungen in Chriſti Perſon, ſein königliches Amt — *consequentes*. Man ſieht leicht, wie das zweite Glied der erſteren Eintheilung mit dem erſten und dritten der andern weſentlich zuſammenfällt.

Die ganze Unterſcheidung aber der fundamentalen und nicht fundamentalen Artikel hat zuerſt Hunnius in die Theologie eingeführt, und nach ihm hat insbeſondere Quenſtedt ſie weiter ausgebildet. Dieſelbe hat in ihrem erſten Urſprung eine polemiſche Abzweckung, indem Hunnius darauf ausging, bei den Reformirten eine Abweichung in Fundamentalartikeln nachzuweiſen, wie ſchon der Titel ſeiner (1626 erſchienenen) Schrift anzeigt: διάσκεψις de fundamentali dissensu doctrinae Luther. et Calvinianae. In dem Abhängigmachen der Seligkeit von dem Wiſſen oder Nichtwiſſen gewiſſer Lehrpunkte trägt jene Unterſcheidung ganz die Farbe des Zeitalters der ſtrengen Orthodoxie. Sie hat aber auch eine wiſſenſchaftliche ſowohl als praktiſche Bedeutung in der Geſchichte der Kirche und Theologie. Eine wiſſenſchaftliche, inſofern ſie eine innere Gliederung des Syſtems nach der Beziehung der einzelnen Lehren auf den Grund und Mittelpunkt des Ganzen vorbereitete, was namentlich von den Eintheilungen der Fundamentalartikel gilt. Eine praktiſche, inſofern die Hinweiſung auf Grade der Nothwendigkeit des Wiſſens und Anerkennens für die Theilnahme am Heil den Unterſchied des mehr oder minder Weſentlichen zum Bewußtſeyn brachte und ſo einerſeits der Richtung des frommen Strebens, der Bemühung um das eigene und Anderer Seelenheil auf die Hauptpunkte, andererſeits der Billigkeit und Duldſamkeit in der Beurtheilung abweichender Denkweiſen Bahn brach; wozu auch die beſtimmte Unterſcheidung der Häreſie von der Heterodoxie gehört, welche in der Beziehung der erſteren auf die Fundamentalartikel enthalten iſt.

In Anſehung der Conſtruktion des Ganzen kommt auch die Eintheilung in arti-

enli puri und mixti in Betracht, und die letzteren fallen ungefähr und theilweiſe mit den antecedentes unter den primären Fundamentalartikeln zuſammen, und bilden ſozuſagen die Vorhalle der eigentlichen Heilsdogmen. Sucht man aber nun einen Einheitspunkt für die Fundamentalartikel oder überhaupt für die Glaubensartikel, ſo wird das der Natur der Sache nach nicht ein abſtrakter allgemeiner Begriff ſeyn, wie einen ſolchen Hahn (Evang. Dogm. §. 10. 14.) aufſtellt, wenn er ſagt: es gebe nur einen Fundamentalartikel, den religiöſen Geiſt ſelbſt, welcher als conſtitutives Prinzip für die Ontologie, die Lehre vom Weſen, als regulatives für die Chriſtologie, die Lehre von der Erſcheinung des Chriſtenthums gelten ſoll, ſondern ein ſolcher, in welchem alle Theile wahrhaft begriffen ſind, alſo die Idee, in welcher alle Artikel des chriſtlichen Glaubens zuſammengefaßt ſind, in welchen ſie als in ihrem Centrum zuſammenlaufen oder davon ausgehen, und in welcher ſie, wenn ſie auch allgemeineren Gehalts und Urſprungs ſind (mixti), erſt ihre volle chriſtliche Beſtimmtheit gewinnen. Dieſe Idee läßt ſich, ohne weſentlichen Unterſchied in der Sache, wohl verſchieden ausdrücken, je nachdem man vom Ziel oder Reſultat, oder vom Prinzip oder Vermittlungspunkt ausgeht, z. B. der dreieinige Gott, als Prinzip des Heils, des ewigen Lebens, oder Chriſtus, der Sohn Gottes, der Seligmacher der Menſchen im heil. Geiſt; oder: das Heil aus Gott durch Chriſtum im heil. Geiſt; oder die Verſöhnung (Wiedervereinigung) der Menſchen mit Gott durch Chriſtum im heil. Geiſt u. ſ. f. Aus der näheren oder entfernteren Beziehung der Artikel zu dieſer Grundidee oder ihrem mehr centralen oder mehr peripheriſchen Karakter wird ſich die Werthbeſtimmung derſelben ergeben, folglich auch die Wichtigkeit ihrer ſubjektiven Aneignung für das chriſtliche Leben, für die Verwirklichung der Gemeinſchaft mit Gott, alſo für die Seligkeit, die volle religiöſe Befriedigung des Menſchen. Vgl. Pelt, Theol. Encykl. §. 66. Hahn, Evang. Dogm. §. 10. 14. Klieſoth, Einl. in die Dogmengeſch. S. 168 f.; beſonders H. Schmid, die Dogmatik der evang.-luther. Kirche, S. 63 ff. *Hufnagel*, de vera artic. fund. definitione. Erlang. 1783. *Thomandes*, de articulis fidei primariis. Lund. 1830. **Kling.**

Glaubensfreiheit und Glaubenszwang, ſ. Duldung.

Glaubensregel, *regula fidei*. 1) Der Ausdruck regula fidei bezeichnet bei den ſpätern Vätern des zweiten und denen des dritten Jahrhunderts die von der rechtgläubigen Kirche allgemein anerkannte, der mündlichen Ueberlieferung entnommene Summe des chriſtlichen Lehrinhalts, von der nicht gewichen werden darf. Die ſchriftlichen Verzeichnungen derſelben, welche wir namentlich bei Irenäus, Tertullian und Origenes treffen, ſind ſummariſche, nach dem Schema des Trinitätsglaubens gegliederte Zuſammenſtellungen der weſentlichſten, kirchlichen Glaubensartikel. Irenäus leitet eine von ihm entworfene und mit Rückſicht auf die Gnoſtiker an die Spitze ſeiner Schrift adv. Haereses I. 10, 1. u. 2. geſtellte Relation mit den Worten ein: *Ἡ μὲν ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν πίστιν τὴν εἰς ἕνα θεόν κ. τ. λ.* Worauf er mit den Worten ſchließt: *Τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ἡ ἐκκλησία — ἐπιμελῶς φυλάσσει, ὡς ἕνα οἶκον οἰκοῦσα· καὶ ὁμοίως πιστεύει τούτοις, — καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει καὶ διδάσκει καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη· — — ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή.* Vgl. auch III. 4, 1. u. 2. Aehnlich läßt ſich Tertullian, de praescript. Haeret. c. 13. u. 14., am Schluſſe einer Expoſition der regula fidei vernehmen: Haec regnla a Christo, nt probabitur instituta, nullas habet apnd nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt. — Fides in regula posita est, habens legem et salutem de observatione legis. Adversus regnlam nihil scire (nach dem Texte bei Leopold), omnia scire est. Ferner ſchreibt er de veland. virg. c. 1. bei Einführung einer kürzern Darlegung: Regula fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in nnicum Deum etc. Und endlich adv. Praxean c. 2: Nos vero et semper et nunc magis ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet

omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus etc. Hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse, etiam ante priores quosque haereticos, nedum ante Praxean hesternum, probabit tam ipsa posteritas omnium haereticorum, quam ipsa novettitas Praxeae hesterni. Ganz beſondere Beachtung aber verdient die Erklärung des Origenes, der in der Vorrede zum erſten Buch *περὶ ἀρχῶν* den Irrlehrern gegenüber ſeiner species eorum, quae per praedicationem apostol. manifeste traduntur, Folgendes voranſchickt: Quoniam multi ex his, qui in Christum credere se profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis — —: propter hoc necessarium videtur, prius de singulis his *certam lineam manifestamque regulam ponere*, tum deinde de caeteris quaerere. — Servetur igitur ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens. Ilta sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica discordat traditione. Deßgleichen leſen wir bei Clemens Alex. Strom. VII. 15: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, ſo wenig dürfe man die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überſchreiten; man müſſe ſich an Diejenigen anſchließen, welche die Wahrheit bereits beſitzen.

2) Hiemit haben wir die hauptſächlichſten Ausſagen zuſammengeſtellt, welche über Weſen und Begriff der Glaubensregel Licht zu verbreiten geeignet ſind. Auf welches Ergebniß führt uns nun eine genauere Erforſchung und Vergleichung der noch vorhandenen Referate der regula fidei unter einander, zu denen wir außer den bereits bemerklich gemachten noch das unter dem Namen des Novatian in der Schrift de trinitate sen de regula fidei aufbehaltene, indeß nur die gewöhnlichſten Erweiterungen der Taufformel bietende, dann die ebenfalls ſehr kurze mensura fidei bei Victorin von Petavium, Schol. in Apoc. zu XI. 1., weniger entſchieden die in den apoſtoliſchen Conſtitutionen mitgetheilte, mit ethiſchen Sätzen untermiſchte *ἐξήγησις ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, II. c. 11. und *καθολικὴ διδασκαλία*, VI. c. 14. zählen? Bei aller Verſchiedenheit in ihrem äußern Umfange, je nachdem ihren wenigen Fundamentalſätzen noch beſondere Beſtimmungen beigegeben ſind oder nicht, und bei allem Wechſel in der Abfolge und Verknüpfung der einzelnen Feſtſtellungen, gibt ſich unter ihnen in Betreff ihres ſubſtanziellen Inhalts eine weſentliche Einſtimmigkeit und zugleich auch eine unverkennbare Verwandtſchaft mit dem ſogenannten Symbolum apostolicum kund. Sie bewegen ſich ſämmtlich innerhalb des von den zwei erſten Hauptartikeln des Apoſtolicums umſchriebenen Glaubensſtoffs, während dagegen der Objekte des dritten Artikels weder mit der nämlichen Beſtimmtheit noch mit der gleichen Conſtanz Erwähnung geſchieht. Deſſen ungeachtet will die regula fidei vom Begriffe des kirchlichen Symbols beſtimmt unterſchieden ſeyn. Sie iſt als ſolche nicht ein formulirter Zuſammenſchluß des göttlichen Offenbarungsgehalts mit conſeſſoriſcher Abzweckung. Sie darf nicht mit dem Bekenntniß verwechſelt werden, deſſen ſucceſſive Entwickelung aus dem Taufmandat Matth. 28, 19. zu ſeiner nachherigen Ausgeſtaltung vorzugsweiſe als das Werk des dritten Jahrhunderts zu betrachten iſt. Sie exiſtirt überhaupt nicht in irgend welcher, von kirchlicher Seite adoptirten ſchriftlichen Verfaſſung, noch liegt ſie in der Tradition, darin ſie ihre Wurzel und ihren Beſtand hat, irgendwie fertig und feſt ausgebildet, etwa als Formel, vor. Auch ſind offenbar jene hiſtoriſchen, prägnanten, und allerdings formelartigen Darlegungen der Chriſtenlehre bei den oben genannten Vätern ſtreng genommen nicht die regula fidei ſelbſt; ſondern ſie ſind nur mehr oder weniger gelungene, im gegebenen Augenblicke entſtandene, je nach dem vorliegenden Bedürfniß, nach Zeit und Umſtänden ſo oder anders gewendete Verſuche, ihr einen entſprechenden Ausdruck zu leihen. Die regula fidei, — auch regula veritatis, ordo traditionis, praedicatio ecclesiae, sincera traditio et catholica fides, fides legitima, kurzweg *ἡ πίστις, κήρυγμα, κήρυγμα ἀποστολικόν, κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν εὐαγγελικός, τὸ ἀφχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα* u. ſ. w. geheißen, — iſt nämlich ihrem Begriffe nach nichts mehr und nichts weniger als das in der apoſtoliſch-kirchlichen Tradition begründete, kirchliche Gemeinbewußtſeyn um die Objekte des chriſtlichen Glaubensinhalts,

ein Bewußtſeyn, dem nicht allein das Bedürfniß eignet, ſeinen Inhalt in die Formgeſtalt einer in ſich zuſammenhängenden Lehrfaſſung zu bringen, ſondern das zugleich auch die letztinſtanzliche Norm für dieſe letztere in ſich trägt. Oder, wie man ſich zutreffender wird ausdrücken können: ſie iſt die dem ſich ſelbſt klaren, kirchlich-gläubigen Bewußtſeyn vorſchwebende, im Laufe der Zeit bereits zu einer gewiſſen Feſtigkeit gelangte, mehr oder weniger fixirte Grundanſchauung davon, was den unveräußerlichen Kern, den unantaſtbaren Grundſtock der thatſächlichen Heilsoffenbarung, den Inbegriff des allen Katholikern gemeinſamen κήρυγμα ausmacht. Daher die bald kürzern, bald längern Recenſionen, oder beſſer die abweichenden Relationen der Glaubensregel, und zwar nicht bloß von dem einen zum andern, ſondern gleicherweiſe auch bei dem nämlichen Schriftſteller. Daher neben ihrer realen Gebundenheit durch die in der Kirche lebende Glaubensauffaſſung der augenſcheinliche Einklang, in welchem dieſe Referate nach Styl und Betrachtungsweiſe mit den betreffenden Autoren ſtehen, ihr individuelles Gepräge, was bei den von Tertullian und Origenes enthaltenen Faſſungen ſo ſehr der Fall iſt, daß Niemand bezweifeln kann, es ſeyen dieſelben ihre eignen Produktionen. Z. B. Origenes: Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. *In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus.*

3) Die erſten Anſätze zur Bildung der regula fidei mögen ziemlich bis in das apoſtoliſche Zeitalter hinaufreichen (vgl. *Ignatius*, ad Smyrn. c. 1.), wiewohl wir keine nachweisliche Spur davon aufzeigen können, und förmliche Skizzen oder Entwürfe derſelben, die mit Origenes allmählig wieder zurückbleiben, uns erſt bei Irenäus begegnen. Es liegt dies in der Natur der Sache. So wie auf der einen Seite ſich im engſten Anſchluß an Matth. 28, 19. ein Taufbekenntniß bildete: ſo muß auch nahezu von Anfang an das unabweisliche Bedürfniß einer chriſtlichen Lehrerkenntniß, zum Behufe der Lehrmittheilung, — am einfachſten und fachgemäßeſten gleichfalls im Anſchluß an die Lineamente der Taufformel (vgl. Justin. Apol. I. 79.), eine Zuſammenordnung des vorhandenen Geſammtglaubens in Form einer andeutenden Ueberſicht veranlaßt haben. Denn im Trinitätsglauben ſpricht ſich eben die Fundamentaleigenthümlichkeit der chriſtlichen Glaubensweiſe, die substantia novi testamenti (Tertull. c. Prax. c. 31.) aus*). Bald nöthigten die Gegenſätze nach Außen, noch mehr aber diejenigen, welche ſich innerhalb des Kirchenkörpers ſelber entwickelten und häretiſche Bildungen zur Folge hatten, zu ſchärfern Fixirungen im Einzelnen durch Einführung erweiternder Zuſätze in das anfängliche Schema, bis dann der immer tiefer eingreifende Kampf mit den Irrlehrern die Geltendmachung und Anführung der regula auch in Schriftnormen theils räthlich, theils unumgänglich erſcheinen ließ. Von jetzt an erhielt ſie, wie es alle Referate beweiſen, vorzugsweiſe die polemiſche Bedeutung, als Standarte und kirchliche Schutzwehr wider die Häretiſchen zu dienen, indem man gegen ſie weder mit dem einfachen Rückgang auf die Schrift, noch mit den Berufungen auf die Tradition im Allgemeinen ausreichte. Ihrem ganzen Inhalte nach auf der Offenbarung Gottes in Chriſto und dem Zeugniß ſeiner Apoſtel beruhend, konnte man ſie in den damaligen Streitverhandlungen keck als a Christo instituta, ab Apostolis tradita hinſtellen, wiewohl ſie in ihrer empiriſchen Geſtalt nicht direkt auf den Herrn und ſeine Jünger zurückgeht. Und darauf angelegt, die στοιχεῖα der chriſtlichen Glaubenswahrheit einheitlich zuſammenzuſchließen, ließen ſich ihr mit Grund die Prädikate: una, sola immobilis et irreformabilis beilegen, obſchon ihre verbale Formulation mannigfache Wandlung erfährt, ſich auch wirklich nicht durchgängig auf eine in ſich ſchlechthin einige Glaubensanſchauung zurückbringen

*) Noch Auguſtin heißt die Taufformel geradewegs regula fidei, und Athanaſius ſchreibt: Summa et corpus totius nostrae fidei continetur in verbis baptismi. Auch die bekannte Stelle bei Irenäus I. 9, 4: *ὁ κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινής, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε*, wird man bei gehöriger Beachtung des Zuſammenhangs richtiger auf die Taufformel als der herrſchenden Anſicht gemäß auf die Glaubensregel zu beziehen haben.

läßt. Daß übrigens die regula auch beim Katechumenenunterricht in Betracht kam (Iren. praefat. zum 5. Buche), und daß ſie für die weitere, poſitive Lehrentwickelung von maßgebender Wichtigkeit wurde, bedarf kaum noch beſonders hervorgehoben zu werden.

4) Aus dem Bisherigen ergibt ſich nun auch annähernd das Urſprungsverhältniß, in welchem regula fidei und Taufbekenntniß, reſp. Symbolum apostolicum zu einander ſtehen. Vor Tertullian findet ſich nämlich kein irgend ſicheres Datum für das Vorhandenſeyn des Apoſtolicums. Das dem Täufling abverlangte Bekenntniß beſchränkte ſich höchſt wahrſcheinlich auf die Zuſtimmung zum Glaubensinhalte der Taufformel. Berichtet doch noch Tertullian de cor. mil. c. 3: Ter mergitamur, *amplius aliquid* (nach de baptismo c. 6. der Artikel de ecclesia) respondentes, quam Dominus determinavit. Erſt um das Ende des dritten Jahrhunderts kommt das Apoſtolicum in ziemlicher Vollſtändigkeit, doch noch mit einer gewiſſen Ueberfülle behaftet, zum Vorſchein. Inſofern können die vorhandenen Entwürfe der regula fidei, deren ja ſchon Irenäus bietet, weder, mit Walch, Relationen oder freie Umſchreibungen des Apoſtolicums ſeyn, noch mit Hahn freie Relationen der traditionellen Auslegung oder mit Höfling mehr oder weniger freie Referate über den Inhalt des apoſtoliſchen Symbolums ſeyn, wie dies von Stockmeier dargethan worden iſt. Hiemit bleibt nur noch eine doppelte Möglichkeit offen. Entweder, es muß im geraden Widerſpiel zu der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe mit dem letzten Gelehrten angenommen werden, das Apoſtolicum ſey durch Amplification des urſprünglichen Taufbekenntniſſes aus dem Vorrathe der Glaubensregel erwachſen, dieſe alſo »die Mutter« von jenem. Oder aber, man wird ſagen müſſen: das Taufbekenntniß, immer ſchon da, grundſätzlich nicht in Schrift gefaßt, hat ſich als feſte Formel zwar langſamer als die Glaubensregel, nichtsdeſtoweniger jedoch neben dieſer letztern, unter den gleichen Impulſen von Außen und Innen, zu ſeiner nachmaligen Geſtalt entwickelt, ohne daß deßhalb eine direkte Abhängigkeit des einen von dem andern dieſer beiden Produkte zu behaupten nöthig wäre. Wiewohl in ihrer Geneſis und in ihrer organiſchen Entfaltung auf's Innigſte mit einander verwoben, ſind ſie im Verhältniß zu einander, in Angemeſſenheit zu der Verſchiedenheit ihrer Beſtimmung, zwei relativ ſelbſtſtändige Erzeugniſſe des dogmenbildenden und ſich ſymboliſirenden Gemeinbewußtſeyns, wobei ſich wohl von ſelber verſteht, daß, was zuerſt in der Glaubensregel Conſiſtenz gewonnen, dann allgemach auch im Bekenntniß Eingang fand. Danach wäre das Symbolum apostolicum nicht ſowohl die Tochter der regula fidei, als vielmehr dieſe das voraneilende »exoteriſche« Gegenbild, des gleichzeitig entſtehenden Symbolums.«

5) Wie dem auch ſey, — denn bei dem Mangel an Quellen ſind wir darauf angewieſen, uns den Sachverhalt nach den vorliegenden Anhaltspunkten möglichſt naturgemäß vorzuſtellen —, zuletzt wurde das Symbol der Erbe der *regula fidei*, und trat vollſtändig in ſeine Stelle ein. Dies deutet ſchon der allmählige Wechſel im Sprachgebrauche an. Von der regula fidei iſt zwar auch ſpäter noch die Rede. Auguſtin nennt ſie brevis numero verborum, grandis pondere sententiarum. Aber bereits Rufin, expos. Symb. §. 1., braucht den Ausdruck vom apoſtoliſchen Symbolum, und der Verfaſſer der Serm. de tempore, 181, in Auguſtins Werken ſagt: *Hanc regulam fidei*, secundum numerum app. duodecim sententiis comprehensam, *symbolum* vocaverunt. Als nämlich auf der Synode zu Nicäa, auf Grund des üblichen Taufbekenntniſſes, das erſte ökumeniſche Symbol zu Stande kam, und von dort an ein ſcharf formulirtes, dogmatiſch beſtimmtes Bekenntniß dem andern folgte; als zugleich neben dieſen das immer noch nicht fertig abgeſchloſſene Apoſtolicum zu ſtets allgemeinerer Geltung gelangte: genügte nun das σύμβολον hinreichend demjenigen Bedürfniſſe, welches zuvor in der freiern Form der Glaubensregel Befriedigung geſucht hatte. Das Symbolum ward zur faktiſchen *regula fidei*, und dieſe ging nach ihrer empiriſchen Ausgeſtaltung in ihm unter. Zu gleicher Zeit erhielt wenigſtens die griechiſche Benennung derſelben eine andere Verwerthung. Denn vom vierten Jahrhundert hinweg

iſt der Ausdruck κανών der terminus technicus für die Sammlung der heiligen Urkunden beider Teſtamente, während Origenes mit dem Worte noch ſowohl dieſe, als jene unſere traditionelle, ſummariſche Zuſammenfaſſung der Glaubensobjekte bezeichnet. — Wenn bei ältern proteſtantiſchen Theologen noch zuweilen von der Regula fidei die Rede iſt: ſo bezeichnet dieſer Terminus ſoviel als ſonſt analogia fidei. Oefter bedienen ſich deſſelben die katholiſchen Controverſiſten, verſtehen aber dann darunter »den oberſten Erkenntnißgrund der geoffenbarten Wahrheit, das höchſte maßgebende Unterſcheidungsmittel oder Kriterium des Glaubens«, d. h. in concreto: die lehrende und richtende Kirche in ihrer Unfehlbarkeit und Unvergänglichkeit. So noch zuletzt Perrone, Der Proteſtantismus u. die Glaubensregel. Regensb. 1855. Vgl. Walch, Bibliotheca Symbolica vetus, 1770; Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apoſt.-kathol. Kirche, 1842; Stockmeier, Wann und auf welche Veranlaſſungen iſt das apoſt. Symb. entſtanden u. ſ. w. 1846; Höfling, Das Sakrament der Taufe, 1846, I. S. 217 ff. **Güder.**

Gleichniß. Das evangeliſche Gleichniß (ἡ παραβολή, similitudo) muß wohl als eine eigenthümliche Bildung des Geiſtes Chriſti bezeichnet werden, in welcher die gewöhnliche Parabel der menſchlichen Poeſie oder rhetoriſchen Didaktik ihre eigentliche Verklärung gefunden hat. Wir haben es in ihm nicht mit einer willkürlichen, poetiſchen Formel zu thun, ſondern mit einer dem Geiſtesleben weſentlichen Grundform der Anſchauung und des Unterrichts, welche nicht nur durch ihren mannigfaltigen Inhalt, ſondern auch an ſich durch ihre eigene Natur, durch ihre Zuſammenfaſſung des Göttlichen und des Menſchlichen, des geiſtigen Lebens und des Naturlebens Licht verbreitet über die Geheimniſſe des Himmelreichs. Um dieſe Bedeutung des Gleichniſſes zu würdigen, werden wir zuerſt ſeinen Begriff nach ſeiner Stellung unter den Figuren der bibliſchen Rhetorik anzugeben haben, ſodann ſeinen Zweck und endlich ſeine reiche Entfaltung in der Fülle der neuteſtamentlichen Gleichniſſe.

Das Weſen der Parabel beruht auf den tiefen Grundverhältniſſen des Lebens ſelbſt: auf der allgemeinen Thatſache, daß alles Leben hervorgeht aus Einem Geiſte, und darum Alles in Allem ſich abſpiegelt, auf der beſtimmteren Thatſache, daß die Entwicklung vorgebildet iſt durch ihren Lebenskeim, daß das Geiſtige vorgebildet iſt durch das Sinnliche, und daß überhaupt die niederen Lebensſtufen ſich vorbildlich verhalten zu den höheren. Man kann daher im Allgemeinen drei Grundformen des Sinnbildes unterſcheiden. Zuerſt tritt der Typus auf (τύπος, der Schlag, der Eindruck, das Gepräge, die Grundform, das Modell, das Muſter); er bezeichnet den Lebenskeim, aus welchem die Entwickelungen der mit ihm geſetzten gleichen Lebensſtufe hervorgehen. Sodann das Symbol (σύμβολον, oder συμβόλαιον von συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι zuſammenfaſſen, zuſammenhalten, vergleichen); das Merkzeichen, Wahrzeichen, das ſinnliche Zeichen, welches aus einem niederen Lebensgebiet entnommen ein höheres Leben vorbildet und abſpiegelt. Drittens die Allegorie (ἀλληγορία von ἄλλο ἀγορεύειν, Andres [von Anderem] ausſagen, d. h. Eins mit dem Andern vergleichend bezeichnen); wie ſie überhaupt die Aehnlichkeiten der Erſcheinung auf den verſchiedenen Lebensſtufen benutzt, um Eins durch das Andere zu verſinnlichen. Der Typus beruht alſo auf dem Geſetz der Entwicklung einer beſtimmten Lebensſtufe mit ihren Bildungen aus einem beſtimmten Lebenskeime. Das Symbol beruht auf dem Geſetz, daß die höhere Lebensſtufe vorgebildet, geweiſſagt wird durch die niedere, daß ſich namentlich das Geiſtige im Sinnlichen abſchattet. Die Allegorie endlich beruht auf dem Geſetz, daß Alles in Allem ſich abſpiegelt nach der äußeren Erſcheinung, daß der Schein des Einen zum Bilde des Anderen dienen kann. Demzufolge iſt alſo das Kind der Typus des Mannes, Adam der Typus der natürlichen Menſchheit, und der moſaiſche Cultus iſt typiſch, inſofern er die volle, gereifte, chriſtliche Heilsbedürftigkeit darſtellt. Er iſt aber ſymboliſch (oder antitypiſch) in ſeiner Hinweiſung auf Chriſtum ſelbſt; und in dieſer Beziehung nur inſofern typiſch als Chriſtus von den Vätern kommt nach dem Fleiſch. Ein volles Symbol aber iſt der Brautſtand als Vorbild des Verhältniſſes zwiſchen Chriſto und ſeiner Gemeine (ſ. Epheſ. 5, 22.); ſowie

die Blume vorher ſchon aufgetreten iſt als ein Symbol des menſchlichen Brautſtandes, der Geſchlechtsliebe. Die Allegorie dagegen iſt nicht gebunden an das Geſetz, entweder das homogene entwickelte Leben darzuſtellen wie der Typus, oder das verwandte höhere Leben darzuſtellen, wie das Symbol: ihr genügt der allgemeinſte Zuſammenhang des Lebens ſelbſt in ſeinen äußeren Aehnlichkeiten. Der Stern iſt die Allegorie der Blume und umgekehrt. (Vergl. m. Abhandlung über die Bezeichnungen, welche zwiſchen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten in der deutſchen Zeitſchrift von J. Müller ꝛc. 1854 Nr. 42 ff.).

Zur Ergänzung der Grundzüge der bibliſchen oder auch der realen, bildlichen Rhetorik muß bemerkt werden, daß mit den ausgeprägten und abgeſchloſſenen Bildformen bildliche Ausdrucksweiſen korreſpondiren, welche als Gleichnißreden in die eigentliche Rede aufgelöst ſind. Unter dieſem Geſichtspunkt entſpricht die rhetoriſche Vergleichung der Allegorie, die Metapher dem Symbol, die Synekdoche dem Typus.

Das tertium comparationis (das dritte der Vergleichung) als der Punkt, in welchem das Bild und das Gegenbild zuſammenfallen, iſt im Grunde der goldne Faden einer beſtimmten Lebensidee, welche bildend aus der Tiefe zur Höhe emporſteigt, und ſich auf jeder Lebensſtufe eigenthümlich bethätigt; z. B. im Gleichniß vom Senfkorn das wunderbare Wachſen; im Gleichniß von der koſtbaren Perle das Einſetzen des Gemeinen um das Edle u. ſ. w. Nach dem Geſagten iſt es leicht einzuſehen, daß das bibliſche Gleichniß, namentlich das evangeliſche, von weſentlich ſymboliſcher Natur iſt, d. h. Darſtellung einer Bezeichnung des Reiches Gottes im Bilde der Thatſache einer niedrigern, ſinnlichen Lebensſtufe, welche jene Bezeichnung zum Voraus darſtellt. Der Säemann in ſeinem Thun iſt nicht etwa eine Allegorie; er iſt eine weſentliche Vorausdarſtellung und Prophetie des himmliſchen Säemanns in der hohen Sphäre des abſoluten Lebens. So der Kaufmann, der ſeinen Sinn auf koſtbare Perlen geſtellt hat; ganz beſonders, der treue Hirt, welcher ſein Leben läßt für die Schafe. Nur inſofern, als das Böſe nicht ſymboliſch durch das weſentliche Naturleben vorausverkündigt ſeyn kann, ſondern nur allegoriſch ſich abſchatten kann in den niederen Lebensſphären, hat ſich der Herr veranlaßt geſehen, auch allegoriſche Züge in ſeine Parabeln aufzunehmen, z. B. wenn er vom Unkraut unter dem Weizen redet. Und aus demſelben Grunde ſind ſolche Grundzüge der apokalyptiſchen Bilderwelt, welche das Reich des Satans veranſchaulichen, ihrer Natur nach allegoriſch. Doch möchte man auch hier diejenigen Bilder, welche als Zwitterbildungen des Naturlebens die böſen Zwittergeſtalten des geiſtigen Reichs abbilden, allegoriſch-ſymboliſch nennen, weil ſie im phyſiſchen Gebiet denſelben allgemeinen Karakter offenbaren, den das Böſe im ethiſchen Lebensgebiet offenbart, z. B. die Schlange, der Drache. In der Regel wird die ſymboliſche Natur der Parabel nicht von allegoriſchen Gleichniſſen unterſchieden, z. B. wenn es in Wilke's Neuteſtamentlicher Rhetorik (S. 324) heißt: „weſentlich iſt der Parabel (hebr. Maſchal) der Zweck und die Methode, einen nicht ſinnlichen Gegenſtand, ein nicht in die Sinne fallendes Verhältniß, eine Lehrbehauptung, ein zu Erwartendes u. dgl. aus ſinnlichen Verhältniſſen (wirklichen nämlich, nicht fabelhaft erdichteten) zu erläutern und begreiflich zu machen.“ Hier fließt nicht nur das ſymboliſche Gleichniß mit dem allegoriſchen zuſammen, ſondern auch mit der Gleichnißrede, welche das Bild mehr oder minder aufgelöst mit der didaktiſchen Erklärung zugleich gibt. Beſſer erklärt ſich der von Heubner revidirte Buchner: „Gleichniß, ein Lehrſtück oder eine Erzählung, wo unter einem aus der Natur oder aus dem menſchlichen Leben hergenommenen Bilde eine Seite des Reiches Gottes dargeſtellt wird. Der Grund dieſer Lehrweiſe liegt in der ſymboliſchen Kraft der Natur, indem dieſelbe als Typus (?) der unſichtbaren Welt angeſehen werden kann.“ Es muß freilich anerkannt werden, daß die Parabel im allgemeineren Sinne (παραβολή) als ein Nebeneinanderſtellen oder Zuſammenſtellen, eine Vergleichung, auch von allegoriſchen Figuren verſtanden werden könne. Wir reden hier jedoch von der Verklärung der Parabel in dem bibliſchen Gleichniß, und dieſes belehrt uns nach ſeiner allgemeinen Natur darüber, daß der Herr mit wunderba-

rer Sicherheit und Klarheit in der Natur und in dem natürlichen Menſchenleben die ſpiegelklare Vorausdarſtellung der Thatſachen und Verhältniſſe des Reiches Gottes erkannt hat. Die neuteſtamentliche Parabel iſt alſo eine ſymboliſche oder ſymboliſch-allegoriſche, dem Lehrzweck gewidmete, bildliche Darſtellung.

Was den Zweck der paraboliſchen Lehrform betrifft, ſo ergibt er ſich ſchon aus der Natur der Parabel, weßhalb der Herr dieſe Form, welche ſchon im hebräiſchen Geiſtesleben ausgeprägt war (vgl. Jeſ. 5, 1.), aber in ſeinem Geiſte ihre Vollendung erhielt, für ſeine Vorträge auswählen konnte. Die Parabel ſtellt ihrer Natur nach die Wahrheit in einem farbigen Lichte dar, das zur Schonung wird für kränkere, zur Ermunterung für ſinnlichere, zur Belebung für reinere Augen — das alſo in jedem Falle das Licht mit den Verſchiedenheiten des Auges vermittelt. Nach der in der neueren Zeit vorwaltenden Vorausſetzung dient die Parabel ausſchließlich dazu, die göttliche Wahrheit für das ſinnliche Gedankenleben des Volks zu vermitteln. Allein die eigenen Erklärungen des Herrn über die Beſtimmung der Parabeln (Matth. 13, 13 ff. Mark. 4, 11 ff. Luk. 8, 10 ff.) gehen über die pädagogiſchen Schulanſichten hinaus (ſ. Haſe, Leben Jeſu, S. 144). Jeſus bezieht ſich auf das Gericht der Verſtockung, worauf Jeſaias hingewieſen hat (Kap. 6.) und erklärt (nach Matth.) „deßwegen rede ich zu ihnen in Gleichniſſen, weil (ὅτι) ſie ſehend nicht ſehen, und hörend nicht hören und nichts vernehmen. Und erfüllt wird an ihnen die Prophetie des Jeſajas u. ſ. w.“ Nach Lukas drückt er ſich ſtärker aus: den Uebrigen in Parabeln, damit (ἵνα) ſie ſehend nicht ſehen und hörend nicht verſtehen. Aehnlich Markus. Die Einen alſo deuten hin auf das richterliche Element in dem Vortrag der Parabeln, die Anderen auf das pädagogiſche. Beide ſtehen im beſten Einklang; weil das Volk ſo ſehr in Sinnlichkeit verſunken, für das Leben des Geiſtes verſtockt war, ſo konnte ihm Jeſu die Lehre vom Reiche Gottes nur in Parabelform anſchaulich machen. Der einheitliche Zweck war die Vermittlung der Wahrheit mit dieſem Geiſteszuſtande des Volks; der evangeliſche Zweck: die Erweckung des Nachdenkens, die Erhebung der Empfänglichen im Volk auf den höheren Standpunkt; der damit verbundene richterliche Zweck aber, die Verhüllung der Wahrheit vor der Profanation der Alles in's Arge verkehrenden Verſtockung, die aber als prophylaktiſches Verfahren (Verhütung größerer Verſtockung) auch wieder das evangeliſche Erbarmen ausſpricht. Dieſes Verhütende hat Markus am beſtimmteſten ausgedrückt. Die Lehre vom Reiche Gottes verlangte dieſe Form am allermeiſten, weil die Anſichten des Volks vom Reiche Gottes der Lehre Chriſti von demſelben durchaus abſtoßend gegenüberſtanden.

Im Kreiſe der Empfänglichen redete Jeſus vorwaltend in Gnomen, oder religiöſen Sinnſprüchen, mit den Eingeweihten redete er in der lebendigen, dialektiſchen Bewegung der Lehrrede, mit den Ungeweihten aus dem Volk in Gleichniſſen, mit den Ungeweihten, die im formalen Gedankenleben geübt waren, in Gleichnißworten, welche die Erklärung begleitete. Mit den Jüngern ging er ſtufenweiſe durch alle dieſe Formen hinauf.

Es wurde ſchon bemerkt, daß die Parabel der Darſtellung des Reiches Gottes nach ſeinen verſchiedenen Beziehungen gewidmet iſt.

Zuerſt gibt uns der Herr die ganze Entwicklungsgeſchichte des Reiches Gottes von Anfang bis zu Ende in ſieben Gleichniſſen. 1) Das Reich Gottes eine göttliche Saat, welche mit den negativen Hinderniſſen (mancherlei Aecker: Unempfänglichkeiten verſchiedener Art) zu kämpfen hat, aber auf dem guten Acker gedeiht (vorchriſtliche Zeit. Apoſtol. Zeitalter). 2) Die göttliche Saat des Reichs verunreinigt durch das poſitive Hemmniß, das Unkraut, die böſe Saat des Feindes (Zeit der Häreſieen). 3) Das Himmelreich in ſeinem wunderbaren Wachsthum vom Senfkorn zur baumartigen Erſcheinung, zu einer großen Gottesgemeine, die einer Weltgemeine (einem Baume) ähnlich ſieht, weßhalb die Vögel des Himmels, die Weltgeiſter ſich in ihr niederlaſſen (das Chriſtenthum Weltkirche). 4) Das Himmelreich gleicht dem Sauerteige, d. h. in ſeiner verborgenen, die Menſchheit umbildenden Wirkung (die mittelalterliche Umbildung der Nationen aus dem Heidenthum in's Chriſtenthum, gegen die Auffaſſung des Sauerteigs als eines böſen Stoffs, der die

Kirche verdirbt, nach Analogie von Matth. 16, 6. 12. ſcheint doch der Ausdruck zu entſcheiden: das Himmelreich iſt gleich dem Sauerteig). 5) Das Himmelreich in der ſichtbaren Kirche verborgen, wie der Schatz im Acker (Reformationszeit). 6) Das Himmelreich die koſtbare Perle (ſtille Verklärung des Himmelreichs in der letzten Zeit). 7) Das Himmelreich als das Netz in's Meer geworfen, voll guter Fiſche und Seeunrath (Weltende und Weltgericht). Wir ſind allerdings der Meinung, daß ſich die Perioden des Reiches Gottes in der angedeuteten Weiſe in den ſieben Gleichniſſen ſpiegeln, unbeſchadet der allgemeinen Geltung eines jeden Gleichniſſes für alle Zeiten. Die ganze Entwickelung des Reiches Gottes in ſeinem naturgemäßen Wachsthum von Anfang bis zu Ende ſchildert das liebliche Gleichniß Mark. 4, 26—29.

In dem zweiten Cyklus der evangeliſchen Gleichniſſe tritt nun das Wort Gottes, die Saat des Himmelreichs als das Walten der Gnade, des göttlichen Erbarmens hervor. Der Sammler dieſer Gleichniſſe iſt vorzugsweiſe Lukas. 1) Der barmherzige Samariter, Luk. 10, 30—37. Chriſtus ſelbſt vergleicht ſich dem barmherzigen Samariter, welcher die von dem Prieſter und Leviten, der fanatiſchen Hierarchie, in ihrem Blute verlaſſenen Menſchheit mit Erbarmen rettet. 2) Das große Gaſtmahl (Luk. 14, 16—24.); dem Gegenſatz des barmherzigen Samariters und der Prieſterſchaft entſpricht hier das entgegengeſetzte Verhalten der orthodoxen Juden und der Zöllner und Heiden zu dem Mahle Jeſu. Dies hat ein entgegengeſetztes Walten von Gericht und Gnade zur Folge. Auf dieſe Weiſe ſind die drei Gleichniſſe angekündigt, nach denen der Herr das Verlorne ſucht (Luk. 15.). 3) Das verlorne Schaf. 4) Der verlorne Groſchen. 5) Der verlorne Sohn. Hierauf zeigt (Luk. 16.) das 6) Gleichniß vom ungerechten Haushalter, daß ſich nur in der rechten Ausübung des Erbarmens die rechte Heilsempfänglichkeit bethätige. Zugleich eröffnet dieſes Gleichniß die beſtimmte Ausſicht in die jenſeitige Seligkeit. Noch entſchiedener das 7) Gleichniß vom reichen Mann und vom armen Lazarus. Die Barmherzigkeit wendet ſich von dem Erbarmungsloſen ab, dem Erbarmungswürdigen zu. — Indeſſen iſt das Erlangen der Barmherzigkeit bedingt durch anhaltendes Gebet. Daher 8) Gleichniß: der ungerechte Richter und die arme Wittwe. Damit verwandt iſt das 9) Gleichniß: die paraboliſche Rede von dem nächtlich bei ſeinem Freunde um Brod anklopfenden Freunde (Luk. 11, 5—8.). Wiederum iſt das wahre Gebet bedingt durch die rechte Demuth 10) Gleichniß: vom Phariſäer und Zöllner (Luk. 18.). Hiermit correſpondirt 11) das kleine Gleichniß von den beiden Schuldnern, denen die Schuld erlaſſen worden, von denen der größte Schuldner nachher am meiſten liebt und dankt (Luk. 7, 41. 42.). Zur Ergänzung dient das 12) Gleichniß von dem verſchuldeten Knecht, der den großen Schuldenlaß durch die Unbarmherzigkeit wieder verliert (Matth. 18, 23.).

So iſt der dritte Cyklus angekündigt, die Gleichniſſe von der richtenden Gerechtigkeit. Gleichwie aber die Barmherzigkeit nicht waltet ohne Gericht, ſo die Gerechtigkeit nicht ohne Erbarmen. Eingeleitet wird dieſer Cyklus durch das 1) Gleichniß von dem Taglöhner (Matth. 20, 1—6.) die lohnende Gerechtigkeit iſt mit dem freien Erbarmen Eins, ſie richtet ſich nicht nach quantitativen, ſondern nach qualitativen Verhältniſſen und ſetzt die Lohnſucht hinter die Dienſtwilligkeit zurück. Dieſe dynamiſche Vergeltung ſpricht ſich ſtärker aus in dem 2) Gleichniß von den 10 Knechten, die 10 Pfunde empfangen haben, Jeder Eins, und nach ungleichem Erwerb eine ungleiche Vergeltung erfahren (Luk. 19, 11—28.). Dieſes Gleichniß läßt aber zugleich den Herrn als einen König erſcheinen, der ſeinem aufrühreriſchen Staat gegenüber vom Standpunkte des Fürſten zu dem des Privatmanns und Kaufherrn freiwillig herabſteigt, um am Ende nach glücklichem Erwerb ſeiner Knechte die Aufrührer zu beſtrafen. Verwandt und doch verſchieden iſt das 3) Gleichniß von den anvertrauten Talenten (Matth. 25, 14—30.). Dort ſcheinen die allen Knechten des Herrn gemeinſamen, gleichen Amtsgaben für die verſchiedenen Gnadengaben gezeichnet zu ſeyn. Dort ſind der Knechte zehn (die Zahl der Weltleute), hier drei (die Zahl des Geiſtes). Dort iſt die Entfernung des Herrn eine Raumform; hier vorwaltend Zeitform. Der Herr erſcheint hier den Knechten am Ende zur plötzli-

Digitized by Google

chen Ueberraſchung. Auf dieſe ſtete Nähe des göttlichen Gerichtes weist das 4) Gleichniß von dem thörichten Landbauer hin (Luk. 12, 16.). Durch eitles Trachten wird der Menſch zu einem unfruchtbaren Baum für das Reich Gottes, deſſen Schickſal geſchildert wird im 5) Gleichniß von dem unfruchtbaren Feigenbaum (Luk. 13, 6—9.). In dem 6) Gleichniß von der Hochzeit des Königsſohns (Matth. 22, 1—14.) erſcheint das Walten des Herrn im Gegenſatz gegen das Gleichniß vom großen Gaſtmahle (Luk. 14, 16.) vorzugsweiſe unter dem Geſichtspunkte des Gerichts über die undankbaren Gäſte. Der Hauptgegenſatz in dieſer Parabel, die undankbaren Frühgeladenen und die dankbaren Spätgeladenen ſpiegelt ſich ſchärfer ab in dem 7) Gleichniß von den beiden Söhnen, die der Vater in den Weinberg ſchicken wollte (Matth. 21, 28.). Hierauf treten in dem 8) Gleichniß die ungetreuen Arbeiter in dem Weinberge des Herrn auf (Matth. 21. Mark. 12. Luk. 20.). Aber auch unter den äußerlich treu ſcheinenden Arbeitern in dem neuteſtamentlichen Weinberge wird unterſchieden zwiſchen den innerlich Getreuen, Lebendigen und den bloßen Scheinfrommen. Dies zeigt das 9) Gleichniß von den klugen und den thörichten Jungfrauen. Den Schluß der Gerichtsbilder macht das Gleichniß von den böſen Knechten (Matth. 24, 45. Luk. 12, 42.). Hiermit iſt der Abſchluß der Gerichtsgleichniſſe angekündigt: die Gleichnißrede von dem jüngſten Gericht (Matth. 25, 31.), welche aber als Gleichnißrede die ſtrenge Form des Gleichniſſes durchbrochen hat.

Daſſelbe gilt von den herrlichen Gleichnißreden, welche der Evangeliſt Johannes uns aufgehoben hat, und in denen er nicht nur die ganze Natur (den Wind, die Quelle, das Brod, den Weinſtock, das Licht), das ganze Menſchenleben (den Hirten, die Gebärerin, den Weingärtner), ſondern auch die ganze altteſtamentliche Geſchichte (die eherne Schlange, das Manna, das Paſcha, den Tempel, das Lichterfeſt ꝛc.) zur durchſichtigſten Symbolik des Lebens Chriſti und aller Grundverhältniſſe des Reiches Gottes erklärt hat. **Lange.**

Glocken ſind eine Erfindung der chriſtlichen Kirche, und waren weder vor ihr, bei Juden oder Heiden, noch neben ihr, bei den Muhamedanern, gebräuchlich. Schellen, tintinnabula, kommen allerdings ſchon unter den alten Hebräern, Griechen und Römern vor; ſo an Kleidern (Ex. 28, 33—35.), in den Bädern u. dgl. Bei den Opfern waren Klingeln (κώδωνες) und metallene Becken, lebetes, herkömmlich. Die erſten Kirchenglocken werden dem Biſchof Paulinus von Nola in Campanien, der am Ende des vierten Jahrhunderts lebte, zugeſchrieben. Eben daher leitet man denn auch die Benennung mit nola, campana (campanum). Allein in den Schriften des Paulinus von Nola, obwohl darin deſſen Kirchen ausführlich beſchrieben werden, iſt keine Spur von dem zu leſen, was wir unſre Glocken nennen. Auch hießen früher die Schellen auch nolae (mit kurzem o, während das o der Stadt Nola ein langes iſt), und campana kommt am wahrſcheinlichſten von dem, ſchon bei Plinius gerühmten Aes campanum her, aus welchem man die Glocken ehedem am liebſten, oder doch am früheſten goß. Die Ableitung von campus, weil ſie durch das Gefilde hin gehört oder auf freiem Felde gegoſſen wurden, iſt nicht zu beachten. Es läßt ſich wohl annehmen, daß die erſten Glocken vergrößerte Schellen waren, die man an den Klöſtern anbrachte, anſtatt der hölzernen Hämmer und Klappern, und das noch umfangreichere Maß wurde dann den Kirchen zu Theil, um die Berufung der Gläubigen durch einen Cursor oder durch die tuba zu erſetzen. Den erſten gottesdienſtlichen Gebrauch ſoll von den Glocken der Nachfolger Gregors I., Pabſt Sabinianus im Jahr 604 gemacht haben. So erzählt Polydorus Vergilius, der jene älteſten Kirchenglocken noch als tintinnabula bezeichnet, weil ſie ohne Zweifel noch eine mäßige Größe hatten. Auch in Frankreich waren es im Jahr 610 die Glocken der St. Stephanskirche zu Orleans, durch deren vollen Klang der Biſchof das Heer des Königs Chlotar in Staunen verſetzte und zur Flucht bewog.

Das deutſche Wort Glocke, das auch in den Gebrauch der lateiniſchen Sprache des Mittelalters überging, Cloqua, Clocca, Cloccum, findet ſich ſchon in den Briefen des h. Bonifacius, und wird bald vom Klingen, bald vom Locken hergeleitet. Verwandt iſt damit das engliſche Clock und das franzöſiſche Clôche. Das in der italieniſchen Sprache

fortlebende campana tritt zuerſt in dem um 660 von dem Engländer Cummuneus Albus verfaßten Leben des heil. Columbanus bei Mabillon hervor (media nocte pulsante campana); doch handelt es ſich hier und anderwärts zunächſt von Kloſterglocken.

Die Verbreitung der Glocken erfolgte vornehmlich unter Karl dem Großen, auch in den eroberten Provinzen ſeines Reiches. Die vorzügliche Glocke (campanum optimum) für den Aachener Dom fertigte damals der St. Galliſche Mönch Tancho. In das Morgenland gelangte dieſe abendländiſche Sitte aber erſt mehrere Jahrhunderte nach ihrem Aufkommen. Gegen Ende des neunten Jahrhunderts machte Herzog Urſus von Venedig dem griechiſchen Kaiſer (Michael oder Baſilius) zwölf große Erzglocken zum Geſchenk, der für ſie einen Glockenthurm an der Sophienkirche zu Conſtantinopel erbauen ließ. Ihren allgemeinen Gebrauch hinderten jedoch im Orient die Muhamedaner, unter deren Herrſchaft man ſich wieder anderer Mittel, die Chriſten zuſammenzurufen, des alten ἀγιοσίδηρον und σημαντρόν, bedienen mußte. Nur bei den Ruſſen ſind die Glocken beliebt, aber mit dem Unterſchiede, daß ſie nicht, wie bei uns, in Schwung gebracht werden, damit der Hammer anſchlägt, ſondern daß der Hammer in Bewegung geſetzt und an die ruhende Glocke geſchlagen wird. In der lateiniſchen Kirche dagegen wurden ſie allenthalben einheimiſch; mit der Zahl und Größe vermehrte ſich ihre Beſtimmung, nach den alten Verſen:

Laudo verum Deum, plebem voco, congrego Clerum,
Defunctos ploro, nimbum (al. pestem) fugo, festaque honoro.

Zur Aufbewahrung der Glocken, und um ihnen die volle Wirkung zu geben, wurden Thürme neben den Kirchen aufgerichtet, ſpäter mit den Kirchen ſelbſt verbunden. Das occidentaliſche Campanile heißt bei den Ruſſen Kolokolnik. Es iſt auch anzunehmen, daß die Glocken frühe für den gottesdienſtlichen Dienſt geweiht wurden, weil im Capitular Karls des Großen vom Jahr 787 ſchon das ausdrückliche Verbot ſteht: ut cloccae non baptizentur. Der römiſche Ordo und alte Pontificalbücher und Sacramentarien ſchreiben den Einſegnungsritus vor, der Baptismus heißen konnte, weil er darin beſteht, daß der Prieſter die Glocken mit Waſſer abwäſcht, mit Oel und Chriſam ſalbt und unter dem Zeichen des Kreuzes ſpricht: conse † cretur et sanctifi † cetur, Domine, signum istud in nomine Pa † tris et Fi † lii et Spiritus † Sancti. Wenn die Glockenweihe ſicher im achten Jahrhundert vorkommt, ſo findet ſich im zehnten auch die Beilegung von Namen. Nach Baronius ſoll darin Pabſt Johannes XIII. im Jahr 968 mit der großen Glocke der Laterankirche zu Rom vorangegangen ſeyn, der er den Namen Johannes gab. Das Glockenläuten zum Gebet der Chriſtenheit wurde für Morgen, Mittag und Abend eingeführt. Die Abendglocke heißt auch Ave Mariaglocke, die Mittagsglocke Bet- und Türkenglocke, weil ſie von Calixt III. im Jahr 1457 zur Abwendung wie andrer Unglücksfälle ſo namentlich des Umſichgreifens der gefürchteten Macht der Osmanen angeordnet wurde; um ſo paſſender, als die Glocken an den Türken gerade ihre gefährlichſten Feinde hatten.

Glockengut oder Glockenſpeiſe heißt das Metall, aus welchem die Glocken gegoſſen werden; eine Miſchung von 2—3 Theilen Kupfer und 1 Theil engliſchen Zinns. Durch einen Zuſatz von Meſſing, den man bisweilen anwendet, wird die Maſſe ſpröde und der Gefahr des Springens ausgeſetzt. Der Klöpfel iſt von Eiſen. Mehrere Glocken treten in ein Klangverhältniß, drei in einen Dur- oder Molldreiklang, zwei in Terz, Quart oder Quinte.

In neuerer Zeit hat man wegen der Koſtſpieligkeit der ehernen Glocken Eiſenſtäbe und Stahlſtäbe einzuführen geſucht, welche angeſchlagen werden müſſen; aber ſie fanden keinen Beifall. Neueſtens dagegen wird von dem Bochumer Verein für Bergbau und Gußſtahlfabrikation in Weſtphalen auch der Stahlguß für Glocken verwendet, deren Preis dadurch um $^2/_3$ billiger zu ſtehen kommt als beim Erzguß. Der Guſtav-Adolphs-Verein in Schleſien hat mit denſelben ſehr glückliche Proben gemacht und ſie wegen ihres guten Klangs, ihrer Dauerhaftigkeit und ihrer Wohlfeilheit bei der jüngſten Hauptverſammlung in Heidelberg (1855) empfohlen. Das Geſchichtliche findet ſich bei Eggers, de origine et nomine campanarum, Auguſti, Denkw. XI., Binterim, Denkw. IV. 1., Alt, der kirchl. Gottesdienſt. Grünelſen.

Glöckner, Campanarii, campanatores, ſind niedere Kirchendiener, welche den Dienſt bei den Glocken zu verſehen haben und in der Regel auch zu anderen Beſchäftigungen im untergeordneten Kirchendienſt verwendet werden. In Dorfkirchen iſt in der Regel der Schullehrer in Einer Perſon Organiſt, Cantor, Meßner und Glöckner. Zur Zeit Karls des Großen wurde dieſes Amt ſo hoch gehalten, daß Aebte und Biſchöfe ſich ihm unterzogen. Jetzt ſind es der Form nach die Oſtiarier, die bei der Ordination einen Glockenſtrang in die Hand nehmen und einige Male läuten müſſen. Grüneiſen.

Gloria in excelsis, ſ. Doxologie

Gloria patri, ſ. Doxologie.

Glossa ordinaria, et interlinearis, ſ. Gloſſen, bibliſche.

Gloſſen (bibliſche) werden in ſehr verſchiedenen Theilen der Geſchichte der heil. Schrift, und in ebenſo verſchiedener Bedeutung erwähnt. Der Ausdruck ſtammt bekanntlich aus dem Griechiſchen, wo das Wort γλῶσσα nicht bloß Zunge und Sprache bedeutet, ſondern, was uns hier zunächſt intereſſirt, von den Grammatikern angewendet wurde, um ſolche einzelne Wörter und Redensarten zu bezeichnen, welche überhaupt oder in gewiſſer Beziehung einer Erklärung bedurften. Dahin gehörten z. B. veraltete Ausdrücke, welche die gangbare Sprache durch neuere erſetzt hatte; ferner Provincialismen, welche von den Philologen jüngerer Zeit, den Hütern der Klaſſicität, als ſolche verzeichnet wurden mit Beiſetzung des eigentlich zu gebrauchenden Wortes (τὸ κύριον); ſodann Fremdwörter, welche bei dem Fortſchritte des Völkerverkehrs und der allgemeinen Weltbildung von außen her, z B. von Rom, aus dem Orient, aus Aegypten, in die griechiſche Sprache eingedrungen waren; überhaupt alles Sprachgut, einzeln genommen, welches Gegenſtand einer Erklärung wurde. Ein altes Scholion, welches Wetſtein zu 1 Kor. 12, 10. anführt, definirt γλῶσσαι φωναὶ ἀρχαῖαι καὶ ἀποξενισμέναι ἢ ἐπιχωριάζουσαι, womit ſo ziemlich die drei eben genannten Kategorieen von Wörtern bezeichnet ſind. Statt γλῶσσαι ſagte man auch γλωσσήματα, λέξεις γλωσσηματικαί, und beide Ausdrücke, glossae, glossemata, gingen in gleicher Bedeutung zu den lateiniſchen Philologen über, wie ſie denn Quinctilian (I. 8. p. 63) durch voces minus usitatae erklärt. Näheres über dieſen Gegenſtand ſehe man in Bleek's Abh. über das γλ. λαλεῖν, Studien und Kr. 1829. S. 32 ff.

Man ſieht ſofort, daß die ſolchen Spracherſcheinungen gewidmeten Studien und Arbeiten der Anfang der eigentlichen (in unſerm modernen Sinne ſo genannten) Lexikographie werden mußten. Es iſt ja jedes Wort, jede Vocabel, als Element des Lexikons, d. h. als ein zu erklärender Sprachtheil, eine Gloſſe, in jenem altgriechiſchen Sinne des Wortes. Nur iſt zu bemerken, daß die Alten nicht in der Richtung fortſchritten, daß ſie das ganze vorhandene Sprachmaterial lexikaliſch (alphabetiſch) zuſammenſtellten und verarbeiteten, ſondern ſich eben auf einzelne Reihen und Kategorieen von Gloſſen beſchränkten, hier auf attiſche, kretiſche, lakoniſche, italiſche, dort auf mediciniſche oder techniſche, anderwärts auf Eigenthümlichkeiten einzelner Schriftſteller. Ueberhaupt ſammelten ſelbſt noch im Mittelalter die Verfaſſer von Wörterbüchern (γλωσσόγραφοι) ihren Stoff nicht ſowohl aus der Sprache in abstracto, möchten wir ſagen, als aus einer, oft willkührlich beſchränkten Lektüre, ſo daß ihre Werke weniger eigentliche Lexika, in unſerm Sinne, als Gloſſarien, d. h. Sammlungen von Erklärungen zu einer größern oder geringern Anzahl von bekannten, wichtigen, geleſenen Werken waren, und dies ſo ſehr, daß einerſeits nicht nur der philologiſche Zweck verfolgt, alſo Worterklärung gegeben wurde, ſondern auch, was wir Realerklärung nennen, damit verbunden war, alſo hiſtoriſche, geographiſche und ähnliche Notizen; andererſeits aber die zu erklärenden Wörter oft ohne weiteres in derjenigen grammatiſchen Form hingeſchrieben wurden, in welcher dieſelben zufällig an einer dem Sammler intereſſant geweſenen Stelle ſtanden, auf welche ſich dann auch ſeine Erklärung zunächſt bezog, ſtatt daß wir die Wurzel zu nennen pflegen und ihre Bedeutungen oder Formen, nach Umſtänden und methodiſch entwickeln. Es bedarf keiner Erinnerung, daß die griechiſche Bibel, deren Sprache eine in ſo vielen Be-

Digitized by Google

ziehungen eigenthümliche, deren Inhalt ein in mehr als einer Hinſicht wichtiger war, im chriſtlichen Mittelalter, und inmitten eines Volkes, dem das alte Griechiſche mehr und mehr fremd wurde, vor allen andern Büchern die Aufmerkſamkeit der Gloſſographen auf ſich ziehen mußte. Es enthalten daher auch die Werke derſelben zum Theil ſehr reichliche Beiträge zur Exegeſe, und nach dem, was ſo eben über ihre Methode geſagt worden iſt, konnte und kann es auch nicht allzuſchwer ſeyn, aus der Menge der einzelnen Gloſſen und Scholien diejenigen herauszufinden, welche der Erklärung der heil. Schrift gewidmet waren. Mehrere holländiſche Philologen des vorigen Jahrhunderts, J. Alberti, L. Esp. Valckenaer u. A. widmeten ſich dieſem Geſchäfte, und ein Deutſcher J. Ch. Gli. Erneſti veranſtaltete eine Handausgabe von „*Glossis sacris*“ aus Heſychius, Suidas, Phavorinus, Lpz. 1785 f. 2 Th., überall mit Nachweis der Bibelſtellen, auf welche ſich die einzelnen Artikel bezogen. J. F. Schleusner ſammelte Nachträge dazu in vier Programmen 1809 ff. Ein Specimen ähnlicher Gloſſen aus Zonaras gab F. W. Sturz 1818. Wer mehr über dieſe Materie zu wiſſen wünſcht, findet es in *Fabricii* bibl. graeca IV. 540 sqq., in Roſenmüller's hist. interpr. IV. 356 sqq., und in mehrern beſondern Erläuterungsſchriften, die ich in meiner Geſchichte des N. T. §. 530. verzeichnet habe. Ausdrücklich aber muß hier noch bemerkt werden, daß dieſe (von uns ſo genannten) Glossae sacrae für die Wiſſenſchaft auch darum von Intereſſe ſind, weil die dazu gegebenen Erklärungen von den Lexikographen des Mittelalters, welche dieſelben zuſammenſtellten, in der Regel wohl nicht aus eignen Studien erwachſen, ſondern als Excerpte aus ältern theologiſchen Schriftſtellern gezogen ſind, alſo aus ſtimmfähigen Exegeten und zum Theil auch aus verlornen. Ebenſo iſt es nicht unwichtig, noch einmal zu erinnern, daß ſie wirklich ſprachlicher und geſchichtlicher Art ſind, was bei der ſonſtigen Natur mittelalterlicher Exegeſe nicht unerheblich iſt.

Aber viele Jahrhunderte ſchon, ehe ſolche Gloſſen geſchrieben wurden, war der Bibeltext Gegenſtand exegetiſcher Studien, und der Ausdruck Gloſſen begegnet uns in verſchiedener Weiſe in einem andern Sinne als dem eben entwickelten. Hieß bei den Griechen γλῶσσα das zu erklärende Wort, ſo nannten die Lateiner glosa die gegebene Erklärung. In dieſem letztern Sinne, der bei den Klaſſikern nie vorkömmt, kannte das chriſtliche Mittelalter und kennt die kritiſche Wiſſenſchaft der Neuzeit Gloſſen von mancherlei Art, von denen wir hier die bibliſchen allein zu betrachten haben, da einer andern Gattung in dieſer Encyklopädie ein beſonderer Artikel gewidmet iſt. Die geſchichtliche Ordnung verlangt, daß wir die Sache ſo vortragen, daß der jüngſte Sprachgebrauch zuerſt erklärt werden wird.

Faſt ſo alt als das Bücherſchreiben und Leſen ſelbſt mag die Gewohnheit ſeyn, Bemerkungen an den Rand zu ſchreiben, ſey es zum Verſtändniſſe, ſey es zur Berichtigung des Geleſenen. Auch in der klaſſiſchen Literatur ſind die Spuren dieſer Sitte oder Unſitte, über welche noch heute Leſevereine und Bücherausleiher zu klagen haben, nicht ſelten. Vorzüglich aber kam ſie bei der Bibel in Anwendung, theils weil dieſes Buch am häufigſten geleſen wurde, theils weil es mehr als jedes andre in die Hände ſolcher Leſer kam, welche entweder erklärender Bemerkungen bedurften oder ſich ſolche zu geben geſchickt glaubten. Da waren unzählige Ausdrücke und ganze Stellen, welche einer fremden Redeweiſe oder einem geſchichtlichen oder religiöſen Horizonte angehörten, der nun einmal nicht der nächſte war; und ſo wie die Wichtigkeit des Inhalts die Wißbegierde der Einen und die Lehrbegierde der Andern ſteigerte, ſo mehrte auch die ſtets weitere Entfernung von dem Standpunkte der urſprünglichen Leſer und der ſtets wachſende Reichthum der theologiſchen Wiſſenſchaft, dort das Bedürfniß, hier die Mittel der Erklärung. Randgloſſen (das Wort iſt modern, die Sache uralt) kamen alſo ſehr frühe in die Bibelhandſchriften. In der ältern Zeit waren ſie meiſt ganz kurz, oft nur ein einzelnes Wort durch ein anderes erklärend; ſeltner beſtand die beigeſchriebene exegetiſche Bemerkung aus einem ganzen Satze. Jene erſtere kürzere Form zeigt uns auch den Urſprung des jüngern Sprachgebrauchs. In der That war es ja eine »Gloſſe«, was er-

klärt wurde, und was dieſe erklärte, war wieder eine Gloſſe, d. h. ein Wort; und wenn nun zuletzt die Erklärung ſelbſt ſo hieß, ſo geſchah es bloß aus dem natürlichen Drange nach Abkürzung, dem wir ja in der Literärgeſchichte der Bibel manches Aehnliche, z. B. die Wörter Evangelium, Teſtament, Apokalypſe u. ſ. w. verdanken. Daß ſolche Gloſſen ſchon dem hebräiſchen Texte des A. T. beigeſchrieben wurden, und ſpäter in den Text hineinkamen, iſt bei dem heutigen Stande der Kritik eine unläugbare Thatſache; nur fällt ſie weniger in die Augen, weil wir einerſeits keine kritiſche Ausgabe des A. T. beſitzen, welche ſie ausgemerzt oder am Rande bezeichnet hätte, andrerſeits aber meiſt keine Dokumente, um den Beweis dafür anders als durch innere Gründe, höchſtens hin und wieder durch Vergleichung der LXX zu führen. Allein ſchon das kri iſt in vielen Fällen nur eine Gloſſe zum ketib. Die ebengenannte griechiſche Ueberſetzung aber iſt ſo häufig durch Gloſſen zuerſt illuſtrirt, nachher entſtellt worden, daß ſchon die Alten (Origenes, Lucian, Heſychius, ſ. d. Art. Bibeltext) darauf dachten, ſie davon zu reinigen. Noch jetzt laſſen ſich dieſelben durch Vergleichung mit dem Urtexte, oder der Handſchriften untereinander leicht herausfinden, und in vielen Fällen ſtellen ſie ſich geradezu als Doppelüberſetzungen dar, indem die Randgloſſe und die Textgloſſe irriger Weiſe von ſpätern Abſchreibern mit einander verbunden wurden. Das hatte nun ſehr häufig und bei aller Art von Büchern ſtatt. Hieronymus klagt ſchon darüber (Ep. ad Suniam Opp. III. 58 Franef.) und ſagt: Si quid pro studio ex latere additum est non debet poni in corpore. Daſſelbe kam nun auch beim griechiſchen N. T. vor, deſſen Text an unzähligen Stellen im Laufe der Zeit auf dieſe Weiſe verunſtaltet wurde, ſo daß es eine Hauptaufgabe der Kritik geworden iſt, zu entdecken, was in demſelben nicht den Verfaſſern, ſondern der Unkunde der Abſchreiber ſeinen Urſprung verdankt, welche entweder die zahlreichen Randerklärungen mit in den Text ſelbſt aufnahmen, oder durch die erklärende Leſeart die echte unmittelbar verdrängten. Ueberſieht man die Stellen, in welchen Griesbach und Tiſchendorf den recipirten Text corrigirt haben, und zwar nach Handſchriften und ſonſtigen gültigen Zeugniſſen, und wo es ſich nicht um grammatiſche und ſyntaktiſche Kleinigkeiten handelt, ſo findet man, daß verhältnißmäßig die größere Zahl in dieſe Kategorie fällt, namentlich inſofern es erklärende Zuſätze gilt, weniger wo bloße Subſtitution ſtatt hatte. Noch viel mehrere Beiſpiele laſſen ſich aber aus der Vergleichung der ungedruckten Textdocumente ſammeln. Für letztere verweiſe ich der Kürze wegen auf die Ausgaben des N. T. mit vollſtändigem kritiſchem Apparat; für die in den Drucken verbreiteten auf meine Geſchichte des N. T., dritte Ausg. §. 399 ff. Theoretiſche Monographieen über dieſe Materie ſind verzeichnet ebendaſ. §. 359. Es kann hiebei noch erinnert werden, daß in neuerer Zeit der Sprachgebrauch ſich bei Manchen dahin beſtimmt hat, daß man den Namen Gloſſe für die Randbemerkung als ſolche vorbehält; dieſelbe aber, ſofern ſie irriger Weiſe in den Text gedrungen iſt, und nun als zu dieſem gehörig erſcheint, ein Gloſſem nennt. Doch wird dieſer Unterſchied nicht ſtreng beobachtet.

Je mehr nun nach und nach das Schriftverſtändniß für ein ſchwieriges galt, inſofern man ſich einredete, der Text berge eigentlich einen viel tiefern Sinn als der Buchſtabe kund gab, deſto unentbehrlicher erſchien die begleitende Erklärung, deſto mehr wurde dieſe die Hauptſache bei dem Bibelſtudium. Da nun aber gleichzeitig das Schreibmaterial immer theurer, die Freiheit ſelbſtſtändige Erklärungen aus dem Schatze eigner Studien zu geben immer geringer, die Verehrung für ältere Exegeten immer unbegrenzter, die Wiſſenſchaft endlich immer ſpärlicher wurde, ſo gewöhnte ſich das Mittelalter Bibelhandſchriften (verſteht ſich lateiniſche) anzufertigen, in denen eine Maſſe exegetiſcher Bemerkungen mit kleinerer Schrift an den Rand, je nach dem Umfange ſelbſt an den obern und untern, gleich einem Rahmen, geſchrieben waren, und dieſe hießen dann Gloſſen, obgleich ſie längſt etwas Anderes geworden waren, als Erklärungen einzelner Wörter. Ja die ganze Sammlung ſolcher exegetiſchen Aehren- oder Stoppelleſen durch einen Compilator, nannte man im Singular eine Gloſſe. Freilich, Commentare in unſerm Sinne waren es auch nicht; eher Scholien verſchiedenen Inhalts und Urſprungs, aus den ſpä-

tern gezogen, mit und ohne Namen, bald myſtiſcher, bald hiſtoriſcher, bald ſcholaſtiſcher Art und Tendenz. Die berühmteſte Sammlung ſolcher *Glosae marginales* iſt die, welche im neunten Jahrhundert Walafrid der Schele (Strabus), Abt von Reichenau am Bodenſee zuſammengetragen haben ſoll, und welche vielen folgenden Geſchlechtern als Glosa ordinaria das gangbarſte Vademecum der Exegeſe blieb. Kürzere Erklärungen in der alten Art, wo es bloß einzelnen Worten galt, ſchrieb man zwiſchen die Zeilen (Glosae interlineares). Von dieſen unterſcheiden wir zwei Gattungen. Es gab theologiſch-myſtiſche, welche die Quinteſſenz der damaligen erbaulichen Exegeſe, faſt möchten wir ſagen, lexikaliſch einführten, inſofern die einzelnen Ausdrücke der Bibel durch darüber geſchriebene Schlagwörter der geiſtlichen Deutung in ihren innern Sinn umgeſetzt werden ſollten. Dahin gehört die berühmte Gloſſe des Anſelm von Laon, im Anfang des 12. Jahrh., welche ſpäter auch mit der des Walafrid zuſammengeſchrieben und ſelbſt ſo gedruckt worden iſt. Es gab aber auch rein philologiſche Interlineargloſſen. Als nämlich auch die lateiniſche Sprachkenntniß zu ſchwinden begann, mußten mehr und mehr einzelne Wörter für Unkundige erklärt werden, und wir ſehen hier für lateiniſche Schriftſteller, klaſſiſche und kirchliche, und zumal für die Bibel, dieſelben literäriſchen Studien und Arbeiten wieder auftauchen, die wir am Anfange dieſes Artikels bei den alten griechiſchen Grammatikern gefunden haben, ſelbſt mit Einſchluß eigentlich lexikaliſcher Zuſammenſtellungen, theils in alphabetiſcher Ordnung, theils in der Folge der erklärten Texte; alles mit dem Unterſchiede, daß jetzt Glosa das erklärende, nicht das erklärte Wort bezeichnet. Im Allgemeinen haben nun dieſe letzteren Gloſſen, ſelbſt die bibliſchen, für uns keinen andern Werth, als den eines Maßſtabes für die Wiſſenſchaft jener Periode. Allein in neuerer Zeit hat ſich die Aufmerkſamkeit der deutſchen Gelehrten einer eignen Gattung derſelben zugewendet. Es findet ſich nämlich, daß man im karolingiſchen Zeitalter anfing, lateiniſche Texte, und darunter auch die Bibel, deutſch zu gloſſiren, und zwar in den eben erwähnten verſchiedenen Formen, ſo daß ſich unter andern deutſch-gloſſirte Bibeltexte, wenn auch nur fragmentariſch, und geſammelte Gloſſen (Vokabularien) zu ſolchen Texten erhalten haben. Die Bibliotheken von St. Gallen, München, Wien, und überhaupt alle, welche ſich aus oberdeutſchen Benediktinerabteien bereichert haben, beſitzen nicht wenige derartige Handſchriften, über welche wir, als eigentlich die Germaniſten, nicht die Theologen intereſſirend, hier nur auf Rud. v. Raumer's Werk, Einwirkung des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache, S. 81 ff. verweiſen.

Von dieſer mittlern Zeit an blieb das Wort Gloſſe, glosa, der ſtehende Ausdruck, einerſeits für eine einzelne Texterläuterung, andrerſeits für eine ganze Sammlung ſolcher über ein beſonderes Werk, alſo z. B. die Bibel. Wie unzertrennlich, im theologiſchen Bewußtſeyn des Mittelalters, die Gloſſe vom Bibeltext war, zeigt auch der Umſtand, daß dieſelbe, mochte ſie nun hergenommen ſeyn, aus welcher Quelle man wollte, oft mit dem Texte in der Weiſe vermiſcht wurde, daß ſie ſtückweiſe auf Abſchnitte des letztern folgte, ohne in der Schrift unterſchieden zu werden, manchmal ohne alle Anzeige des Uebergangs oder höchſtens durch ein eingeſchobenes [Glosa] mit und ohne Klammern. Auch in Bearbeitungen der Bibel, in der Volksſprache, verfuhr man ſo, und in Frankreich wurde die Bibelüberſetzung bis um 1523 nicht anders als in dieſer Weiſe (aber auch noch viel ſpäter) gloſſirt gedruckt, wenigſtens diejenigen Theile, die früher gloſſirt geweſen waren, d. h. namentlich die hiſtoriſchen.

Auch in neuerer Zeit redet man noch von gloſſirten Bibeln; dahin gehört z. B. die altberühmte ſog. Weimarer Bibel, welche von 1641 an oft gedruckt worden iſt und den Kern der orthodoxen lutheriſchen Exegeſe dem ungelehrten Leſer bekannt zu machen beſtimmt war. Indeſſen iſt der Name doch eigentlich abgekommen, wenn auch die Sache ſelbſt in mehr als einer Geſtalt ein Bedürfniß geblieben iſt. Ed. Reuſs.

Gloſſen und Gloſſatoren des römiſchen und kanoniſchen Rechts. Im 12. Jahrhundert gewann das römiſche Recht, welches ſeit dem Untergange des weſtrömiſchen Reiches in Italien eine nur kümmerliche Geltung und Wirkſamkeit bewahrt hatte,

einen neuen Aufſchwung und eine reiche, bedeutungsvolle wiſſenſchaftliche Pflege. Die Rechtsſchule zu Bologna, zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrhunderts gegründet durch Irnerius (Warnerius, Guarnerius) war der Mittelpunkt dieſes neu erwachten Studiums; der Ruf dieſer Schule und ihrer ausgezeichneten Lehrer verſammelte zahlreiche Schüler aus faſt allen Theilen Europa's in Bologna und ſo wurde ſie die Pflanzſtätte, von wo aus die Kenntniß, die wiſſenſchaftliche Behandlung und die praktiſche Anwendung des römiſchen Rechts ſich weit über die Grenzen Italiens verbreitete. Die Wirkſamkeit der Lehrer beſchränkte ſich regelmäßig nicht auf Vorleſungen über die Rechtsquellen, vielmehr gaben dieſe grade auch die Veranlaſſung zu einer literariſchen Thätigkeit, aus deren Eigenthümlichkeit der Name Gloſſatoren entſtanden iſt. Die ſchriftliche Interpretation des Corpus juris geſchah nämlich in der Form von Gloſſen, welche theils in kurzen Erklärungen einzelner Worte und Ausdrücke, theils in ausführlicheren, ſachlichen Erläuterungen beſtanden, und bald zwiſchen die Zeilen (Interlinearglosſe); bald an den Rand des Textes (Marginalgloſſe) geſchrieben wurden. Neben dieſen Gloſſen verfaßten die Gloſſatoren summae, Ueberſichten über den Inhalt einzelner Titel der Rechtsbücher, casus, wahre oder fingirte Rechtsfälle zur Erläuterung und Veranſchaulichung der einzelnen Stellen in Verbindung mit quaestiones und distinctiones, ferner brocarda oder brocardica (ſ. d. Art.) u. ſ. w. Vgl. Savigny, Geſch. d. Röm. R. i. Mittelalter, Bd. 3. S. 537—574 d. 2. Ausg. Dieſe literariſche Thätigkeit der Gloſſatoren des römiſchen Rechts, der ſogenannten Legiſten, iſt Muſter und Vorbild geworden für die wiſſenſchaftliche Behandlung der Sammlungen des kanoniſchen Rechts, ſeitdem dieſe (im 12. Jahrh.) zunächſt ebenfalls in Bologna, ſpäter beſonders auch in Paris, Gegenſtand für Vorleſungen wurden, und ſich neben der Schule der Legiſten eine Schule der Kanoniſten, Dekretiſten, Dekretaliſten bildete.

Gratian, der Verfaſſer des Decretum, des erſten Theils des Corpus juris canonici (ſ. kanoniſches Recht) hat zuerſt über ſein Werk im Kloſter S. Felix zu Bologna Vorträge gehalten. Mehrere ſeiner Schüler und Nachfolger verfaßten, nach Art der Gloſſatoren des römiſchen Rechts, Gloſſen, wahrſcheinlich kurze Interlineargloſſen, zu dieſem Dekrete. Als die älteſten dieſer Gloſſatoren werden bezeichnet Paucopalea, Omnibonus († 1185), Sicardus von Cremona, welcher, nachdem er eine Zeit lang in Bologna gelehrt, ſich nach Mainz begeben und dort um's Jahr 1160 ſeine summa canonum verfaßt zu haben ſcheint. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 4. S. 168. 169). Im J. 1185 wurde er Biſchof von Cremona. Außer dieſen werden noch genannt Anſaldus, Urſo, Anſelmus und Butirus, jedoch weiß man von dieſen wenig mehr, als den Namen. Von den Gloſſatoren des Dekrets aus dem 12. und 13. Jahrhundert ſind noch hervorzuheben Rufinus, von welchem eine Summa de Decretis herrührt, Johannes Faventinus, Johannes und Petrus Hiſpanus, Hugo oder Hugucio von Piſa, Johannes de Deo, Benincaſa Senenſis, Laurentius Hiſpanus u. A.

Auf dieſe Weiſe häuften ſich eine große Anzahl verſchiedener, in vielen Handſchriften zerſtreuter, Gloſſen, und ſehr natürlich zeigte ſich das Bedürfniß einer Sichtung und Zuſammenſtellung dieſes Materials. Dieſe Arbeit unternahm Johannes Teutonicus, welcher wahrſcheinlich noch im Jahr 1227 in Bologna lehrte, ſpäter aber nach Deutſchland zurückkehrte und im J. 1240 als Probſt zu Halberſtadt ſtarb. Derſelbe ſtellte um's Jahr 1212 aus den Gloſſen ſeiner Vorgänger einen fortlaufenden Kommentar zum Decretum zuſammen, und dieſer Apparatus, welchen gegen das Jahr 1236 Bartholomäus von Brescia vervollſtändigte und verbeſſerte, wurde ſeitdem die Glossa ordinaria, d. h. von der Schule anerkannt und in ſämmtliche Handſchriften des Dekrets, ſpäter auch in die gedruckten Ausgaben aufgenommen.

Gloſſen und Apparate zu der Dekretalenſammlung Gregor's IX. (ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen) haben geſchrieben Vincentius Hiſpanus (um's J. 1240), Goffredus Tranenſis († 1245), und Sinibaldus Fliſcus, welcher unter dem Namen Innocenz IV. v. 1243—54 auf dem päbſtlichen Stuhle ſaß. Aus dieſen Gloſſen ſtellte Bernhard de Botono aus Parma (ſ.

d. A.) († 1266) einen Apparat zuſammen, welcher als glossa ordinaria anerkannt wurde. Als Gloſſatoren des Liber sextus (ſ. kanon. Recht) ſind hervorzuheben: Johannes monachus († 1313), Guido de Baysio und Johannes Andreae († 1348). Die Gloſſe des Letzteren, eine Jugendarbeit, wurde von demſelben ſpäter verbeſſert und ergänzt, und iſt die glossa ordinaria in den Handſchriften und Ausgaben. Zu den Clementinen (ſ. kanon. Recht) verfaßte derſelbe die erſte Gloſſe, welche auch als glossa ordinaria anerkannt worden iſt. Außer ihm ſind als Gloſſatoren dieſer Dekretalenſammlung zu nennen: Zenzelinus de Caſſanis, Lehrer in Toulouſe, Johannes de Lignano, Petrus de Ancharano, Franciscus Zabarella († 1417) u. A. Die Extravaganten ſind theils von Johannes monachus, theils von Guilelmus de monte Lauduno, die des Pabſtes Johannes XXII. beſonders von Zenzelinus de Caſſanis gloſſirt worden.

Bis auf den heutigen Tag hat die Gloſſe einen bedeutenden wiſſenſchaftlichen Werth, namentlich für die Literärgeſchichte. Sie hat aber inſofern auch einen weſentlichen Einfluß auf die Praxis ausgeübt, als ſie unmittelbar einwirkte auf die Geſetzgebung und die Wiſſenſchaft einführte in das Rechtsleben. Ueber die Geſchichte der Gloſſatoren vergl. beſonders noch *Sarti*, De claris archigymnasii Bonon. professoribus, T. I. P. I. II. Bonon. 1769. fol.

Waſſerſchleben.

Glückſeligkeit pflegt als Antheil am höchſten Gute bezeichnet zu werden, genauer genommen, liegt jedoch ſchon im Worte, daß die völlige Befriedigung von einem äußerlichen und zufälligen Gegenſtande, (dem Glücke) abhängig gedacht wird. Richtiger bleibt alſo die Definition Kants in der Kritik der prakt. Vern.: »Glückſeligkeit iſt der Zuſtand eines vernünftigen Weſens in der Welt, dem es im Ganzen ſeiner Exiſtenz in Allem nach Wunſch und Willen geht, und beruht alſo auf der Uebereinſtimmung der Natur zu ſeinem ganzen Zweck, ingleichen zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde ſeines Willens.« Glückſeligkeit iſt hienach die höchſte mögliche Befriedigung im endlichen Leben. Der Antheil am höchſten Gute, an Gottes Leben ſelbſt iſt Seligkeit, nicht nur im jenſeitigen, ſondern ſchon in dieſem Leben. Selig ſind wir nur in Gott, aber in ihm auch nur ſelig, nicht glückſelig. Dagegen gewährt der Genuß der Welt nie Seligkeit, wohl aber kann eine perſönliche Befriedigung aller Bedürfniſſe und Anſprüche in ihr gedacht werden, welche als in ihrem Gebiete vollendet den Namen Glückſeligkeit trägt. Die Glückſeligkeit iſt ebenſo unterſchieden vom Genuſſe eines Glückes; dies iſt immer gegenſtändlich und unabhängig vom perſönlichen Gefühl. Das Glück bleibt Glück, ob ſich der Beſitzer mehr oder weniger glücklich fühlt oder nicht; ſelbſt wenn er es gar nicht mehr zu ſchätzen und zu empfinden wüßte. Das Glück iſt eben deßwegen auch immer ein Glück, das heißt, eben weil es im Gegenſtande liegt und nicht in der Perſon, iſt es immer etwas Einzelnes; ein Menſch kann glücklich und unglücklich zugleich ſeyn. Dagegen iſt die Glückſeligkeit jederzeit ein Zuſtand des ganzen Menſchen, ihr Gefühl beherrſcht ihn vollſtändig und allſeitig; es iſt nie eine einfache Luſt, ſondern eine Luſt, die zur Grundlage des Lebens geworden iſt. Ihre Heimath iſt daher mehr in uns als außer uns. Es kommt, um glückſelig zu ſeyn, wenigee darauf an, was ich beſitze, als wie ich den Beſitz anſehe und zu gebrauchen weiß. — Von der Glückſeligkeit iſt ſehr viel geredet worden in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Auf das Prinzip der Glückſeligkeit wurde die Moral begründet von Bahrdt, J. D. Michaelis, Steinbarth und Anderen; das Chriſtenthum hatte für dieſe Schule gar keine andere Bedeutung, als eine Anweiſung zur Glückſeligkeit zu ſeyn; Glückſeligkeit der Geſchöpfe galt als der Zweck Gottes, in deſſen Erkenntniß ruht alle Weisheit. Zwar war es nicht der ſinnliche Genuß, was man darunter verſtand, aber es war doch ein feinerer Epikuräismus. Und das Verkehrte lag in der Flachheit der Begriffe. Von einem höchſten Weltzwecke konnte keine Rede ſeyn bei dieſer ausſchließlichen Betonung des perſönlichen Wohlſeyns; der Werth der Tugend, der wahre Begriff des ſittlichen Gutes ging verloren in der Zweckſetzung dieſes Genuſſes. — Von dieſer eudämoniſtiſchen Richtung iſt die philoſophiſche und theologiſche Lehre befreit worden durch Kant. Ihr eben hat er die Autonomie des ſittlichen Gebotes im ſtrengſten Sinne ent-

gegengeſetzt. Die Glückſeligkeit hört dadurch auf, ein Beſtimmungsgrund des Willens zu ſeyn. Denn nur das moraliſche Geſetz, und dieſes ſchlechthin und unmittelbar ſoll den Willen beſtimmen. Hienach kann das höchſte Gut für den Menſchen auch nicht mehr in der Glückſeligkeit liegen. Vielmehr beſteht daſſelbe in erſter Linie in der Sittlichkeit oder der Tugend ſelbſt. Und nur in zweiter Ordnung iſt die Glückſeligkeit als eine nothwendige Forderung des Vernunfturtheiles ein Erforderniß des höchſten Gutes. In dieſem Sinne ſind dann durch ſie die Poſtulate der praktiſchen Vernunft begründet. Als bewirkende Urſache der Glückſeligkeit aber ließ Kant die Tugend nicht gelten, vielmehr ſollte ſie nur Selbſtzufriedenheit wirken. Hat man hiegegen von verſchiedenen Standpunkten aus geltend gemacht, daß die Glückſeligkeit doch auch als Folge der Sittlichkeit wenigſtens beziehungsweiſe angeſehen werden müſſe — vergl. die beſcheidenen Forderungen hierüber bei Reinhard, Moral. II, S. 155, ſo iſt die Folgezeit in Beſeitigung der Glückſeligkeit, welche neben der immanenten Seligkeit der Sittlichkeit keinen Werth haben ſollte, viel zu weit gegangen, vergl. z. B. Fichte, Anw. zum ſel. Leb., 7. Vorl., und hat das von Kant aufgeſtellte Problem nur umgangen. Auch in die Theologie hat ſich die Geringſchätzung dieſer Frage mit Unrecht übergetragen. Die heil. Schrift unterſcheidet die Forderung der Glückſeligkeit ſehr beſtimmt von der Gewißheit der Seligkeit und hat uns in den klaſſiſchen Stellen, Matth. 6, 33. und 1 Tim. 4, 8. zum Poſtulate unzweifelhaft berechtigt. — Einen eigenen Weg hat Rothe (theol. Ethik) eingeſchlagen. Zwar faßt er zunächſt die Glückſeligkeit als Antheil am höchſten Gute und inſofern identiſch mit der Tugend, und ſchreibt ihr eine Realität nur zu, ſoferne ſie innerhalb des Prozeſſes noch unvollendet iſt, und ſich durch Hoffnung zur Zufriedenheit ergänzen muß. In der Pflichtenlehre §§. 908 ff. beſchreibt er aber die Pflicht der Selbſterziehung zu tugendhafter Glückſeligkeit, ſo daß dies keineswegs Erziehung zur Selbſtzufriedenheit iſt, ſondern zur Zufriedenheit mit der Welt, den Schickſalen, der Lebensſtellung (inſofern alſo ein reinigendes Thun) und weiterhin allerdings zur Ausbildung der wahren Freudenquellen, die in einem geiſtigen und tugendhaften Leben gegeben ſind. Hierin iſt die Bedingtheit der Glückſeligkeit durch das Objekt anerkannt, und zugleich die wirkliche ethiſche Aufgabe, in dem gegenwärtigen inadäquaten Zuſtande dieſes Correlat des höchſten Gutes annähernd durch Auffaſſung und Geſtaltung des äußeren Lebens herzuſtellen. C. Welzſäcker.

Gnade. Die Gnade (gratia, χάρις, חֶסֶד) Gottes iſt die Grundlage, der Grundzug und die weſentliche Form der chriſtlichen Religion; daher zieht ſich der Begriff derſelben mit ſeinem eigenthümlichen Lichtglanz unter den lebensreichſten Modifikationen durch alle Theile der Glaubenslehre hindurch. Sie erſcheint zuerſt in der theologiſchen Abtheilung unter den Eigenſchaften Gottes, gewiſſermaßen als die Krone derſelben. Sie beſchließt die anthropologiſche Abtheilung als Rathſchluß des Heils und Grundlegung der Heilsökonomie. Sie tritt in der chriſtologiſchen Sphäre auf als Grundzug der vollendeten Offenbarung, als Grundzug Chriſti und ſeines ſoteriologiſchen Werkes. Sie conſtituirt ſodann in der ſogenannten Pneumatologie die Ordnung der Begnadigung, und das Reich der Gnade, und verherrlicht ſich zuletzt in der Eſchatologie als Vollendung der Erlöſung in der Verleihung des Gnadenlohns.

Zuerſt alſo iſt die Gnade als Eigenſchaft Gottes zu betrachten. Gott iſt gnädig, indem er das Gebet erhört (2 Moſ. 22, 27.); indem er abläßt von ſeinem Zorn (2 Moſ. 32, 12.); ſeine Liebeswahl frei walten läßt (K. 33, 19.); indem er ſich zugleich als barmherzig und geduldig erweist (K. 34, 6.), ſein Angeſicht über dem Frommen leuchten läßt (4 Moſ. 6, 25.). Seine Gnade iſt mit ſeiner Offenbarung hervorgetreten (5 Moſ. 33, 16.). Sie erſcheint im A. T. vielfach im Zwillingsbunde mit der Wahrheit (Pſ. 98, 3; 108, 5. u. ſ. w.); aber auch mit der Gerechtigkeit und dem Gerichte (Hoſ. 2, 19.). Ebenſo beſchreibt im N. T. der Apoſtel Johannes (K. 1, 14.) die Offenbarung in Chriſto als eine Offenbarung in Gnade und Wahrheit, und bei Paulus, wie bei Johannes (1, 16.) heißt der Grundgedanke des Chriſtenthums mit Einem Worte Gnade (Röm. 3, 24.).

Nicht minder bei dem Apoſtel Petrus (1 Petr. 1, 13.). In dem angeführten Verſe (Röm. 3, 24.) aber iſt das eigentlichere Weſen und Walten der Gnade bezeichnet: Sie macht den Sünder in ſeinem Glauben gerecht ohne Verdienſt der Werke. Mit dieſem und ähnlichen Sprüchen iſt die Verhandlung über die Definition der göttlichen Gnade eingeleitet. Die älteren Theologen haben ſie theilweiſe in Verbindung geſetzt mit dem Begriff der göttlichen Liebe, theilweiſe mit dem Begriff der Güte. Calovius und Hollaz beſchreiben ſie als amor dei gratuitus, quo complectitur creaturas omnes, von Ammon als bonitatis continuatio erga indignos. Doch auch die älteren Theologen bezeichnen die gratia im weiteren Sinne als benignitas oder Güte. Bretſchneider lehrt nach Reinhard: »die göttliche Güte bekommt nach dem Vorgange der Schrift verſchiedene Namen in verſchiedenen Relationen. Sie heißt a) Gnade (Matth. 5, 45. Röm. 11, 35. Epheſ. 2, 5. 8.), inwiefern uns Gott alle Wohlthaten unverdient erzeigt, oder im engeren Sinne, inwiefern ſeine Güte auch gegen Unwürdige noch fortdauert. Sie heißt b) Barmherzigkeit, inwiefern ſie den Elenden und Unglücklichen hilft (Pſ. 25, 2. ꝛc.), c) Langmuth, inwiefern ſie die Strafen der Sünde aufſchiebt, um dem Menſchen Zeit zur Beſſerung zu geben, d) Gelindigkeit, inwiefern ſie die Strafübel mildert.« In einzelnen, neuern Dogmatiken kommt die Gnade als Eigenſchaft Gottes kaum zur Sprache (z. B. bei Marheineke); in anderen gar nicht (z. B. bei Martenſen). Schleiermacher bezeichnet die Macht des Gottesbewußtſeyns in unſerer Seele als die Gnade (§. 80.). Marheineke bezeichnet ſie als die Bezeichnung der Güte Gottes auf menſchliche Verdienſtloſigkeit und Unwürdigkeit. Das eigentliche Weſen der Gnade muß nach der Schrift genauer beſtimmt werden. Wir unterſcheiden zuvörderſt die Eigenſchaften Gottes, welche ſich auf die Welt überhaupt beziehen, von den Eigenſchaften, die ſich beziehen auf die perſönlichen Weſen, und faſſen dann insbeſondere die Eigenſchaften in's Auge, die ſich aus ſeiner Beziehung zu dem ſündigen Menſchen ergeben. (S. m. poſitive Dogm. S. 60 ff.) In der erſten Beziehung iſt das Wohlwollen Gottes Güte (als Wohlwollen für alles Lebendige), in der zweiten Beziehung iſt daſſelbe die Liebe (als Gegenſatz in Gott und als Wohlwollen gegen die perſönliche Geiſterwelt Eins mit ſeinem Weſen ſelbſt), in der dritten Beziehung Gnade, als die abſolute Energie des göttlichen Wohlwollens, welche die Schuld des Sünders tilgt. Denn in dieſer Beſtimmtheit müſſen wir die Gnade faſſen, wenn gleich im Lichte ihres Waltens der ganze Umkreis der Liebe Gottes ja auch ſeiner Güte ein Walten der Gnade im weitern Sinne wird. Wollen wir die Güte Gottes dadurch näher beſtimmen als Gnade, daß wir ſie als freie, als unverdiente beſchreiben, ſo ſind das Bezeichnungen, welche der Güte Gottes ſchlechthin angehören. Die Gnade iſt weſentlich erlöſend, und zwar von der Schuld erlöſend, die Sünde tilgend (vgl. Röm. 3, 4.). Man kann freilich fragen, inwiefern die Gnade als ewige Eigenſchaft Gottes denkbar ſeyn könne, wenn ſie erſt zur Wirkſamkeit gerufen werde durch die Sünde des Menſchen. Die Schrift lehrt uns aber, ſie ſey ewig wirkſam geweſen als Gnadenrath (εὐδοκία) und als Gnadenwahl (πρόγνωσις). Und inſofern iſt ſie zu denken als die ewige Wechſelwirkung der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes. Denn in dem Walten der Gnade erſcheint nicht lediglich die Liebe ſchlechthin, ſondern im Verein mit der Gerechtigkeit. Gott ſteht dem ſündigen Menſchen zuerſt gegenüber als der Verborgne, dann als der Eifernde (ὀργὴ θεοῦ), endlich als der Gnädige. In der Verborgenheit Gottes iſt die Liebe in Gerechtigkeit verhüllt; im Zorn macht die Gerechtigkeit der Liebe Bahn, in der Gnade enthüllt ſich die Gerechtigkeit ſelbſt als rettende, ſchöpferiſche Liebe (rechtfertigende Gerechtigkeit). Die Gnade bildet alſo nicht einen negativen Gegenſatz zum Zorn, ſondern einen harmoniſch rhythmiſchen: ſowie das Evangelium zum Geſetz. Die Barmherzigkeit aber verhält ſich zur Gnade, wie die Liebe zur Güte. Die Güte fördert das Leben ſchlechthin (mit Einſchluß des perſönlichen), die Liebe fördert das perſönliche Leben, und wie die Gnade im Gebiete des perſönlichen Lebens die Schuld aufhebt, ſo hebt die Barmherzigkeit im ganzen Umkreis des leidenden Lebens (auch der Thierwelt) das Elend auf, welches eine Folge der Sünde iſt. Indeſſen beſteht die Wirkſamkeit Beider nicht bloß im Aufheben, ſondern

darin, daß ſie das Uebel zum Beſten wenden. Die Gnade verwandelt die Schuld in ein rettendes Gericht, die Barmherzigkeit macht den Tod zum Gift des Todes, zum mächtigſten Heilmittel.

Als Liebe betrachtet iſt auch die Gnade Gottes mehr als eigenſchaftlich, ſie iſt das Weſen, die Seele der Offenbarung ſelbſt. Die ewige Selbſtbewegung Gottes im Verhältniß zur Welt iſt nach der Schrift (Epheſ. 1.) vorwaltend ein Gnadenrath, eine Gnadenwahl, und ſie ſtiftet in ihrem Hervortreten mit der Offenbarung ſofort den Gnadenbund (foedus gratiae). Was den Gnadenrath Gottes (εὐδοκία, Epheſ. 1, 5.) anlangt, ſo unterſchied die ältere Dogmatik drei Rathſchlüſſe Gottes, welche ſie zur Vorausſetzung der ſogenannten Heilsordnung machte: 1) decretum praedestinationis, Gottes Rathſchluß, die Menſchen (im engeren oder weiteren Umfang) durch Chriſtum ſelig zu machen, 2) decretum gratiae im engeren Sinne, Gottes Rathſchluß, den ſündigen Menſchen durch die Gnade zum Glauben tüchtig zu machen, 3) decretum justificationis, Gottes Rathſchluß, den Menſchen, welcher an Chriſtus glaube, zu rechtfertigen. Indeſſen iſt der Rathſchluß der Rechtfertigung ſelbſt im Allgemeinen ſchon in dem Rathſchluß der Erwählung enthalten; Gleiches gilt von dem Rathſchluß der Gnade. Nach dem Apoſtel Paulus (Röm. 8, 29 ff.) gehen zwei göttliche Rathſchlüſſe, die aber zugleich göttliche Akte ſind, der Berufung und Rechtfertigung voran, nämlich die Erwählung und die Verordnung oder Prädeſtination (ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε). Es iſt nach der bibliſchen Folge der Momente entſchieden unrichtig, wenn Schleiermacher und neuerdings Martenſen (S. 407) die Prädeſtination zum Erſten machen, die Erwählung zum Zweiten. Zuerſt beſtimmt Gott den Menſchen ſelbſt in Chriſto, das heißt er definirt ſeine Perſönlichkeit nach ihrer ewigen Beziehung zu dem Heilscentrum Chriſtus, dann erſt kann von einer Beſtimmung Gottes über das zeitliche Geſchick des Menſchen und ſeinen Eintritt in die Heilsökonomie die Rede ſeyn (ſ. m. poſitive Dogmatik S. 950 ff.). Will man aber den Rathſchluß der Gnade nach ſeiner allgemeinſten Beziehung beſchreiben, ſo müſſen alle Momente der Heilsordnung auf denſelben zurückbezogen werden, auch die Verherrlichung der Gläubigen, die Verklärung der Welt. In dieſem Sinne iſt der Rathſchluß Gottes ſein ewiger Wille ſelbſt, namentlich bezogen auf ſeinen Weltplan. Ueber die dogmatiſchen Unterſcheidungen der allgemeinen göttlichen Willensbeſchlüſſe vgl. Hahn, Lehrb. d. chriſtl. Glaubens S. 197.

Der Grundgedanke des Gnadenrathſchluſſes Gottes iſt dieſer, daß das Walten Gottes das Widerſtreben des Menſchen überwiegt und überwindet, nicht in der Form der Nothwendigkeit, ſondern der freien Liebe (Röm. 5, 20. 21.). In dieſem Sinne tritt denn auch nach dem Sündenfall die Offenbarung Gottes als Begründung eines Gnadenreichs, vermittelſt des Gnadenbundes hervor. Die Lehre von dem göttlichen Gnadenbunde iſt am meiſten von reformirten Theologen hervorgehoben worden, namentlich von Coccejus (Summa doctrinae de foedere et testamentis dei. Lugdun. Bat. 1648). Er unterſchied den Bund der Werke im Stande der Unſchuld, und den Bund der Gnade, welcher alsbald nach dem Sündenfall eintrat. Dieſelbe Eintheilung liegt offenbar in moderner Faſſung der Schleiermacherſchen Glaubenslehre zu Grunde, und nach ihr wieder mancher andern. Schon Cloggenburg hatte vor Coccejus den Grundgedanken dieſer Eintheilung aufgeſtellt (ſ. Hahn S. 83).

Der Gnadenrath, welcher ſchon der altteſtamentlichen Bundesökonomie, auch der Geſetzgebung ſelbſt zum Grunde liegt (Galat. 3, 15.), tritt in dem Leben Jeſu in voller Wirklichkeit und zu vollendeter Selbſtverwirklichung hervor. In Chriſto iſt die heilſame Gnade Gottes den Menſchen erſchienen (Tit. 2, 11; 3, 4.). Die Herrlichkeit des Eingebornen entfaltet ſich in Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17.). Die Wahrheit in Chriſto iſt die vollendete Offenbarung, oder die ideelle Seite der Menſchwerdung, die Gnade iſt die vollendete Erlöſung, oder die ethiſche Seite derſelben. Die Gnade Gottes in Chriſto iſt daher aber auch die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti ſelbſt (2 Kor. 8, 9.). Chriſtus ſelbſt iſt weſentlich die Gnade als weltverſöhnend, der Gnadenſtuhl (ἱλαστήριον, Röm. 3, 25.).

Eben darum aber iſt auch ſein Leben eine fortgehende Gnadenäußerung und Wirkung. Das heißt: Chriſtus in ſeinem Bewußtſeyn, ſeinem Geſchick und ſeinem Wirken hebt die Schuld der Welt auf durch den weltüberwindenden Einklang der Liebe und Gerechtigkeit in ſeinem Leben. Darum iſt auch ſein Werk die Verwirklichung und Beſiegelung der Gnade, die Verſöhnung.

Die Lehre von der Gnade tritt in der Glaubenslehre Chriſti erſt an dieſer Stelle in voller Entfaltung hervor; hier nämlich, wo es ſich handelt um die ſubjektive Aneignung des objektiven Heils in Chriſto für den Sünder durch den heiligen Geiſt. Der h. Geiſt iſt ſo ſehr Vermittler der Begnadigung und Prinzip des Lebens in der Gnade, daß man ihn ſelbſt mit der Gnade hat identificiren, als gratia applicatrix bezeichnen können (ſ. die Glaubenslehre der ev. ref. Kirche von Dr. A. Schweizer, II. 443). Indeſſen unterſcheiden die reformirten Dogmatiker den h. Geiſt als ökonomiſche Gotteswirkung von demſelben, wie er als die dritte Perſon in der Gottheit exiſtirt, perſönliches Weſen iſt. Jene Aktuoſität Gottes, welche in der Wirkung des h. Geiſtes offenbar wird, hat Schleiermacher als den chriſtlichen Gemeingeiſt bezeichnet. Allein der heil. Geiſt iſt ebenſowohl Prinzip des individuellen, chriſtlichen Lebens, wie des chriſtlichen Gemeindelebens, und darüber hinaus das Lebensprinzip der kosmiſchen Erneuerung der Welt (Röm. 8.). Die Wirkungen der göttlichen Gnade, welche beſtimmt ſind das Heil mit dem heilsbedürftigen Menſchen zu vermitteln (operationes gratiae sive spiritus sancti) ſind eben die Siege des ſündentilgenden Erlöſergeiſtes Chriſti über das Schuldbewußtſeyn in der ſündigen Menſchenbruſt. Sie vermitteln ſich ſelbſt durch die geordneten Gnadenmittel (media gratiae), in denen der hiſtoriſche Chriſtus der Menſchheit ſeine ewige Gegenwärtigkeit vorſtellt und zuſichert. In welchem Maße aber die Gnade ſich ſelbſt an die Ordnung des Gnadenmittels gebunden, darüber ſind die Anſichten zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Kirche verſchieden, ebenſo zwiſchen der proteſtantiſchen Kirche und den meiſten proteſtantiſchen Sekten; in gewiſſem Maße auch zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Confeſſion. Darüber vergl. man den Artikel Gnadenmittel. Wie man aber dem Erlöſer ein dreifaches Amt zugeſchrieben hat, ſo dem heil. Geiſte als dem Vermittler der Gnadenwirkungen ein vierfaches (officium elenchticum oder epanorthoticum — didascalicum — paedeuticum — paracleticum — Joh. 16, 8. 2 Tim. 3, 16. Joh. 16, 13. 15. 2 Tim. 3, 16. Röm. 8, 14. 16. 26.). In den Gnadenwirkungen des h. Geiſtes erſchließt ſich auch nach der Schrift für die menſchliche Erkenntniß das ganze Reich des göttlichen Gnadenwaltens. Man unterſcheidet die gratia dei in universum, die man aber viel zu ſehr mit der Güte identificirt (benignitas dei in beandis creaturis conspicua) und die gratia salutaris, d. h. die Gnade in ihrem ſpezifiſchen Sinne. Dieſe letztere hat man wieder unterſchieden in gratia affectiva oder benevolentia dei, auf den Erlöſungsgedanken bezogen, und in gratia effectiva oder beneficentia dei, unter derſelben Beſtimmtheit. Dieſe letztere Geſtalt der Gnade nun, die wirkſame, hat man in allgemeine und partikuläre unterſchieden, die allgemeine auf die univerſelle Offenbarung Gottes in Natur und Vernunft bezogen, die ſpezielle auf die Heilsoffenbarung insbeſondere. Dieſe operatio der Gnade im eigentlichen Sinne wird dann unterſchieden in gratia praecurrens, sive praeveniens, wie ſie nämlich dem Sünder zuvorkommt, und ihn zur Buße führt; in gratia operans sive convertens, wie ſie die Bekehrung ſelbſt bewirkt und vollendet (in Berufung und Rechtfertigung); endlich in gratia cooperans (conservans, inhabitans), wie ſie den Gläubigen als inwohnendes, neues Lebensprinzip der Vollendung entgegenführt (in der Heiligung). Hätte man von dieſen letzteren Auffaſſungen aus rückwärts blickend die Sphäre der gratia praeveniens nach bibliſchem Maß beſtimmt, ſo würde man das Walten derſelben als Erwählung und Verordnung (Prädeſtination) in der ganzen Fülle der menſchlichen Perſönlichkeiten und Anlagen und in der ganzen Weltgeſchichte erkannt haben. Glücklicher Weiſe haben wir die Ueberſchrift des Kapitels gratia praeveniens, das Kapitel ſelbſt iſt uns durch die katholiſche Heilslehre, welche das Heil auf den Kreis der

ſichtbaren Kirche beſchränkte, und durch die auguſtiniſche Prädeſtinationslehre weſentlich verkürzt und verkümmert worden.

Die Folge der Momente, worin die Gnade zur Begnadigung des Sünders durch Chriſtum wird, ſind nach Paulus: die Erwählung (das Zuvorverſehen, die Verordnung, die Berufung, die Rechtfertigung, die Verherrlichung (Röm. 8. f. oben). Dieſe Gnadenakte manifeſtiren ſich in entſprechenden, menſchlichen Phänomenen: das Produkt der Erwählung iſt die religiöſe Anlage; das Produkt der Verordnung das geweihte Geſchick des Menſchen; der Berufung entſpricht die Bekehrung, der Rechtfertigung der Glaube, der Verherrlichung die Heiligung. Aus der Wechſelwirkung der göttlichen Akte und der menſchlichen Produkte bilden ſich folgende einheitliche, chriſtologiſche Momente: die religiöſe Beſtimmung — die Wallfahrt — das Gebet — die Kindſchaft oder der Friede — die Liebe oder die Gottſeligkeit.

Da die Gnade nach ihrem eigenſten Weſen als der Sieg der göttlichen Liebe über das menſchliche Widerſtreben in ethiſcher Form zu betrachten iſt, ſo kann von keinem Moment in der Reihe der Gnadenwirkungen die Rede ſeyn, wo die Gnade fataliſtiſch wirkte (ein Prädeſtinations-Verhängniß würde eben den ſeligen Menſchen negiren, den ſie poniren ſoll); kein Moment aber auch, wo ſie nicht das überwiegende, ſchöpferiſche Lebenselement wäre, und endlich kein Moment, in welchem ſich nicht Göttliches ſollizitirend mit dem entſprechenden Menſchlichen zuſammenſchlöße. Die erſte Manifeſtation der Gnade, die Gnadenwahl ſetzt den freien Menſchen in der religiöſen Anlage, die Prädeſtination überwaltet ihn, die Berufung wirft ihn nieder, die Rechtfertigung richtet ihn auf zu chriſtlicher Selbſtthätigkeit in ihr; die Verherrlichung wirkt mit ihm zu ſeiner Vollendung.

Was die verſchiedenen Beſtimmungen über das Verhältniß der göttlichen Gnade zum menſchlichen Willensvermögen anlangt, ſo vergleiche man darüber Winers comparative Darſtellung S. 80. Die proteſtantiſche Kirche beſtreitet den Synergismus vor der Bekehrung, während Katholiken, Arminianer und Sozinianer einen paſſiven Synergismus (der freien Hingebung) ſtatuiren. Der Proteſtantismus ſcheint auch in der Bekehrung keinen Synergismus zuzulaſſen, und er thut dies allerdings nicht, inſofern von einem adäquaten, göttlichen Wohlverhalten die Rede iſt. Allein wir erinnern uns daran, daß er dem Menſchen die Möglichkeit der Justitia civilis gelaſſen, und dieſe kann ſich im rechten Gebrauch der Gnadenmittel bethätigen. Nach der ſtrengern reformirten Auffaſſung wirkt die Gnade in dem Erwählten auf unwiderſtehliche Weiſe, nach der lutheriſchen unter der Bedingung, daß der Menſch ſich rein paſſiv verhalte. Das Unzulängliche dieſer Auffaſſung iſt vielfach dargethan. Wie die Concordienformel zwiſchen der Prädeſtinationslehre (welche auch Luther in der Schrift: de servo arbitrio mit aller Conſequenz ausführt) und dem ſogenannten Synergismus hindurchſteuerte, darüber vergl. man Dr. Schenkels Unionsberuf des ev. Proteſtantismus (S. 372 ff.). Sie hat das Moment der Justitia civilis gar nicht in Anſchlag gebracht, dagegen aber der Kindertaufe die Kraft beigelegt, das liberum arbitrium wieder herzuſtellen. Vor der Taufe iſt der Menſch gleichſam lapis, truncus aut limus in Sachen der Gerechtigkeit, nach der Taufe re vera renatus, wieder in Beſitz des liberi arbitrii. Wenn die Helvetiſche Conf. (IX.) ſagt: Der Menſch ſey nicht gänzlich verwandelt in lapidem, vel truncum, ſo darf man hier nicht zu raſch auf eine Lehrdifferenz ſchließen. Dort iſt von der Beziehung des Menſchen zur göttlichen Gerechtigkeit die Rede, hier von dem geiſtigen Habitus des Menſchen überhaupt. Wie weit entfernt ſind wir hier noch von der chriſtologiſchen Anſchauung, nach welcher die menſchliche Receptivität ſich gerade in dem Maße entbinden muß, wie die göttliche Gnade im Gemüthe vorgeht, immer untergeordnet, abhängig, aber auch immer geſetzt. Was endlich den Synergismus nach der Bekehrung anlangt, ſo ſtatuirt die reformirte Theologie jedenfalls eine formale aktive Mitwirkung der Wiedergebornen (Conf. Helv. II, IX). Eine ſolche Mitwirkung iſt wohl ſicher auch in der lutheriſchen Lehre vom Glauben enthalten (ſ. Winer, S. 107). Es iſt aber eine andere Frage, ob beide Lehrbegriffe

die volle Energie des wiedererwachten, göttlichen Lebens gewürdigt haben. Was die Frage von dem Verluſt des Gnadenſtandes anlangt, ſo erledigen ſich die confeſſionellen Differenzen, wenn man annimmt, daß der lutheriſche Typus mehr den Erweckten überhaupt, der reformirte mehr den im Glauben Verſiegelten (bei welchem ſo auch die Erwählung offenbar geworden) im Auge hat. Auch die h. Schrift urgirt die Diſtanz, welche zwiſchen dem erſten Hervortreten des Glaubens, und der in ſpäterer, entſcheidender Glaubensprüfung ſich vollziehenden Verſiegelung (δοκιμή, Röm. 5, 4. Jakob. 2, 23.) zu beachten iſt.

Die Gnade Gottes in Chriſto hat ſich ein Reich gegründet, regnum gratiae, welches in der Mitte liegt zwiſchen dem regnum potentiae, und regnum gloriae. Dieſes Gnadenreich iſt die chriſtliche Kirche ſelbſt nach ihrer göttlichen Seite, ſofern Chriſtus in ihr regiert mit ſeinem Wort und Geiſt. Im Zuſammenhange mit dieſem Begriff tritt der Begriff der Gnadenzeit hervor, welche im weiteren und engeren Sinne gefaßt werden kann. Die Gnadenzeit der Welt iſt begrenzt durch den Tag des Gerichts, wie aber die Gnadenzeit des Einzelnen? Die Quäcker nennen einen Tag der Heimſuchung (ſ. Winer, S. 87). Die proteſtantiſch kirchliche Anſicht iſt mit der Negation des Fegfeuers jedenfalls nicht abgeſchloſſen, und die Bußfriſt des Fegfeuers gibt nur ſcheinbar eine liberalere Anſicht, da dieſelbe lediglich büßenden Gläubigen zu gute kommt, oder ſich auf ſolche Vergehen bezieht, welche nach proteſtantiſchem Lehrbegriff eingeſchloſſen ſind in die allgemeine Vergebung. Nach der Schrift wird die Gnadenzeit des Einzelnen durch ſeine Verſtockung begrenzt. Mit Recht ſieht aber auch die kirchliche Vorſtellung in dem Abbruch der Lebenszeit des Unbußfertigen ein Gericht, ſofern ſie nicht dem jüngſten Tage vorgreift, und dieſes voreilige Gericht ein Endgericht nennt. Das Ziel der Gnade aber iſt die Vollendung des Menſchen; ſeine Verklärung zum Geiſtesmenſchen und Gottesmenſchen nach dem Bilde Chriſti im Reiche der Himmel. Wenn der Lohn, der ihm dort zu Theil werden ſoll, als Gnadenlohn bezeichnet wird, ſo ſoll er dadurch nicht identificirt werden mit der Rechtfertigung, denn dieſe ſieht auf den Glauben allein, der Gnadenlohn auf Glaubenswerke. Es ſoll aber beſtimmt werden, daß der Gläubige dieſe lohnende Vergeltung auf der Baſis der Gnade, mit den Mitteln und dem Geiſt der Gnade, und aus der Hand der Gnade erlangt hat. Lange.

Gnadenbild. Darunter verſteht die katholiſche Kirche ein Heiligenbild, mit deſſen Anblick Gott in Rückſicht auf die Fürbitte des darin dargeſtellten Heiligen, ſowie auf das größere Maß der ſubjektiven Empfänglichkeit von Seiten der Gläubigen beſondere Gnaden ertheilt (Aſchbach, Kirchenlex. I, S. 738). Zu dieſen Gnaden rechnet man vorzüglich Heilungen, Enthüllung von Geheimniſſen, Inſpiration zu gottgefälligen Werken u. ſ. w. Man nennt dergleichen Bilder auch wunderthätige Bilder, was dem Wortlaut nach ſo viel bedeutet, daß die Bilder ſelbſt eine Wunderkraft beſitzen und magiſche Wirkungen hervorbringen, wie denn auch bei dem katholiſchen Volke ſicherlich dieſe gröbere Anſchauung vorwiegt und von den Faſtenpredigern aus den Bettelorden eher genährt als widerſprochen worden iſt, während die Theologen ſich bemühen, der abergläubiſchen Anſicht entgegenzutreten und Gott als den Wunderthäter, das Bild nur als den Ort und Anlaß des göttlichen Wunderthuns auf Vermittlung der Heiligen-Fürbitte, auch als Mittel der Wunderthätigkeit ſelbſt, wenn z. B. das Bild zu reden, mit den Augen zu winken oder zu weinen anfängt, darzuſtellen. Das älteſte wunderthätige Gnadenbild muß wohl, wenn nicht, wie wahrſcheinlich, dem leichtgläubigen Evagrius (hist. eccl. IV, 27.) im 6. Jahrhundert ein Märchen aufgebunden worden iſt, jenes Bildniß des Herrn geweſen ſeyn, das derſelbe ſelbſt dem König Abgarus von Edeſſa überſchickt und deſſen Kraft der perſiſche König Chosroes bei der Einnahme von Edeſſa zugeſtanden haben ſoll. Dieſes Bild eröffnet auch den Reigen der εἰκόνες ἀχειροποίητοι, ἃς ἀνθρώπων χεῖρες οὐκ εἰργάσαντο, dergleichen auch die ſchwarzen Marien u. a. gerühmt werden. Grüneiſen.

Gnadenbriefe, päbſtliche, gratiae, gratiosa rescripta, ſind Reſcripte, wodurch der Pabſt auf ein eingegangenes Bittgeſuch aus reiner Freigebigkeit ein Privilegium, eine

Indulgenz, Exemtion, Pfründe oder eine Anwartſchaft auf eine ſolche verleiht; in dieſem Falle iſt es eine gratia exspectativa (ſ. d. Art. Exſpectanzen). Die Regeln, welche das kanon. Recht darüber aufſtellt, ſind aufgeführt in Wetzer u. Welte Kirchenlex. u. d. Art.

Gnadengaben, ſ. Geiſtesgaben.

Gnadenjahr, ſ. *annus gratiae.*

Gnadenmittel. Die Lehre von den Gnadenmitteln ſetzt die Lehre von der Gnade voraus. Sie iſt in ihrer beſtimmten Ausprägung mit den evangeliſchen Bekenntniſſen entſtanden, indem dieſe der katholiſchen Lehre von der Vermittlung der Gnade durch die ſichtbare Kirche, insbeſondere durch das Prieſterthum und ſeine Funktionen, die Erklärung entgegenſetzten, die ordentlichen Mittel der Gnade ſeyen nur das Wort Gottes und die von Chriſtus eingeſetzten Sakramente. Es handelt ſich alſo bei der Darſtellung der Lehre von den Gnadenmitteln nur um die einheitliche Bedeutung der genannten Studien; die ſpezielle Lehre dagegen vom Worte Gottes und von den Sakramenten iſt unter den betreffenden Ueberſchriften zu ſuchen. Hier iſt nur von den Gnadenmitteln im Allgemeinen zu handeln, und zwar von ihrem Begriff und Inbegriff, ſodann von ihrer Geltung und Nothwendigkeit, oder von ihrem Verhältniß zu der göttlichen Gnade und der Begnadigung des Menſchen, endlich von ihrer Wirkung und den Bedingungen derſelben.

Den Ausgangspunkt der proteſtantiſchen Lehre von den Gnadenmitteln finden wir im 5. Artikel der Augsburgiſchen Confeſſion. Vorausſetzung iſt die Gnade ſelbſt, wie ſie dem Sünder zu Theil wird in der Geſtalt der Rechtfertigung durch den Glauben. Dafür, daß wir dieſes Glaubens theilhaftig werden, iſt das Miniſterium, das Evangelium zu lehren, und die Sakramente darzubieten, eingeſetzt. „Nam per verbum et sacramenta, tamquam per instrumenta donatur Spiritus sanctus, qui fidem affert, ubi et quando visum est deo in iis, qui audiunt Evangelium etc. — Dieſe Erklärung iſt mit dem Zuſatz verbunden: damnant Anabaptistas et alios, qui sentiunt, spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes ad opera.“ Der Heidelberger Katechismus gibt dieſelbe Erklärung, indem er das Verhältniß der Sakramente zu dem Worte Gottes genauer beſtimmt, Fr. 65. Woher kommt der (ſeligmachende) Glaube? Der heil. Geiſt wirkt denſelben in unſern Herzen durch die Predigt des heiligen Evangeliums, und beſtätigt ihn durch den Brauch der heil. Sakramente.“ Die übrigen bedeutendſten Stellen der ſymboliſchen Bücher ſ. Apolog. IV, p. 153, Artic. Smalc. Para. II, 2, 8. Catechism. maj. Praeceptum III. Pag. 426. Symbol. apost. p. 502. Formul. conc. Epitome: de lib. arbitr. Negativa VI. Solid. decl. p. 655. 669. 828. Conf. Helv. II. C. I. Conf. Gall. Art. 25, 35. Conf. Belg. Art. 24. — Was den Ausdruck anlangt, ſo ſchließen ſich an die Formel instrumenta gratiae, die Bezeichnungen media, adminicula gr. an. Die Zuſammenfaſſung von Wort und Sakrament, mithin die Ausprägung des Begriffs der Gnadenmittel tritt in der reformirten Theologie nicht ſo beſtimmt hervor, wie in der lutheriſchen. Es iſt den lutheriſchen Symbolen geläufig, Wort und Sakrament zuſammen zu faſſen; nicht ſo durchgehends den reformirten. Die Conf. Helv. verhandelt von dem Worte Gottes im 1. Kap., von den Sakramenten Kap. 19. Der Grund dieſer Trennung liegt aber darin, daß zuerſt die heil. Schrift als Wort Gottes an die Spitze des Syſtems geſtellt werden ſoll. Die Zuſammenfaſſung von Wort und Sakrament findet daher gleichwohl ſtatt: praedicationi verbi sui adjunxit deus mox ab initio in ecclesia sua sacramenta, vel signa sacramentalia. Wir haben geſehen, wie der Heidelberger Katechismus beide Theile verbindet. Die Einheit des Begriffs Gnadenmittel wird von der evangeliſchen Theologie nicht als eine formelle, menſchliche, theologiſche Verknüpfung von Wort Gottes, Taufe und Abendmahl angeſehen, ſondern als Folge einer göttlichen Thatſache, der Stiftung der Kirche und des kirchlichen Amtes. Die Gnadenmittel ſind nicht etwa bloß discurſive Beſitzthümer der Kirche, ſondern ſie bilden die unveräußerlich aufeinander bezogenen Grundzüge der Kirche ſelbſt. Durch das Wort Gottes wird die Kirche in's Leben gerufen, mit Taufe und Abendmahl kommt ſie zur Erſcheinung als Glaubensgemeine (ſ. Conf. Aug. Art. VII.). Man kann dies nicht zu oft hervor-

heben ſolchen proteſtantiſchen Theologen gegenüber, welche das Weſen der Kirche in einer menſchlichen Kirchengeſtalt und Verfaſſung finden, nicht aber in dieſem ihrem göttlichen Lebensgrunde (ſ. m. poſitive Dogm. S. 1108). Auch Schleiermacher hat in dieſen Stücken die weſentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche erkannt (II, §. 127.). Daher iſt es einer von den zahlreichen Widerſprüchen des berühmten Dialektikers, wenn er nachher in der einheitlichen Verknüpfung von Taufe und Abendmahl unter der Bezeichnung Sakrament keinen eigentlichen dogmatiſchen Begriff anerkennen will (S. 416). Die Einheit der Gnadenmittel liegt alſo mit Einem Worte darin, daß ſie die weſentliche Kirche conſtituiren als Organ zur Vermittlung der Gnade, des heiligen Geiſtes für die heilsbedürftige Welt. Die innere Seite ihrer Einheit iſt die Gnade, welche ſie vermitteln, die äußere Seite iſt das ministerium, das von Chriſto eingeſetzte Amt, welches beide Formen des Gnadenmittels zu verwalten hat.

Dies führt uns auf die Geltung und Nothwendigkeit der Gnadenmittel, oder auf die Beſtimmungen der evangeliſchen Kirche über dieſen Punkt im Gegenſatz zu der katholiſchen Lehre einerſeits und anderſeits zu den Anſichten der proteſtantiſchen Sekten. Winer findet einen Differenzpunkt in dem Artikel »Gnadenmittel« nur zwiſchen den Kirchlichen (Katholiken und Proteſtanten) und den Sekten (S. 115); ein Differenzpunkt zwiſchen den Proteſtanten und Katholiken findet ſich bei ihm erſt in der Rubrik Sakramente (S. 119). Dieſe Anſchauung iſt ungenügend. Der erſte Differenzpunkt liegt in der verſchiedenen Auffaſſung des Trägers der Gnadenmittel, des geiſtlichen Amts. Nach beiden Seiten iſt das geiſtliche Amt von göttlicher Einſetzung, aber nach den Proteſtanten ein ministerium, welches als eine ſtete chriſtliche Wirkung der Kirche in Wort und Sakrament betrachtet werden kann, nach den Katholiken das sacerdotium, welches als das eigentliche, fundamentale Gnadenmittel die einzelnen Gnadenmittel nach den Lineamenten der apoſtoliſchen Tradition ſelber ſchöpferiſch vermehrt (ſ. Dieringer, Lehrbuch der kath. Dogmatik, S. 512): »die Stellvertretung des Menſchenſohnes durch den Apoſtolat.« Wird auch das Sacerdotium als bedingt angeſehen durch die Schrift und durch die Tradition, ſo tritt es doch als Element der Tradition noch einmal auf, und gewinnt in dieſer Stellung das ſchöpferiſch bildende Uebergewicht über die Gnadenmittel. Das Vermögen, dieſelben zu mindern, hat ſich hinlänglich bethätigt in den Bibelverboten, der Kelchentziehung und ähnlichen Dingen; das Vermögen, ſie zu mehren, in der kirchlichen Geſetzgebung und in der Vervielfachung der Sakramente; das Vermögen, ſie zu modifiziren, in dem Verhältniß der Kirchenlehre zur Schrift, in der Lehre von dem Sühnopfer der Meſſe und ähnlichem. Die proteſtantiſche Lehre vom Gnadenmittel verhält ſich alſo zuerſt gegen die katholiſche negativ, indem ſie an die Stelle des sacerdotium das ministerium ſetzt. Sodann in der Art und Weiſe, wie ſie den Organismus der Gnadenmittel feſtſtellt. Hier iſt es nämlich zuerſt das Wort, was die Gnade vermittelt, ſodann das Sakrament, dort zuerſt das Sakrament, ſodann in acceſſoriſcher Stellung das Wort. »Inwiefern den Katholiken die Sakramente mehr gelten als das Wort, ſ. Nitzſch in den Studien 1834, IV, 851.« (Eine proteſtantiſche Beantwortung ꝛc. S. 149). Ueber die mächtige Betonung des göttlichen Worts auf proteſtantiſcher Seite auch wieder im Sakrament vgl. Schenkel, der Unionsberuf des ev. Proteſtantismus S. 139. — Was ſodann das Wort Gottes ſelbſt betrifft, ſo iſt es für den Proteſtanten rein gegeben in der heil. Schrift, wie ſie durch die Predigt des Evangeliums erklärt und angewandt wird, während der Katholicismus unter demſelben zunächſt bloß die praedicatio verbi verſteht (Winer S. 115). Ebenſo vermehrt der letztere bekanntlich die Zahl der Sakramente und fügt zu dieſen noch eine Reihe von Heilsmitteln hinzu. Darüber jedoch ſind die Artikel Wort Gottes und Sakrament zu vergleichen. Die dritte Differenz der beiden Confeſſionen tritt hervor in der Art und Weiſe, wie das Gnadenmittel ſelbſt beſtimmt wird im Verhältniß zur Gnade und zur Begnadigung. Nach dem Concil. Trident. Sess. 7. wirken die Sakramente ex opere operato, die Conf. Aug. (Art. XIII.) verwirft dieſe Lehre. Freilich muß man über den Sinn des opus operatum die katholiſche Theologie ſelbſt vernehmen (*Bellarmin*, de

sacr. II, 1.), nach welcher die objektive und aktive Wirkung des Sakraments gemeint ist, welche rein passiv in Empfang genommen werden soll (welche also keinen Synergismus auf menschlicher Seite voraussetzt). Allein jene Objektivität des Sakraments wird nun ebenso allwirksam gedacht, daß das Gnadenmittel dadurch mehr oder minder zur Gnade oder Gnadenwirkung selbst, jedenfalls mit ihr identisch wird. So bewirkt die Kindertaufe die Wiedergeburt, ohne daß an Widerstand zu denken ist. Der Widerstand des Erwachsenen bei der Taufe, der Beichte und Messe würde aber nur in dem Vorschieben eines Riegels (ponere obicem), dem trüglichen Verhehlen der Todsünde und dem Verharren in derselben bestehen, da allerdings die Absolution eine ehrliche Beichte voraussetzt. Ein passiver Glaube aber als lebendiger Heilsglaube im Sinne des Protestantismus wird jedenfalls nicht zur Bedingung der Heilsbewirkung der Sakramente gemacht. Man könnte nun denken, das Wort, als Gnadenmittel, gehe eben dem Sakramente voraus, und habe die unfehlbare Wirkung desselben durch eine wahrhafte Bekehrung zu sichern. Allein bei den meisten Gliedern der Kirche ist ja der Katholizismus eine Folge der Geburt von katholischen Eltern. Hier bleibt dem Worte wenig zu thun übrig. Was aber den Convertiten anlangt, so wird auch von ihm nichts Weiteres verlangt, als eine fides implicita an das verkündigte Wort, welche ihn willig macht, sich der Autorität der Kirche zu unterwerfen. Ja wie sehr hier das Wort zum zwingenden opus operatum werden kann, lehrt die Geschichte. Kann das Wort sich dermaßen mit Reizmitteln und Schreckmitteln bewaffnen, daß ein Zwang zum Kirchlichwerden stattfindet, so ist hier das Gnadenmittel noch entschiedener mit der Gnade identisch, wie beim Sakrament. Wenn aber auch die Gnade sich ihre geordneten Organe in den Gnadenmitteln geschaffen hat, so hat sie sich doch nach der protestantischen Lehre nicht schlechthin an dieselben gebunden, weder im negativen noch im positiven Sinne.

Gegen die katholische Doktrin hat die evang. Kirche die Unterscheidung der Gnade und der Mittel der Gnade geltend zu machen, gegen den Separatismus dagegen die geordnete, gesetzmäßige Verbindung zwischen beiden. Wir müssen jedoch unterscheiden zwischen solchen Separatisten, welche überhaupt die Nothwendigkeit und Ordnung des Gnadenmittels verwerfen, und solchen, welche dasselbe lediglich im Worte Gottes finden, nicht aber im Sakrament. Die ersteren waren in der Reformationszeit durch die Anabaptisten vertreten, und gegen diese sind die betreffenden Erklärungen der symbolischen Bücher gerichtet; später treten die Quäker an ihre Stelle. Sie sind der Meinung, »daß der heilige Geist ohne das Wort unmittelbar durch ein inneres Licht jeden Menschen (an dem ihm bestimmten Tage der Heimsuchung) erleuchte, und der Mensch hiedurch erst fähig werde, das Wort Gottes, das sonst todter Buchstabe sey, zu fassen« (*Barclay*, Apol. thes. 7, 3. f. Winer S. 86). Man würde jedoch dem Quäker wie dem Anabaptisten Unrecht thun, wenn man meinte, er verwerfe den Begriff des Gnadenmittels schlechthin. Der Quäker namentlich zeichnet sich aus durch den fleißigsten Schriftgebrauch. Allein von göttlich geordneten, spezifischen Gnadenmitteln der Kirche will er nichts wissen. Die Sozinianer und Mennoniten dagegen lassen die heil. Schrift in bedingtem Sinne als objektives Gnadenmittel gelten, während die Ersteren in den Sakramenten bloß Zeichen des christlichen Bekenntnisses (cerimoniae) sehen, die Mennoniten jedenfalls auch objektive Zeichen der Gnadenwirkung, welche im Innern des Gläubigen vor sich geht (Ris, Conf. Art. 30. vgl. Winer S. 122 ff.). Im letzten Falle vermißt man also noch das objektive Siegel. Dieses Moment findet sich aber bei den Arminianern, Conf. Remonstrant. 23, 1., welche Winer hier wie öfter mit Unrecht mit den Mennoniten oder auch den Sozinianern auf eine Linie stellt. Ganz natürlich muß sich die Sphäre des freien oder vielmehr unbedingten, unvermittelten Waltens der Gnade in dem Maße erweitern, wie die Bedeutung der kirchlichen Gnadenmittel herabgedrückt wird. Zu erinnern ist hier an die Wiederbringungslehre der Anabaptisten, an die Lehre der Quäker von dem allgemeinen Walten des Geistes der Offenbarung (deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit. *Barclaii* Apol. Thes. II.), und

an die ſozinianiſche Annahme einer außerordentlichen Einwirkung des Geiſtes Gottes auf einzelne Menſchen neben ſeiner ordentlichen Einwirkung durch das Evangelium (Oſtorodt, Unterricht K. 34). Die proteſtantiſche Kirche beſitzt in der Lehre von der gratia praeveniens die Punktation, unter welcher ſie die bedingte Berechtigung der letzteren Anſichten anerkennen, und dabei doch fortwährend die Nothwendigkeit der Gnadenmittel feſthalten kann. Die Sphäre der gratia praeveniens geht auch nach der Schrift über den theokratiſchen Offenbarungskreis hinaus. Der Geiſt wohnt, wo er will, der Logos leuchtet in alle Menſchenſeelen hinein; die gratia praeveniens iſt in allen empfänglichen Seelen wirkſam. Aber die alſo Zubereiteten kommen zur Erfahrung des Heils doch erſt im Kreiſe der Offenbarung, zur Gewißheit des Heils erſt durch die geordneten Gnadenmittel. Nach dieſer Seite hin, unter dem Geſichtspunkte der Nothwendigkeit muß denn auch die Differenz zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Lehre von den Gnadenmitteln hervortreten, ſofern wirklich eine ſolche vorhanden iſt. Die Möglichkeit einer Erleuchtung einzelner Menſchen in der Kirche sine externo ministerio wird von der Conf. Helv. II. Cap. 1. anerkannt. Allein der Artikel hebt es als die göttliche Ordnung hervor, daß die Erleuchtung durch die usitata ratio instituendi homines vermittelt werde. Noch ſtärker wird die praedicatio dei verbi als eine nothwendige betont, wozu dann freilich die interna spiritus illuminatio hinzukommen muß und die theokratiſche oder kirchliche Sphäre erſcheint in jedem Falle vorausgeſetzt. Die necessitas ſelbſt aber wird beſtimmt als eine necessitas praecepti, non absoluta. D. h. Gott ſelbſt iſt in ſeinem Heilswirken an dieſe Vermittlung nicht gebunden, wie dies die Prophetie und Offenbarung beweiſt, aber aus Herablaſſung zu der Schwachheit unſrer Natur hat er dieſe Mittel angeordnet (ſ. Schweizer, die Glaubenslehre der ev. ref. Kirche II, S. 561). Luther dagegen »führt ſogar die Inſpiration der Propheten auf das verbum vocale zurück.« Art. Smalk. S. 333. Eine zweite Differenz zeigt ſich darin, daß die beiden Stücke Wort und Sakrament in der lutheriſchen Theologie enger mit einander verbunden auftreten, und daß dagegen bei den Reformirten die hervorragende Geltung des Wortes Gottes als die causa instrumentalis fidei betont wird. S. darüber Ebrard, Chriſtliche Dogmatik S. 578. Hierauf kommt nun auch die nähere Beſtimmung in Betracht, wie die Gnade und die Gnadenmittel mit einander verbunden ſind. Offenbar nun lehrt die lutheriſche Theologie eine ſtärkere Selbſtbedingung des heil. Geiſtes durch das Mittel, die reformirte ein freieres Walten deſſelben über dem Mittel, die erſtere ein organiſches Ineinanderſeyn von Gnade und Gnadenmittel, welches jedoch nicht bis zur Identität fortgeht, die letztere ein ökonomiſches Zuſammengehen, welches aber die Irregularität und Zufälligkeit ausſchließt. Was das Wort Gottes betrifft, ſo wird die efficacia deſſelben von den lutheriſchen Theologen immer ſtärker ausgeſprochen, und Calovius und Quenſtedt reden von einer unio mystica gratiae sive virtutis divinae cum verbo (ſ. Hahn, Lehrbuch 549). Auf dieſer Stelle will ſich die Orthodoxie dem Begriff des opus operatum nähern (ſ. m. Dogmatik S. 1119). Die Verbindung des Geiſtes mit dem Worte iſt nach den Reformirten bedingt durch den Kreis der Erwählten in dem Kreiſe der Hörenden, daher in den prädeſtinatianiſchen Bekenntniſſen vorwaltend als Simultaneität dargeſtellt, während der Heidelberger Katechismus das Ineinanderſeyn beider hervorhebt: der heil. Geiſt wirkt den Glauben in unſeren Herzen durch die Predigt des heil. Evangeliums. Indeſſen tritt die Differenz noch beſtimmter hervor in der Lehre von den Sakramenten, welcher wir hier nicht vorgreifen wollen. Die Einheit des confeſſionellen Gegenſatzes liegt nach Nitzſch in dem Begriffe des pignus (Syſtem 368. vgl. auch Winer S. 121 die Note). Wir bemerken nur noch, daß auch die Nothwendigkeit der Taufe nicht in gleichem Grade von den Reformirten urgirt wird, wie von den Lutheranern. Die Confessio Scotica p. 127 verwirft mit Abſcheu den katholiſchen Lehrſatz, daß nichtgetaufte Kinder als ſolche der Verdammniß anheimfallen. Ebenſo *Calvin*, instit. IV, 16, 26. Was die durch die Taufe bewirkte Veränderung im Verhältniß zur Wiedergeburt anlangt, ſo iſt der 27. Art. der Conf. Anglic. richtig verſtanden ein vermittelnder Typus: die Taufe iſt signum regenerationis,

per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur. Das heißt: die kirchliche, ſoziale Wiedergeburt wird bewirkt, die individuelle geiſtliche Wiedergeburt wird damit verſinnlicht und ſakramentlich zugeſichert. Ueber das Abendmahl vergleiche den betreffenden Artikel. Die weſentlichſte Differenz iſt die, daß nach der ſpäteren luth. Lehre die Verſiegelung der Verſöhnung im Abendmahl zugleich mit einem Elemente der Erneuerung des innern Lebens zur Auferſtehung, d. h. mit einem Elemente der Verklärung verknüpft iſt, wogegen ſich die ref. Theologie um ſo weniger beharrlich kann negativ verhalten wollen, da auch ſie in der Verſiegelung der Erlöſung den Keim der Auferſtehung und Verklärung durch die unio mystica mit Chriſtus findet.

Was endlich die Wirkung und die Bedingungen der Gnadenmittel betrifft, ſo treten hier natürlich die angeführten Differenzen der verſchiedenen Confeſſionen noch einmal hervor. Während die ev. Kirche lehrt, daß die Sakramente heilskräftig wirken unter der Bedingung des Glaubens (denn auch die Kindertaufe ſetzt den Glauben in irgend einer näheren Beſtimmung voraus) zur Beſtätigung und Vollendung des Glaubens, treten die Gnadenmittel in der katholiſchen Lehre als eigentliche Faktoren des Glaubens auf, welche nichts als den Autoritätsglauben vorausſetzen, und nur durch Todſünden unwirkſam gemacht werden, wogegen nach den Sozinianern und Baptiſten jedenfalls die Sakramentshandlungen als facta des Glaubens, als Glaubenszeugniſſe erſcheinen müſſen. Freilich iſt auch nach dem kirchlichen Lehrbegriff die Betheiligung am Sakrament ein ſubjektives Glaubenszeugniß; aber vielmehr noch die Empfangnahme des objektiven Zeugniſſes der Gnade, welche zu dieſem ſubjektiven Bekenntniß tüchtig macht. Die Belege werden ſich in dem Artikel von den Sakramenten finden.

Schließlich iſt noch die eigentliche dogmatiſche Idee der Gnadenmittel anzugeben. Sie repräſentiren ohne Zweifel die ewige Gegenwart Chriſti in der Gemeine, oder die ideale Kirche, welche für die reale Kirche iſt, und durch ſie für die Welt. In ſeinem heil. Geiſt ſchließt ſich Chriſtus mit ſeinen Stiftungen zuſammen und eignet in ewiger Gegenwärtigkeit der Welt ſein Heil an. Insbeſondere aber iſt das Wort Gottes die von Chriſtus ausgehende Kirche, die ſich eine Stätte der Heilswirkſamkeit ſucht. Die Sakramente conſtituiren ſodann die Verwirklichung der Kirche, und zwar die heil. Taufe die werdende Kirche, das heil. Abendmahl die in ihrer Glaubensfeier zur vollen Erſcheinung kommende Gemeine. Wort und Sakrament ſind dabei unauflöslich miteinander verbunden: das Wort kommt zu ſeiner vollen Verwirklichung und Beſiegelung im Sakrament, das Sakrament findet ſein Licht und geiſtiges Leben in der ſchöpferiſchen Wirkung des Wortes. Das Wort wird ohne das Siegel des Sakraments zum Schulwort, das Sakrament ohne die Begründung und Belebung des Worts zum magiſchen Prieſterakt. Wenn aber die Gnadenmittel in ihrem Zuſammengehen mit dem heil. Geiſt die ganze Heilsmacht des Lebens Chriſti bethätigen als Aneignungen des Heils, ſo ſind ſie ihrer Natur nach ebenſo durch den Glauben bedingt, wie Chriſtus den Segen ſeiner perſönlichen Gegenwart auf Erden durch den Glauben bedingt hat. Er verlangt freilich ebenſo wenig einen reifen Glauben zum Voraus, als er zum Glauben zwingt. Dem Bittenden wird gegeben. Lange.

Gnadenwahl, ſ. Prädeſtination.

Gnadenwirkung, ſ. Gnade.

Gnoſis, Gnoſticismus, Gnoſtiker. Das Chriſtenthum hat zu ſeinem nächſten und höchſten Zweck, die Menſchheit aus dem Stande des Abfalls von Gott zu dem verſöhnten Stande zu bringen. Als Thatſache der Erlöſung, nicht als geformte Erkenntniß, geſchah daher die chriſtliche Offenbarung. Indem dieſe Thatſache in das Bewußtſeyn aufgenommen ward, wurden die Grundbeziehungen des religiöſen und ethiſchen Lebens zu Gott neu geſtaltet, und von dem nun gewonnenen richtigen Verhältniß des unmittelbaren Bewußtſeyns entwickelte ſich allmählig die begriffliche Faſſung der einzelnen, in der Erlöſung gegebenen Momente und ihres inneren Zuſammenhanges. Selbſt die Apoſtel ſchritten nur allmählig vor in vertiefter Erkenntniß Chriſti und ſeines Werkes, und noch

viel allmähliger war dies bei den Gemeinden der Fall. Denn meiſtens aus den ungebildeteren Theilen des Volkes ſich ſammelnd, hatten ſie Vorbereitung und Bedürfniß für eine theoretiſche Entwicklung nur in minderem Grade, und nur langſam wurden die von den Apoſteln gelegten Keime entfaltet. Man nannte die tiefere Einſicht in die geoffenbarten Wahrheiten und ihre Einheit mit einem aus dem damaligen Sprachgebrauch entlehnten Ausdruck Gnoſis (γνῶσις), und betrachtete die Befähigung für ſie als eine der göttlichen Gnadengaben (1 Kor. 13, 2.).

Man benannte mit dieſem Namen in der Folgezeit aber auch einen Standpunkt religiöſer Spekulation, deſſen Unzuläſſigkeit man damit zugleich andeuten wollte. Ihm gehörten eine Anzahl von Parteien und Syſtemen an, welche den heidniſchen Einfluß, dem ſie unterlagen, ſchon in der Grundbetrachtung verriethen, daß ſie das Weſen des Chriſtenthums in die Erkenntniß ſetzten, und das gemeinchriſtliche praktiſche Fundament deſſelben gering ſchätzten. Sie enthalten außerdem ſo viele heidniſche Elemente, daß ſie als die an der Grenze der chriſtlichen und heidniſchen Entwicklung liegenden Miſchparteien und Miſchſyſteme anzuſehen ſind, während nach der jüdiſchen Seite hin die Ebioniten die Grenzentwicklung karakteriſiren, und zwiſchen beiden Extremen und in Wechſelbeſtimmung mit ihnen die von der reineren und vollſtändigeren Gemeinſchaft mit den Apoſteln und ihren Lehren ausgehende kirchliche Hauptſtrömung ihren Weg nimmt.

Indem die Bedeutung des Chriſtenthums ſich augenfälliger herausſtellte, erregte es nach und nach die Aufmerkſamkeit philoſophiſch gebildeter Männer. Von verſchiedenen Orten heidniſcher und jüdiſcher Regionen traten ſie an die neue Offenbarung heran, und richteten an ſie Fragen religiöſer Spekulation, theils ſolche, von welchen ſie ſchon früher bewegt waren, theils neue, wozu ſie das Chriſtenthum veranlaßte. Sie waren vom Chriſtenthum berührt, angezogen, aber nicht alle durchdrungen; es ſind die den tieferen Wirkungen vorauseilenden elektriſchen Zuckungen, welche es in dem Bereich der höheren Bildung hervorbringt. Für ſolchen Standpunkt paßte der eklektiſche Karakter des damaligen Wiſſens. Nicht aus den eigenthümlichen Prinzipien des Chriſtenthums heraus conſtruirten dieſe den Uebergang bildenden Denker das Syſtem, ſondern ſie combinirten die chriſtlichen und vorchriſtlichen Elemente in bunter Mannigfaltigkeit und in ungleicher Ausdehnung.

Sieht man demnach auf die verſchiedenen Beſtandtheile, welche ſich mit den chriſtlichen Ideen verbinden, ſo iſt unter den helleniſchen Philoſophieen vornehmlich der Platonismus von ſtarker Einwirkung, bald mehr in ſeiner älteren, bald mehr in den jüngeren eklektiſchen, myſtiſchen und pantheiſtiſchen Formen, welche dem Neoplatonismus zugehen. Der Begriff eines nur wenigen Eingeweihten erkennbaren Gottes, eines Gottes, der in ſich verborgen, von der abſtrakten unterſchiedsloſen Einheit unter Vermittlung des Nus zur Offenbarung fortſchreitet, der Begriff der Hyle und der mehrfach ſchattirte Dualismus zwiſchen Gott und ihr; die Vorſtellung von einer Idealwelt in dem höheren Bereiche, welche ſich in der Erſcheinungswelt abſpiegelt; von dem Fall der vernünftigen Weſen aus der göttlichen in die ſinnliche Sphäre; die Herleitung der Sünde aus dem materiellen Element, dies ſind hervorſtehende unter den Begriffen, welche aus dem Platonismus in die Gnoſis übergingen. Auch aus der Phyſik und Ethik des Stoicismus und der Zahlenlehre des pythagoriſchen, wieder aufgefriſchten Syſtems entnahm ſie einiges, aber in geringerm Umfang, als von dem Platonismus; einzelne Ideen, wie von dem Gott, welcher, ſelbſt unbewegt, alles bewege, mögen auch aus der peripatetiſchen Schule herübergekommen ſeyn. Aber nicht nur die Syſteme der griechiſchen Philoſophie lieferten ihre Beiträge, ſondern auch die orientaliſchen, welche in dieſer religiös erregten Zeit in eine neue Bewegung geriethen, und durch das Großartige ihrer Formen, durch das Ahnungsvolle, ſpezieller auch durch den Dualismus, die ſuchenden Geiſter anzogen. Schon in dem Myſtiſchen und Phantaſievollen der gnoſtiſchen Spekulation, welche man deßwegen als Theoſophie bezeichnet hat, iſt der Einfluß der orientaliſchen Syſteme bemerkbar. Denn die Darſtellungen der Gnoſis bewegen ſich weniger in begrifflichen und dialektiſchen Formen,

Digitized by Google

wie ſie durch die Griechen ausgebildet waren, als in der dichteriſchen Beſchreibung von Perſonifikationen und dem Leben und Wechſelwirken dieſer Figuren. Es iſt eine philoſophirende Mythologie, es ſind Gedichte, welche die Geſchichte Gottes, aller Himmel und der Erde umfaſſen, und mit der üppigen Fülle orientaliſcher Phantaſie ausmalen. Dem Orient eignet auch vorzüglich die Vorſtellung, daß die vernünftigen Weſen durch Emanation aus dem göttlichen Urgrunde hervorgehen, und ſie iſt in die meiſten gnoſtiſchen Syſteme eingekehrt. Der Parſismus gab die freilich auch ſonſt verbreitete Vorſtellung, daß das Weſen Gottes Licht ſey, in beſonderer Beſtimmtheit und durchgeführter Entwicklung, und bot dem in dem Uebergang vom Sinnlichen zum Geiſtigen begriffenen gnoſtiſchen Standpunkt diejenige Faſſung der göttlichen Subſtanz dar, für welche er befähigt war. Der Dualismus zwiſchen Gott und Welt war hier durch den Begriff einer aggreſſiven, das göttliche Licht bedrohenden Materie noch mehr geſchärft. Die ſchroffſte Form dieſes Dualismus, wo nach Aufgebung des vereinigenden Urweſens, das Prinzip des Guten und der Fürſt der Materie in urſprünglichem und unvermitteltem Gegenſatze blieben, lieh dem Bewußtſeyn, welches ſich mit Gott in einem unverſöhnten Zwieſpalt fühlte, den grellſten Ausdruck. Während von dieſem ſtark ethiſchen Religionsſyſtem am meiſten die theoretiſche Seite ergriffen wurde, miſchten ſich mit deſſen Einflüſſen die einer entſchieden moniſtiſchen Theoſophie, des Buddhaismus, welcher, wie nicht zu bezweifeln, im Zeitalter Chriſti bereits bis nach Vorderaſien vorgedrungen war. Die unterſchiedsloſe Einheit des göttlichen Weſens, von wo er die Entwicklung ableitet, der Nirvana, hat große Verwandtſchaft mit der Einheit, welche der Neoplatonismus an die Spitze ſtellt, und es läßt ſich oft ſchwer entſcheiden, von welcher Seite her die vollſtändig abſtrakte Vorſtellung vom göttlichen Weſen in ein gnoſtiſches Syſtem eingedrungen ſey. Die irdiſche, niedere Sphäre iſt dem Buddhaismus zufolge aus dem Abbruch von der Einheit und dem Zerfall derſelben in die Vielheit des Daſeyns entſtanden. Da die Einheit das Weſentliche und Göttliche iſt, welches hinter den Erſcheinungen ſteht, ſo wird dieſe Welt zum Schein, die Geburt iſt Sünde und das Leben zur Buße beſtimmt, deren höchſte Form die möglichſte Zurückziehung aus der Materie durch Aſceſe und durch contemplative Verſenkung in die Einheit iſt. Hievon ſcheinen manche Anklänge in der Gnoſis wiederzukehren und namentlich der aſcetiſche Zug verſtärkt worden zu ſeyn. Am deutlichſten iſt die Einwirkung des Parſismus nicht nur, ſondern auch (wie Dr. Baur in ſ. Werk über das Manichäiſche Religionsſyſtem nachgewieſen hat), der Buddhalehre in dem Manichäismus.

Nach der eigenthümlichen zwiſchen ſpekulativer und mythologiſcher Darſtellung ſchwankenden Methode der Gnoſtiker wurden mit den philoſophiſchen Ideen auch Elemente aus der volksthümlichen Mythologie verbunden. Sie befolgten aber in ihrer Anwendung den üblichen Vorgang der platoniſchen und ſtoiſchen Philoſophen, welche die mythologiſchen Geſtalten zu Symbolen ihrer Ideen machten. Die Gnoſtiker finden in ihren eigenen Mythen die Wahrheit der heidniſchen, welche ſie dem rohen Haufen überlaſſen.

Obgleich das ſpekulative Intereſſe der Gnoſis dem Judenthum, ſoweit es den urſprünglichen praktiſchen Karakter bewahrt, fremd iſt, und ein Gegenſatz beider milder oder ſtärker überall hervortritt, ſo ſind doch Beziehungen auf das Judenthum in der Gnoſis und viele Elemente deſſelben haben in ihr einen Ort gefunden. Die Ueberleitung bildeten diejenigen Formen jüdiſcher Theologie, in welchen eine Verſetzung mit heidniſchen Philoſophemen ſtattgefunden hatte. In Paläſtina war eine ſehr alte Miſchung jüdiſcher und ohne Zweifel öſtlich heidniſcher Elemente in dem Eſſenismus gegeben. Auch die erſten Anfänge der Kabbala reichen vielleicht bis in das gnoſtiſche Zeitalter hinauf. Doch am beſtimmteſten hat die Gnoſis der altchriſtlichen Zeit ihre Vorbildung gefunden in der alexandriniſch-jüdiſchen Religionsphiloſophie, die uns am weiteſten ausgeführt in den Schriften Philo's vorliegt. Dieſe Verſchmelzung der altteſtamentlichen Offenbarungsreligion mit Ideen heidniſcher Philoſophie konnte, wenn ihre Formen in das Gebiet chriſtlicher Entwicklung übergeleitet wurden, entweder die weſentlichen und allgemein chriſtlichen Grundlagen feſt halten, dann entſtand die Religionsphiloſophie der alexandriniſchen Kirchenlehrer; oder

ſie geſtatteten den Einflüſſen heidniſcher Spekulation das Uebergewicht, dann ergaben ſich gewiſſe Schattirungen der häretiſchen Gnoſis. Man findet die wichtigſten der Gnoſis verwandten Ideen des Philo zuſammengeſtellt von Neander in dem Eingang zu ſeiner genetiſchen Entwicklung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme. 1818. Es iſt, in Verbindung mit dem beiden Seiten gemeinſamen durchgreifenden Idealismus, die Vorausſetzung einer abſtrakten göttlichen Einheit, des verborgenen Weſens Gottes und der davon unterſchiedenen Offenbarung Gottes im Logos, welcher die göttlichen Ideen zur Erſcheinung bringt; die Engellehre, nach jüdiſchem und allgemeiner orientaliſchem Vorgang ausgebildet, dann wieder zuſammenfließend mit Plato's Beſtimmungen über die Ideen; die beſondere Vorſtellung ferner, daß die Engel in den Offenbarungen des A. Teſtaments in ſcheinbar und nicht wirklich ſinnlichen Geſtalten und Handlungen ſich kund geben, worin eine Spur des Doketismus liegt; die Unterſcheidung zwiſchen den am Sinnlichen und Buchſtäblichen haftenden Menſchen, den *υἱοὶ τοῦ λόγου*, und den auf den geiſtigen Standpunkt ſich erhebenden, wo ſie Gott ſelbſt ſchauen, den *υἱοὶ τοῦ ὄντος*; endlich die Methode allegoriſcher Schriftauslegung, welche die buchſtäbliche Relation auf den höheren ſpekulativen Sinn zurückzuführen ſich bemühte.

Es wird aus der Vergleichung der Philoniſchen Ideen mit den in den gnoſtiſchen Syſtemen in der Regel wiederkehrenden klar, daß gewiſſe Gedankenreihen der vorchriſtlichen Zeit in die gnoſtiſchen Darſtellungen herüber genommen wurden. Auch die Vergleichung der gnoſtiſchen Vorſtellungen mit denen der Johannesjünger beſtätigt dies. Die heidniſche Spekulation hat gewiß gleichfalls ihre Combinationen geliefert. Beſonders nun an den Orten, wo das Chriſtenthum mit den jüdiſchen und heidniſchen Standpunkten in regere Wechſelwirkung trat, und die vorhandene Bildung die Spekulation begünſtigte, traten die Einwirkungen der vorchriſtlichen Elemente ein und entſprangen gnoſtiſche Miſchungen in wuchernder Fülle: in Syrien, Alexandria und Kleinaſien. Rom, eine Welt in verjüngtem Maßſtabe, hatte die Ablagerungen aller Parteien.

In dieſem Umkreiſe traten daher ſchon zur neuteſtamentlichen Zeit die erſten Spuren der häretiſchen Gnoſis auf. Es iſt ganz bezeichnend, daß wir in Samaria einen Simon Magus finden, und wir haben um ſo weniger Grund, ſeine Exiſtenz für einen Mythus zu erklären. Auf dieſem für heidniſche, jüdiſche und chriſtliche Elemente empfänglichen Boden tritt die gnoſtiſirende Spekulation zuerſt an das Chriſtenthum heran. Denn was von Simon berichtet wird, daß er für die Erſcheinung der höchſten von Gott ausgehenden offenbarenden Kraft gegolten habe, führt mit Sicherheit auf Anſchauungen gnoſtiſcher Art zurück. Irenäus (adv. haer. I, 23.) und ausführlicher aber verworren Hippolytus (*ἔλεγχος* VI, 1.) und nach ihnen Spätere geben Nachricht von einer Sekte der Simonianer, welche höchſt wahrſcheinlich mit Simon hiſtoriſch zuſammenhängt, wenngleich die Schrift *ἀπόφασις* ihr fälſchlich von ihnen beigelegt wurde. Die nächſte verwandte Bewegung erkennt man in Koloſſä zur Zeit des Paulus. Die dortigen Gegner deſſelben ſcheinen aus einem eſſeniſch oder alexandriniſch gearteten Judenthum hergekommen zu ſeyn, und ihrer Aſceſe zufolge dualiſtiſche Vorſtellungen gehegt, ferner einen ſich in Engelreihen offenbarenden Gott angenommen zu haben. Anfänge der Gnoſis in idealiſtiſchen Geſichtspunkten und in der Beſchäftigung mit Angelologie berückſichtigen auch die Briefe an Timotheus. Der erſte des Johannes beſtreitet doketiſch geartete Vorſtellungen von Chriſto, als ſey er in keine wirklich menſchliche Erſcheinung eingetreten. Die Nikolaiten der Apokalypſe und die Irrlehrer des Judasbriefes ſcheinen einen unſittlichen Antinomismus aus gnoſtiſchen Spekulationen abgeleitet zu haben; die letzteren, indem ſie das jüdiſche Geſetz auf eine Offenbarung böſer Engel zurückführten. Am Schluſſe des apoſtoliſchen Zeitalters war Cerinth in dem Wirkungskreiſe des Johannes in Kleinaſien thätig; ein Judenchriſt, welcher die gnoſtiſchen Ideen ſchon etwas weiter entwickelte, immer aber noch in dürftigem Umfang und vielleicht nicht ohne große Inconſequenzen (über ihn vergl. beſonders Hippolyt. 7, 33.). Bis in die Anfänge des 2. Jahrhunderts bildeten theils der apoſtoliſche Einfluß, theils die vorwiegend, ja einſeitig praktiſche Hal-

tung der Kirche, welche ihre Kräfte auf die Ausbreitung und auf Verſittlichung des Lebens richtete, einen ſtarken Widerſtand gegen das Umſichgreifen der Gnoſis. Dann fand das theoretiſche Bedürfniß größere Anerkennung, und mit ihr wuchs die Zahl und der Einfluß der Gnoſtiker. Ein jüngerer Zeitgenoſſe des Cerinth war Baſilides (Hippol. 7, 20 flg.), welcher in Alexandria lebte und nach einigen aus Syrien gebürtig war, und deſſen Sohn Iſidorus ſich nach ihm in ſeiner Schule einen Namen machte. Dieſen gleichzeitig Karpokrates (Iren. 1, 25. Clem. Alexandr. Strom. IV. p. 428—430 ed. Colon.) aus Aegypten und ſein Sohn Epiphanes; daneben der Syrer Saturninus (Iren. I, 24.). Schon zwiſchen dieſen Gnoſtikern der nächſten Generation, mit welchen die produktive Zeit der Gnoſis beginnt, ſind große Verſchiedenheiten und ſie ſteigern ſich bei den folgenden. In Valentinus (Iren. I. Hippol. VI, 21 sq.), welcher ſich von Aegypten nach Rom begab, erreicht die ſpekulative Ausbildung und dichteriſche Darſtellung der Gnoſis ihren Höhepunkt. Seine Schule, ſich in eine öſtliche (ἀνατολική) und italiſche verzweigend, zählte manche talentvolle Männer: Herakleon (vgl. die gegen ihn gerichteten Commentare d. Origenes z. Ev. Johannis), Ptolomäus (gegen welchen Irenäus in ſeinem polemiſchen Werk B. I. und Epiphanius haer. 33. ſtreiten), Markus (Iren. I, 8 sq. Hippol. 6, 39. Epiph. 1, 34.), Bardeſanes, ein Armenier, der eine Zeitlang in Edeſſa lebte (Hipp. 7, 31. Euseb. Praepar. evg. 6, 10. die Hymnen des Ephraim Syrus. Moſes Chorenenſ. Geſch. v. Armenien II, 66. Venet. 1843. Schahariſtani Nichtmohamedaniſche Religionsparteien, überſ. v. Harbrücker. *A. Hahn*, Bardesanes gnosticus Syr. princ. hymnolog. 1819.). Gleichzeitig mit Valentin lehrten der Syrer Cerdon (Hipp. 7, 37.) und ſein Schüler Marcion aus Sinope in Pontus, einer der vom Chriſtenthum am meiſten ergriffenen Gnoſtiker und trotz ſeiner ſeltſamen und karrikirten Formen dem Proteſtantismus verwandt (Tertullian. adv. Marcion. libb. V. Iren. 1, 27. Hipp. 7, 29. Epiph. h. 42. Hahn, das Evgel. des Marcion. 1823.), deſſen Schüler zum Theil den allgemeinen chriſtlichen Grundlagen ſich noch mehr näherten, wie Apelles (Euseb. h. e. 5, 13. Hipp. 7, 38.) und andere ſpätere (*Pseudo-Origenes* dial. de recta in Deum fide) beweiſen. Auch der raſtloſe Tatian, welcher die verſchiedenſten religiöſen Standpunkte betrat, und endlich der Gnoſis anheimfiel, berührt noch dieſe Zeit (Daniel Tatian der Apologet. 1837.). Verwandt mit einzelnen Vorſtellungen dieſer ſtrengen Aſceten ſind die gleichzeitigen Enkratiten. Die vielverzweigte Sekte der Ophiten iſt ebenfalls in das zweite Jahrhundert zu ſetzen, ohne daß man ihre Stifter und den Urſprung, welcher vermuthlich vorchriſtliche Bildungen vorausſetzt, genauer bezeichnen könnte. Die Darſtellung des Hippolytus (5. B.) gibt die Möglichkeit, ihre Schattirungen vollſtändiger zu überſehen. Es ſind dahin zu rechnen die Ophiten des Irenäus (1, 30. 2, 34.), die Naaſſener (Ophiten) des Hippolytus, die Selhianer, Kainiten, Peratiker (den Kainiten verwandt) und ein gewiſſer Juſtinus mit ſeinem Anhang (vgl. Mosheim, Geſch. d. Schlangenbrüder). In dieſes Jahrhundert gehört ohne Zweifel auch ein von Hippolytus erwähnter, aus Arabien ſtammender Gnoſtiker Monoïmos (Menahem). Daß die gnoſtiſchen Parteien durch den Kampf mit der katholiſchen Kirche in ihrer inneren Entwicklung bedingt worden ſind, muß vorausgeſetzt werden; vielleicht trug die gegenſeitige Abſchließung dazu bei, daß in der Mehrzahl der Syſteme das dualiſtiſche Prinzip in der weiteren Entwickelung ſtärker hervortrat. Sie haben gewiß auch unter einander ſich bedingt. Aber dieſe äußeren Einflüſſe ſind bei der Willkür und Regelloſigkeit des Producirens und dem Dünkel der Schulen nicht allzuhoch anzuſchlagen. Die Ausbildung der kirchlichen Dogmatik, oder auch die Folge der Syſteme in der griechiſchen Philoſophie geht ungleich geſetzmäßiger von Statten. Wir haben daher von Wechſelbeziehungen der Gnoſtiker auch nur wenige ſichere Spuren. Der harte Marcioniſtiſche Dualismus wurde von Valentiniſcher Seite bekämpft, wie der Brief des Ptolomäus bei Epiphanius einen ſolchen Gegenſatz vor Augen zu haben ſcheint; Bardeſanes kämpfte mit dem Marcioniten Prepon über Dualismus und über die Trennung von der Kirche, wozu ſich Bardeſanes gehalten zu haben ſcheint. Die Schüler des

Valentin ſelber ſtritten viel über verſchiedene Auffaſſungen der Perſon Chriſti mit einander. Im dritten Jahrhundert ließ die gnoſtiſche Thätigkeit nach; die Kirche ſiegte allmählig im Kampf, denn ihre dogmatiſchen Leiſtungen boten tiefere Befriedigung und geſundere Nahrung. Das manichäiſche Syſtem, am Ende des dritten Jahrhunderts entſtanden, war die letztere größere gnoſtiſch geartete Erſcheinung. Nachwirkungen aber beſonders des Marcionitismus und Manichäismus dauern durch die folgenden Jahrhunderte bis tief in's Mittelalter fort, und bilden durch die Paulicianer eine Vermittlung zu den dualiſtiſchen Sekten des 12. und 13. Jahrhunderts.

Es iſt eine nicht geringe Schwierigkeit, die gnoſtiſchen Syſteme in Klaſſen zu ordnen. Ihre Haltung iſt ſo ſchwankend, ihre Zuſammenſetzung ſo verſchieden, ihr Geiſt bei verwandter Architektonik oft ſo abweichend, daß ſie ſich einem durchgreifenden Theilungsprinzip entziehen. Vielen Beifall hat die von Gieſeler befolgte Gruppirung gefunden (Kirchengeſch. I. 1. S. 179 flg. 4. Aufl.). Er theilt ſie in alexandriniſche, bei welchen der Platonismus und die Emanationslehre Einfluß habe, und in ſyriſche, bei welchen der Parſismus hinzukomme und der Dualismus ſtärker ſey. Dualismus und Emanation ſind zwar bedeutende Momente in dem Ganzen der Syſteme, nur möchten ſie als Theilungsgrund nicht ausreichen. Der ſtärkere Dualismus und die Emanation gehören beide vorzugsweiſe dem Orient an; daher iſt die ausgeführtere Emanation keineswegs mit innerer Nothwendigkeit den platoniſirenden Syſtemen eigen, ſondern für ſie vielmehr zufällig. Man findet daher bei dem Syrer Saturnin ſtarken Dualismus und eine lange Reihe von Zwiſchenweſen; ebenſo bei den ſpäteren Baſilidianern, die noch dazu ihren Urſprung von Alexandria haben; bei den ſchroff dualiſtiſchen Sethianern wird alles göttliche Schaffen unter der Form der Emanation durch Zeugung gedacht; Karpokrates verbindet mit ſeinen vermuthlich platoniſchen Grundanſichten, wie es ſcheint, keine Emanationslehre; und daß Marcion nicht recht in dieſe Ordnungen paßt, gibt Gieſeler ſelbſt zu. Es bliebe alſo als Unterſcheidungsmerkmal nur Platonismus und Parſismus, ein Unterſchied, welcher zur Anordnung nicht hinreicht. Haſe (Kirchengeſch. S. 90) theilt die Gnoſtiker in orientaliſche, helleniſtiſche, chriſtliche, jüdiſche ein. Dieſe ſehr allgemeinen Bezeichnungen, welche das Eigenthümlichſte der Architektonik außer Acht laſſen, enthalten um ſo weniger ein klares Theilungsprinzip, als von der Miſchung der Elemente häufig ſchwer zu ſagen iſt, ob das orientaliſche oder helleniſche überwiege. Mit Recht iſt der Begriff des Chriſtlichen geltend gemacht, da er ein conſtituirender iſt, und wo er ganz fehlte, von Gnoſis in dem engeren Sinne nicht die Rede ſeyn könnte. Aber als die allgemeine Vorausſetzung iſt er mehr geeignet, die Grenze des Ganzen zu bezeichnen, als für ſich allein innerhalb der Gnoſis einen Gegenſatz gegen helleniſche, orientaliſche und jüdiſche Syſteme feſtzuſtellen. Selbſt in der nachher gewählten Form »der vorzugsweiſe chriſtlichen Syſteme« zeigt ſich die Theilung nicht gelungen. Man wird in dem Syſtem des Valentin ſo viele chriſtliche Elemente finden können, als in dem des Bardeſanes, und doch werden beide getrennt, die ſo viel Verwandtes haben und Bardeſanes zu Marcion geſtellt, welchem er ſo unähnlich iſt. Dagegen bewährt ſich verhältnißmäßig am meiſten die Eintheilung von Neander, welcher von dem Verhältniß ausgeht, in welches die einzelnen Gnoſtiker das Chriſtenthum, die Offenbarung des höchſten Gottes, zur Natur und beſonders zur Vorgeſchichte ſetzen. Nur iſt die karakteriſtiſchſte Geſtalt die in allen gnoſtiſchen Syſtemen wiederkehrende Figur des Weltbildners (Demiurgos), welcher zugleich der Gott der Juden und für ihr Verhältniß zu den Heiden beſtimmend iſt. In ihm iſt alſo die Beſchaffenheit der Natur und Vorgeſchichte und ihr Verhältniß zum höchſten Gott ausgedrückt. Herrſcht in einem Syſtem das Intereſſe, in der Vorgeſchichte die dem Chriſtenthum verwandten Ideen aufzuweiſen, ſo pflegt auch der Dualismus zwiſchen Gott und Natur geringer zu ſeyn; in dieſem Fall iſt der Demiurg zwar beſchränkt an Macht und Einſicht, aber er iſt nicht Widerſacher Gottes, und durch die Erlöſung mit den göttlichen Abſichten bekannt geworden, dient er ihnen willig. Oder in der Vorgeſchichte wird mit beſonderem Nachdruck das Ungöttliche hervorgehoben; das Judenthum, wo die Ver-

wandtſchaft die nächſte iſt, wird dann verworfen, als gänzlich oder faſt gänzlich Gott widerſtreitend. Daher iſt auch der Demiurg, welcher ſich in ihm offenbart, ein Gott feindliches Weſen, und muß ihm nur wider Willen dienen. Demgemäß pflegt auch der Dualismus zwiſchen Gott und Schöpfung härter zu ſeyn. Da das Verhältniß zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum das am meiſten karakteriſtiſche iſt, ſo werden beide Klaſſen in abgekürzter Bezeichnung judaiſirende und antijüdiſche Gnoſtiker genannt. In die erſte Klaſſe gehören Cerinth, Baſilides, Valentin und ſeine Schule, Bardeſanes. In der zweiten Klaſſe iſt die Beziehung auf das Chriſtenthum zu einem untergeordneten Theilungsgrund gemacht, was in Verbindung mit jenem bezeichnenden allgemeinen Theilungsprinzip zuläſſiger iſt. Denn allerdings iſt es von wichtiger Einwirkung, ob das Judenthum vom Chriſtenthum losgeriſſen wird um eines einſeitigen aber ſpezifiſch chriſtlichen Geſichtspunktes willen, oder ob es für ungöttlich erklärt wird, weil die Macht der heidniſchen Vorſtellungen jenes anfeindet und dieſes verwiſcht. Demnach zerfallen die antijüdiſchen Gnoſtiker a) in ſolche, welche zum Heidenthum hinneigen: die Ophiten, Pſeudo-Baſilidianer, Kainiten, Sethianer, Karpokrates, Nikolaiten, Simonianer, und einige andre von geringerem Einfluß. b) In ſolche, welche das Chriſtenthum in ſeiner Selbſtſtändigkeit auffaſſen: Saturnin, Tatian, die Enkratiten, Marcion. Allerdings würde es nach dem früher Bemerkten angemeſſen geweſen ſeyn, diejenigen Syſteme, in welchen das Spezifiſche der chriſtlichen Erlöſung und Teleologie in den Pantheismus und Dualismus und deren Conſequenzen untergeht, wo mithin ein heidniſcher Inhalt mit umgedeuteten chriſtlichen Formen bekleidet wird, von der eigentlichen Gnoſis auszuſcheiden und ſie als gnoſtiſirendes Heidenthum in einer beſonderen Kategorie an die äußerſte Grenze der chriſtlichen Formen zu ſtellen. Entſchieden innerhalb des helleniſchen Heidenthums wäre dann etwa Plotin, zugleich ein Gegner der Gnoſtiker, als Fortſetzung gnoſtiſcher Philoſophie anzuſehen. Bei dem Manichäismus hat man die Ausſcheidung ohnehin allgemein als gerechtfertigt anerkannt; um ſo weniger iſt einzuſehen, wie die Karpokratianer, Peratiker und Kainiten, Pſeudo-Baſilidianer, Nikolaiten nach ihrer theoretiſchen und praktiſchen Beſchaffenheit eine mehr innerkirchliche Stellung verdienen ſollen. Riedner's Eintheilung durch die Zuſammenfaſſung vieler Merkmale etwas künſtlich, führt faſt auf dieſelben Reſultate, wie die Neander'ſche (Kirchengeſch. S. 222). Die von Baur befolgte, welche großen Einfluß gewonnen hat, wird weiterhin erwähnt werden.

Wir geben einen Umriß der hauptſächlichſten Gedanken, welche dieſen Syſtemen zukommen. Der verborgene Urgrund aller geiſtigen Exiſtenz iſt das ewige göttliche Lichtweſen, unendlich über alles Irdiſche erhaben, unerfaßbar und in ſich verſchloſſen. Einerſeits ſteht es dem Endlichen unnahbar fern, andrerſeits iſt es der letzte Grund der Geſetze in der endlichen Welt. Zwiſchen beiden Beziehungen ſchwanken die Beſtimmungen. Baſilides wagt von Gott, dem Unausſprechlichen, nicht einmal das Seyn auszuſagen, ſondern nennt ihn den Nichtſeyenden; die Valentinianer und Ophiten geben der Phantaſie mehr Raum und ſtellen ihn als Urbild des menſchlichen Weſens vor. Er wird von ihnen Bythos genannt, weil er der Abgrund aller Vollkommenheit iſt. Zu ihr gehören auch die Prädikate der Gnade und Liebe, unter welchen ihn beſonders Marcion auffaßt, der ihn deßwegen den Guten nennt. Dem göttlichen Weſen gegenüber ſteht die ungöttliche aber mitewige Materie. Der Dualismus, der damit geſetzt iſt, erſcheint in allen Abſtufungen. Unter den mehr helleniſtiſchen und bibliſchen Einwirkungen iſt er bei Baſilides und manchen Valentinern im Verſchwinden. Hier iſt die Materie das Geſtaltloſe, bei Baſilides das Verworrene des noch nicht entwickelten Zuſtandes, bei den Valentinern ein Ungeordnetes, was der Geiſterwelt noch anhaftet und ausgeſchieden werden muß, oder auch die dunkle, leere Grenze des göttlichen Lichtreiches. Bei den Ophiten und Marcion iſt die Hyle ſchon weſenhafter und thätiger; am meiſten dem Parſismus verwandt und aggreſſiv iſt ſie bei Mani. Unter allen Geſtalten aber, und vorzüglich, wenn der ethiſche Geſichtspunkt eintritt, wird ſie als das Reich des Satans und ſeiner Dämonen angeſehen.

Um nun ſowohl die Miſchung von höherem und niederem Leben in der gegenwär-

tigen Welt zu erklären, als auch Gott von der Berührung mit der Materie rein zu erhalten, ſtellen die Gnoſtiker die Vermittlung gewöhnlich durch eine Reihe von Zwiſchenweſen dar, welche ſie Aeonen, Ewigkeiten, d. h. Geiſter des ewigen, überirdiſchen Reiches, zu nennen pflegen. Nur Marcion, welcher in dem vorchriſtlichen Leben keinen Faktor göttlicher Art anerkennt, hebt daher auch jede vermittelnde Reihe auf, und begnügt ſich, mit Gott den Sohn in untergeordneter und nicht weiter erklärter Weiſe in Verbindung zu ſetzen. Als die Urſache der Entſtehung der Aeonen wird in den einen Syſtemen der Prozeß phyſiſcher Nothwendigkeit geſetzt; ſo bei den konſequenteren Pantheiſten; der Manichäismus fügt den Geſichtspunkt hinzu, daß das Lichtreich gegen die Angriffe der Finſterniß durch ſeine Streiter vertheidigt werden mußte; die höchſte Betrachtung ſtellt Valentin auf, daß Gott aus herablaſſender Liebe die Geiſter geſchaffen, und um ihnen ſelbſtſtändiges Daſeyn zu gönnen, ſeine Unendlichkeit beſchränkt habe. Baſilides leitet die Art der Entſtehung nach bibliſchem Vorgange vom göttlichen Schöpferwort ab, das den Keim aller Dinge bewirkt; aus ihm entfalten ſich dann die überirdiſchen und irdiſchen Weſen. An den Begriff des Wortes und Sprechens anknüpfend ſtellen auch andere, beſonders Markus, die Reihe der Weſen als immer weiter verhallende Töne mit verſchiedener Bedeutung der Laute dar. Aber nicht nur bei ihm, ſondern überall, mit Ausnahme des Baſilides, herrſcht die Vorſtellung, daß die höheren Geiſter in einer oft ſehr phyſiſch gedachten Emanation aus dem göttlichen Weſen und auseinander entſpringen. Weit verbreitet iſt die Analogie der Zeugung, daher die geſchlechtlichen Verhältniſſe von den Valentinern und Ophiten auf den Bythos und die Aeonen übertragen, dieſe auch nach Syzygien geordnet werden. Damit werden häufig aſtronomiſche Zahlenverhältniſſe verbunden als ordnendes Geſetz wenigſtens für die niedrigſten Stufen. Bei andern ſind ſie das Regelnde im ganzen Syſtem, wie es ſcheint, ſchon bei Baſilides, gewiß bei den ſpäteren Anhängern deſſelben und bei Saturnin. Da die Emanation die Vorſtellung einer Abſtufung der entſtehenden Weſen begünſtigt, ſo verbindet ſich damit die Idee, daß die niederen Ordnungen die höheren in abgeſchwächter Weiſe abſpiegeln. So wirken die in Gott begründeten Geſetze in dieſe niedere Welt herab. Die Geſammtheit der Aeonen, die zuweilen in's Zahlloſe vermehrt werden, macht das Lichtreich aus, bei den Valentinianern Pleroma genannt, das Reich göttlicher Lebensfülle, welchem das finſtere, öde Reich der Materie, das Kenoma entſpricht. Von jenen Lichtweſen, welche die göttlichen Kräfte offenbaren, geräth nun auf irgend eine Weiſe ein Theil in die Gewalt der Materie. Es iſt ein Abfall, in welchem Valentin etwas von freier That erkennt, der aber bis zu gewiſſem Grade auch bei ihm und noch mehr bei andern auf der Unfähigkeit der abgeſchwächten Lichtnatur beruht. Bei Valentin iſt es ein leidenſchaftliches, ungeordnetes Streben des letzten der Aeonen, der Sophia, den Unendlichen zu erfaſſen, was den Abfall in ſich ſchließt. Dies πάθος, der göttlichen Ruhe fremd, materiell, wird aus ihr ausgeſondert, und exiſtirt als die niedere Sophia oder Achamoth (d. i. Weisheit) außerhalb des Pleroma fort. Oder es wallt Same des Lichtes über und miſcht ſich mit dem Ocean der Materie; ſo nach den Ophiten. Oder die Mächte der Finſterniß erobern gewaltſam Theile des Lichtes, wie im Manichäismus. Oder endlich die niederen Engel bilden eine Welt und in ihr eine Menſchengeſtalt, welche Gott aus Gnade mit dem Lichte der Vernunft ausſtattet; dies iſt die Darſtellung des Saturnin. Es kommt nun darauf an, das von der Materie gefangene, unterdrückte, verfolgte Licht zu befreien, und in das himmliſche Reich zurückzuführen. In der Regel iſt die Schöpfung dieſer Welt ſchon der Anfang zur Erlöſung, inſofern Geſetz und Geſtaltung zu herrſchen beginnt und das Licht in dem menſchlichen Bewußtſeyn, welches auf dem Gipfel der irdiſchen Entwicklung ſteht, ſeinen concentrirteſten Ort erreicht, von wo es ſich in die obere Welt erhebt. Die unmittelbare Urſache der Schöpfung iſt ein Genius, der Weltbildner, deſſen Daſeyn aus dem Alten Teſtament vorzugsweiſe abzuleiten iſt und der zugleich den Gegenſatz gegen daſſelbe ausdrückt. Der Eindruck der Neuheit und Erhabenheit, welchen das Chriſtenthum machte, war ſo gewaltig, daß mit

dem Gott, der ſich darin offenbarte, der des Alten Teſtamentes nicht nur nicht identiſch, ſondern ein viel tiefer ſtehendes, unvollkommenes Weſen zu ſeyn ſchien.

Er iſt nicht göttlicher Abkunft, nicht pneumatiſcher Beſchaffenheit, ſondern ſein Weſen entſpricht dem niederen Seeliſchen, er ſtammt von unten und iſt Pſychiker. Er hat daher weder göttliche Erkenntniß, noch göttliche Liebe. Hochmüthige Beſchränktheit, mit der er, ſich verkennend, ſich für den höchſten Gott hält, ſtrenge und harte Gerechtigkeit karakteriſiren ihn. Dabei tritt dann noch der früher bezeichnete Unterſchied ein, daß er entweder mit wachſender Willigkeit den göttlichen Abſichten dient, erſt unbewußt durch das verhüllte Göttliche angezogen, dann mit deutlicherer Erkenntniß ſeiner Erhabenheit es als ein Evangelium begrüßend; oder daß er mit einer dem Satan verwandten Geſinnung Gott feindlich iſt und bleibt und mit ſeinen trotzigen Genoſſen gebändigt werden muß. So der Jaldabaoth (Sohn des Chaos) der Ophiten und der Demiurg des Marcion, welcher dieſen liebloſsgerechten, blutgierigen Herrſcher dem Gott der Liebe ſchroff entgegenſtellt. Dem Demiurg ſind ſtets die ſideriſchen Geiſter untergeben. Im Planetenhimmel thront er und empfängt von oben her, ohne es zu wiſſen, die Impulſe für ſeine weltbildenden und leitenden Akte. Baſilides hat ſogar einen höhern und niedern Archon oder Herrſcher dieſer Weltſphäre. Zu der eigenthümlichen Wirkſamkeit dieſes Weltbildners in der Weltleitung gehören die ſonſt der Aſtrologie zugeſchriebenen Einflüſſe; er iſt Herr über Zeit und Stunde, doch auch dies unter höherer Aufſicht. Nur bei Marcion bewegt er ſich in Schöpfung und Leitung unabhängig vom höchſten Gott, denn er iſt in ſeinem Gebiet; er hat Welt und Menſchen nur mit Hülfe der Materie gebildet. Plötzlich greift daher Gott endlich in ſein Wirken ein.

Der Stellung des Menſchen in dem geſammten Weltzuſammenhange geben die Gnoſtiker hohe Bedeutung. Er ſteht im Mittelpunkt der Welt, verbindet die höhere und irdiſche Region zugleich als Abbild des Urbildes und als Mikrokosmus. Dies gilt freilich nur von der höchſten der drei Klaſſen, in welche die Menſchen getheilt werden, von der pneumatiſchen. In dem Pneumatiker allein iſt ein Funke göttlichen Lichtes und Lebens, der ihn weit über alles Irdiſche erhebt. Er iſt fähig für göttliche Erkenntniß und heiliges Leben. Dies iſt die Natur, welche den Gnoſtiker von dem Pſychiker und Hyliker unterſcheidet. Der Pſychiker hat äußerlich geſetzliche Formen und Rechtſchaffenheit, aber ohne den höheren und inneren Trieb. Sein Bewußtſeyn feſſelt ihn an den Buchſtaben und an die Geſchäfte des äußeren geſetzlichen praktiſchen Lebens; für die ſpekulative Erkenntniß göttlicher Myſterien hat er kein geiſtiges Organ. In dieſem Unterſchiede offenbart ſich der aus dem Heidenthum ſtammende ariſtokratiſche Intellektualismus der Gnoſis. Wer im Beſitz dieſer Spekulation iſt, dünkt ſich ſo hoch über dem Standpunkt der chriſtlichen und jüdiſchen Volksmenge, welche nur Glauben und Geſetz hat, ſtehend, daß er jene als niedere, von der Erlöſung und Seligkeit im vollen Sinne ausgeſchloſſene Naturen betrachtet. Es iſt deutlich, wie ſehr der im Heidenthum und Judenthum zwiſchen der Menge und den Gebildeten eröffnete Gegenſatz die Entſtehung der Gnoſis beförderte. Die niedrigſte Stufe nahmen die Hyliker oder Choiker ein, fleiſchliche von blinder Leidenſchaft bewegte Menſchen, in denen die Materie und das Pathos menſchliche Geſtalt gewonnen hat und die das Schickſal der Materie zu theilen beſtimmt ſind. Die von ſinnlicher Begier beherrſchte und den Götzen, welche häufig für Dämonen gelten, dienende Maſſe des heidniſchen Volkes wurden vornehmlich als Hyliker betrachtet. Die Pſychiker der vorchriſtlichen Zeit ſind vornehmlich die Juden; ſie werden daher von dem pſychiſchen Demiurg anerwählt, mit einem drohenden und verheißenden Geſetze bedacht, und haben die Hoffnung, daß er ihnen einen Meſſias ſenden werde, welcher ihnen die Herrſchaft über die heidniſche Welt erringen ſolle. Doch gibt es unter den Heiden Pſychiker und unter den Juden Hyliker; die judaiſirenden Gnoſtiker nehmen auch unter Juden und Heiden das Vorhandenſeyn der Pneumatiker an. Die Ophiten beſchränken dies theils auf ſehr wenige Ausnahmen, theils dehnen ſie das Pneuma mit heidniſchem Sinn ſehr weit über das Heidenthum aus. Manche, wie die Kainiten, halten für Pneumatiker in ihrem Sinne

die von der heiligen Schrift als Uebertreter des göttlichen Geſetzes gebrandmarkten Menſchen, Kain, Judas. Marcion hingegen hob die Naturenunterſchiede auf, ließ nur die des Willens auch in der vorchriſtlichen Menſchheit gelten, und ſprach ihr jeden natürlichen oder durch Offenbarung verliehenen Antheil an göttlichem Leben ab. Die Gnoſtiker von mehr geſchichtlichem Sinn erblickten die vorchriſtlichen Aeußerungen des pneumatiſchen Lebens in den Propheten des Judenthums und Heidenthums. Sie unterſcheiden an ihnen Weiſſagungen, welche vom Demiurgos und andern, geiſtigeren Inhalts, welche ihnen vom Pleroma kommen. Dieſe gnoſtiſchen Formen enthalten wichtige Keime einer freieren Inſpirationstheorie. Durch die Offenbarungen der Propheten werden in den Pneumatikern Ahnungen ihrer höheren Beſtimmung angeregt, ein Stachel iſt in ihre Bruſt geworfen, die Kreatur ſeufzt nach Erlöſung. Das Ungenügende des vorchriſtlichen von Natur, Sünde und Irrthum befangenen Zuſtandes, wird von den edleren unter den Gnoſtikern wohl erkannt. Sie beſchreiben es als den Bann des Demiurg und der Sterngeiſter, der mit dumpfem Druck auf dem Bewußtſeyn laſtet. Oder als das Sehnen der Achamoth, die unter der Laſt der Materie klagt. Die Geſänge der Ophiten und Valentinianer waren erfüllt von dieſem Gefühl und ſolchen Bildern. Das kürzlich bekannt gemachte, der valentiniſchen Sekte zunächſt verwandte Buch Piſtis Sophia (d. i. die vom Zuſtand des Schauens in den des Glaubens herabgeſunkene Sophia) enthält die aus Pſalmſtellen zuſammengeſetzten Buß- und Klagelieder derſelben (Pistis Sophia. opus gnosticum e cod. Coptico descriptum lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, 1853. Vgl. Köſtlin üb. d. P. S. in d. Theolog. Jahrb. v. Baur u. Zeller. 1854.).

Die Erlöſung der Pneumatiker kann nicht von einem Meſſias vollführt werden, den der Demiurgos ſendet. Um ihre Befreiung iſt es aber vor allen Dingen zu thun. Daher der vollkommenſte der Aeonen durch die Reihe der Himmel herabſteigt, überall den ſideriſchen Mächten das Pneuma entzieht, was ſie in ihrem Beſitz haben, und zu dieſem Zweck auch auf der Erde erſcheint. Da er mit der materiellen Natur des menſchlichen Leibes ſich nicht berühren darf, ſo iſt der Erlöſer faſt niemals ganz menſchlich vorgeſtellt; der Dualismus und idealiſtiſche Geſichtspunkt führen Doketismus, aber einen ſehr verſchiedenartig ſchattirten, in die Auffaſſung der Perſon Chriſti ein. Eine Ausnahme macht der Meſſias des Baſilides, in welchem alle menſchlichen Beſtandtheile mit den Kräften des ätheriſchen Pneuma vereinigt ſind. Das äußerliche Verhältniß des Ueberirdiſchen und Irdiſchen in Chriſto drückt ſich auch darin aus, daß viele erſt bei der Taufe den Aeon aus dem Luftreich auf die menſchliche Perſon herabſteigen laſſen. Valentin ließ zuerſt den Meſſias des Demiurg auftreten; auch er war zu erhaben für die Materie, ſondern trug einen Leib pſychiſcher Art, welcher die Erſcheinung des ſinnlichen nachahmte. Mit dieſem Meſſias verband ſich der höchſte Aeon bei dem Taufakt. Völlig zum Schein macht die ſinnlich wahrnehmbare Darſtellung Marcion, wie er auch den Sohn Gottes ohne menſchliche Vermittlung und ganz unerwartet in die Welt eintreten läßt. Es iſt aber dennoch eine wirkliche hiſtoriſche und nothwendige Erlöſung. Noch weniger kann ſich der himmliſche Aeon am Leiden betheiligen. Es iſt entweder, wie alles Sinnliche an Chriſto, Schein, oder der Aeon verläßt vor dem Leiden ſeinen einſtweiligen Träger. Das Leiden kann conſequenter Weiſe keine hohe Bedeutung im Erlöſungszuſammenhange haben. Bei Valentin iſt es Symbol, Marcion knüpft nur mit Inconſequenz größere Folgen daran; nach Baſilides leidet jeder, auch Chriſtus, für eigene Sünde. Damit ſind freilich oft kosmiſche Beziehungen verknüpft. Die Beſtandtheile des Alls ſind in Chriſto zuſammengefaßt und durch ſeinen Tod gelöst. Die Erlöſung wirkt von da aus als weltordnende Macht; jedes wird an ſeinen Ort gebracht; die Geſtaltung beginnt mit der Schöpfung und vollendet ſich mit der letzten Auswirkung der Erlöſung, bei Baſilides Apokataſtaſis genannt. Das Hauptſächlichſte in Chriſti erlöſendem Leben iſt die Mittheilung der Gnoſis an einen engen Kreis Befähigter, von wo ſie ſich auf die Geweiheten fortpflanzt. Es iſt klar, wie ſehr dieſer Idealismus den ſpezifiſchen Werth der Erlöſung verallgemeinert, und wie ſehr der Intellektualismus zugleich ihre Wirkſamkeit

beſchränkt. Ganz aufgehoben wird die eigenthümliche Bedeutung und Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti von wenigen. Sie wird erfordert, um das Pneuma zum Bewußtſeyn ſeiner Beſtimmung zu erwecken und ihm den Weg zu derſelben zu zeigen. Bei den Valentinianern werden auch die Beſſern der Pſychiker mit einer Seligkeit niederen Grades bedacht. Der Demiurg wird in dieſem Fall mitbelohnt, weil er nach Kräften der Erlöſung gedient hat; hat er ihr dauernd widerſtrebt, ſo wird ihm die Macht über das Pneuma für immer genommen. Die Materie wird entweder in Nichts aufgelöst, oder ſie beſteht fort, wie ſie von Anfang war, nur ohnmächtig gegen das Licht und in zerrüttendem Kampf im eignen Innern. — Die Ethik der Gnoſtiker war theils von dem vorhandenen Grade ſittlichen Ernſtes, theils von den dualiſtiſchen Vorausſetzungen abhängig. Dieſe geben der Ethik die Geſtalt eines Kampfes gegen die Materie; ſie ſollte beſiegt und der Geiſt der gnoſtiſchen Contemplation ungehemmt hingegeben werden. Bei den erſteren Gnoſtikern geſchah dies durch Asceſe, welche je nach dem Dualismus milder oder ſtrenger war. Baſilides und Iſidorus hießen gegen die dämoniſchen Wirkungen der aus den niederen Lebensformen mitgebrachten Anhängſel (προσαρτήματα) des Geiſtes kämpfen; aber gemäßigt in Entſagung, daher die Ehe erlaubt war. Auch die valentinianiſche Asceſe war nicht auf's Höchſte geſpannt, die Ehe hier ſogar Geſetz der Pneumatiker. Die herbe Ascetik des Saturnin, Marcion, Mani verwarf die Ehe. Die Manichäer der oberen Weiheſtufe durften nichts aus dem Thierreich genießen, nicht einmal eine Pflanze verletzen. Sie lebten von den Früchten, welche andere für ſie gepflückt hatten. Bei anderen ſchroffen Dualiſten heidniſcher Geſinnung ſchlug aber die Erhebung über die Materie in's Gegentheil um. Sie behaupteten, die Materie zu beſiegen, indem ſie die Luſt erſchöpften. In der Uebertretung der beſchränkenden Sittengeſetze bewährten ſie die Freiheit. Der Ocean voll pneumatiſcher Kraft, der in ihnen ſey, behaupteten ſie, könne durch den Tropfen der Materie nicht verunreinigt werden. (*D. Erdmann*, de notionibus ethicis gnosticorum. Berol. 1847.)

In der Beſtimmung der Erkenntnißquellen wichen die Gnoſtiker bedeutend von dem kirchlichen Herkommen ab. Die höchſte Norm war ihnen die Ueberlieferung, aber nicht die allgemein kirchliche, dieſe ließen ſie als dürftig und unphiloſophiſch der Menge, ſondern die geheime, unter den Eingeweihten fortgepflanzte der gnoſtiſchen Prinzipien. Marcion, welcher das Weſen des Chriſtenthums in den Glauben ſetzte, hielt inſofern die allgemein chriſtliche Beziehung feſt, als er die Ueberlieferung ſeiner Lehre in der Sekte Allen zugänglich machte. Er und die andern entſchiedenen Antijudaiſten, Saturnin, Mani, verwarfen das Alte Teſtament ganz als Quelle der Gnoſis; die gemäßigteren Gegner deſſelben, Baſilides, die Valentinianer, und unter ihnen beſonders Ptolomäus, unterſchieden die pneumatiſchen, pſychiſchen und hyliſchen Beſtandtheile deſſelben. Auch im N. Teſtament bevorzugten ſie manche Schriften vor den andern; Marcion ließ nur Paulus als Apoſtel gelten, hielt ſeine Schriften und das Evangelium Lucä für normativ, nachdem er die judaiſtiſchen Beziehungen ausgemerzt. (Hahn, Ev. des Marcion. — Ritſchl, über das Evangel. des Marcion, hielt dagegen das des Lukas für ſpätere Ueberarbeitung). Außerdem hatten ſie gewöhnlich beſondere, oft apokryphiſche Urkunden, woraus ſie ſchöpften; Baſilides' Weiſſagungen angeblich eines Propheten Barkoph; der Gnoſtiker Juſtin ein Buch Baruch. Den Manichäern waren Mani's Schriften, namentlich ſein Buch Ertenki Mani, höchſte ſchriftliche Quelle. Andere heidniſch geartete dehnten die Benutzung heidniſcher Dichter und Philoſophen ſehr weit aus. Da unter ihnen die allegoriſche Auslegung herrſchend war, ſo wurde es ihnen leicht, ihre Ideen überall hineinzulegen. Nicht nur das A. und N. Teſtament, nicht nur Dichter, wie Homer, werden nach dieſem regelloſen Spiel gedeutet; die Ophiten, welche Hippolytus Naaſſener nennt, fanden ſogar in den Trinkliedern des Anakreon gnoſtiſche, unausſprechliche Myſterien. Unter allen Gnoſtikern iſt es allein Marcion, welcher eine buchſtäbliche Auslegung anwendet. Alle übrigen halten dieß für einen Mangel, der dem Standpunkt des Pſychiſchen oder des Glaubens anhaftet.

Der Kultus der Gnoſtiker iſt wenig bekannt, da ſie ein Intereſſe hatten, das Wichtigſte geheim zu halten. Es läßt ſich eine doppelte Conſequenz ihres Idealismus wahrnehmen. Die Einen wollen höchſte Einfachheit, um den Geiſt nicht durch Sinnliches zu verunreinigen. Marcion verlangte Rückkehr zu apoſtoliſcher Einfalt, die er aus der Kirche ſchwinden ſah. Die Meiſten wurden aber durch ihre Phantaſie zu einem prunkvollen Kult geneigt gemacht. Sie häuften die Symbole für ihre Ideen. Bekannt iſt dies namentlich von den Anhängern des Markus, aber auch bei Andern läßt die Hymnik, die oft ſehr ausgebildet iſt, darauf ſchließen. Die Baſilidianer feierten ſchon im zweiten Jahrhundert das Epiphanienfeſt. Die Manichäer hatten ein eigenthümliches Feſt zu Ehren des Märtyrertodes ihres Stifters. Von den Simonianern und Karpokratianern weiß man, daß ſie Bildſäulen ihrer religiöſen Heroen mit heidniſchen Gebräuchen und myſtiſchen Beziehungen im Kultus gebrauchten. (Vgl. Neander, Kirchengeſchichte I. S. 820. über d. Kultus der Gnoſtiker.)

Viele Gnoſtiker gaben ſich mit Magie ab. Sie ahmten darin die unzähligen Goeten und Philoſophen ihrer Zeit nach, welche nicht bloß göttliche Erkenntniß, ſondern auch höhere Kräfte zu beſitzen vorgaben, und dies durch magiſche Kunſtſtücke bewieſen. Hippolytus gibt im vierten Buch des ἔλεγχος zahlreiche Beiſpiele dieſer heidniſchen und gnoſtiſchen Betrügereien. Sie wurden von manchen in den Kultus hineingezogen, wie die Markoſier dergleichen beim Abendmahl anwendeten. Auch die ſpäteren Baſilidianer waren deßwegen berüchtigt.

Wenn man das nicht geringe Talent vieler und den chriſtlichen Tiefſinn einzelner Gnoſtiker beachtet, wenn man ferner die ungeheure Bewegung wahrnimmt, in welche ſie länger als ein Jahrhundert die Kirche verſetzt haben, ſo kann man nicht zweifeln, daß ſie durch Irrthümer und Wahrheiten und negativ, wie poſitiv, eine mächtige Rückwirkung auf die katholiſche Kirche ausgeübt haben. Als die Kirche Gefahr lief, in Praxis und Buchſtäblichkeit ſich zu verlieren und einem jüdiſchen Geiſte anheimzufallen, gab ihre idealiſtiſche Speculation ihr einen Anſtoß zu geiſtigerer Betrachtung und zur Beſchäftigung mit dogmatiſchen Unterſuchungen. Die allgemeinen und die beſonderen Entwicklungen wurden nunmehr ſtark dadurch bedingt. Nicht ohne Beziehung auf die rationaliſirende Speculation geſchah es, daß der Montanismus ſeine realiſtiſche, praktiſche und ſupranaturale Geſtalt ausbildete und mit ihr Einfluß gewann. Von verwandteren Grundlagen und Abſichten geht die alexandriniſche chriſtliche Theologie aus, welche durch Gegenſatz und Gemeinſames noch näher unter der Einwirkung der Gnoſis ſteht. Man wurde ſich der eigenthümlichen chriſtlichen Prinzipien genauer bewußt, auch das Verhältniß zum Judenthum und zur heidniſchen Philoſophie ward genauer erörtert. Marcion erinnerte an das Urſprüngliche des Chriſtenthums, was in vielen Punkten verdunkelt zu werden begann. Eine Fülle von dogmatiſchen Problemen wurde der Kirche vorgelegt, in manchen Löſungen eilten die Gnoſtiker ihrer Zeit voran, das Meiſte ward mit Grund beſtritten, überall aber half es die Geſichtspunkte klären und die kirchlichen Dogmen entwickeln. Der Gegenſatz, in welchen die Kirche auf dieſe Weiſe geſtellt wurde, gab eine Fortbildung der apologetiſchen Thätigkeit gegen das Heidenthum; man wurde nun noch beſtimmter auf exegetiſche Erörterung geleitet, und hiezu bildeten die Gnoſtiker den Vorgang. Herakleon war unter den erſten, wenn nicht der erſte, welcher ein ganzes Evangelium commentirte. Die höhere Kunſt, welche ſie auf den Gottesdienſt verwandten, namentlich die Dichtkunſt, blieb nicht ohne Rückwirkung. Obgleich die Kirche demnach der Gnoſis eine verwandte Seite darbot, ſchloß ſie ſich vor dieſen Parteien und ihren bedenklichen Grundſätzen äußerlich überall mit Entſchiedenheit ab, und faßte ſich im Gegenſatz gegen ſie als die katholiſche Kirche, befeſtigt durch die Biſchöfe, den Zuſammenhang mit den Stiftungen der Apoſtel und den Beſitz ihrer Traditionen.

Von den Kirchenlehrern, welche in unmittelbarem Conflikt mit der Gnoſis ſtanden, läßt es ſich daher nicht erwarten, daß ſie eine Erſcheinung richtig würdigten, welche wegen ihrer phantaſtiſchen, fremden, ſeltſamen Formen und der verworrenen Fülle ihres Inhalts

zu allen Zeiten der Erkenntniß und Beurtheilung große Schwierigkeiten bereitet hat. Die altkirchlichen Gegner erblicken darin faſt nur Irrthümer und Thorheiten, hervorgegangen aus Feindſchaft gegen die Kirche und ihre Wahrheit und verbunden mit andern unſittlichen Motiven. Dieſen Geſichtspunkt verrathen die erſten Spuren der Polemik, welche wir in den Ignatianiſchen Briefen und Juſtins Schriften finden, beſonders aber die erſte uns erhaltene ausführliche Bekämpfung, in dem ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως des Irenäus. Weder bei ihm, noch bei den folgenden Polemikern und Hiſtorikern bis in die neuere Zeit, findet ſich ein Verſuch zur Eintheilung nach der inneren Eigenthümlichkeit: chronologiſche Reihen, Zuſammenfaſſung nach Schulen, ganz zufällige Verbindungen gehen neben einander her. Hippolytus in ſeinem ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων (herausgegeben und dem Origenes zugeſchrieben von Miller. Oxf. 1851.) trat in Irenäus, ſeines Lehrers, Fußſtapfen, führte aber mit Conſequenz die Behauptung durch, daß die Häreſien aus Nachahmung der heidniſchen Philoſophie entſprungen ſeyen. Die Erkenntniſſe, deren ſie ſich rühmen, findet man dort ſchon beſſer. Es genügt ihm, die gnoſtiſchen Sätze auf ihren philoſophiſchen Urſprung zurückzuleiten, um ſie für widerlegt zu halten. Seine Methode iſt deßhalb freier von eigner Reflexion und da er meiſtens Quellenauszüge gibt, iſt er zur Kenntniß der Gegner vorzüglich geeignet. Leidenſchaftlicher noch führte Tertullian den Kampf beſonders gegen Marcion. Bei den Alexandrinern findet ſich mehr Anerkennung des ſpeculativen Bedürfniſſes, welches in der Gnoſis iſt, es iſt auch häufiger verſucht, Wahres und Falſches in ihren Theoremen zu ſondern; doch überwiegt auch hier weit der Gegenſatz; Origenes hält Baſilides, Valentin, Marcion für die Pforten des Hades, welche die Kirche verſchlingen wollen. Euſebius in ſeiner Kirchengeſchichte, Epiphanius in dem polemiſchen Hauptwerk, Theodoret in ſeiner Schrift gegen die Fabeln der Häretiker ſind durch Ergänzungen zu manchem Früheren wichtig, halten aber den Standpunkt kirchlicher Abgeſchloſſenheit mit Starrheit feſt. Das Mittelalter erbt von dieſen Vätern die verdammenden Geſichtspunkte, aber nicht die Kenntniß der Gegner. Auch die Reformation wirkte nicht unmittelbar zu beſſerem Verſtändniß. Erſt ihre ſpäteren inneren Entwicklungen ließen das Intereſſe für genauere Unterſuchung und allmälig für tiefere Würdigung zu. Gottfried Arnold, der ſelbſt im Kampf mit der kirchlichen Hauptpartei manchen Unglimpf erfahren, vermochte ſich leichter in die Lage der unterdrückten Sekten hineinzudenken. So wenig verſtändlich ihm das Weſen der Gnoſis iſt, ſo hegt er doch Bedenken, dem Urtheil der Gegner beizupflichten. Ihre Berichte ſeyen ungewiß, keiner derſelben habe mit ihnen ſelbſt conferirt, auf die einmal Verdammten habe Jeder losgeſchlagen, um dem Haufen zu gefallen. Arnolds unparteiiſche Kirchen- und Ketzergeſchichte hat überhaupt das Verdienſt, den ketzeriſchen Parteien mehr Aufmerkſamkeit zugewendet zu haben. Auch mit den gnoſtiſirenden beſchäftigte man ſich fortan gründlicher. Buddeus unterſuchte das valentinianiſche Syſtem und leitete es aus der Kabbala her, indem er die Verwandtſchaft vieler Ideen glücklich herausfand, aber aus einander entſpringen ließ, was vielmehr eine gemeinſame Quelle vorausſetzt. Dieſen Anachronismus vermied Maſſuet, welcher Buddeus beſtreitend, vor Allem in dem Platonismus die Quelle der Gnoſis entdeckt zu haben meinte. Beide fehlten darin, daß ſie die Gnoſis nur in der valentiniſchen Form berückſichtigten, und dadurch von vorn herein auch die Quellen nur in einer Richtung ſuchten; denn wenn Maſſuet auch den ſogenannten Chaldäismus hineinzieht, ſo bleibt er doch ohne Beſtimmtheit und Einfluß auf die Erklärung. (*Massuet's* lectiones praeviae zu ſeiner Ausgabe des Irenäus.) Dagegen war Beauſobre in ſeiner Geſchichte des Manichäismus von dem Geſichtspunkt aus, welchen dies Syſtem ihm darbot, auf eine Unterſuchung auch der älteren Gnoſtiker eingegangen, welche ſich nicht nur durch Gründlichkeit und freien Sinn, ſondern auch durch die Anſicht auszeichnet, daß die Hauptquelle der Gnoſis in orientaliſchen Ideen zu ſuchen ſey. Er bleibt bei dem Dualismus ſtehen, der zu gnoſtiſchen Syſtemen durchgeführt, ſchon vor Chriſto Anhänger gefunden habe und durch Simon Magus, welchen er nach den clementiniſchen

Recognitionen ſchildert, in die Kirche eingedrungen ſey. Dieſe vagen Vermuthungen wurden durch Mosheim (Commentarij de reb. Christian. ante Const. Magn. p. 333) zu größerer Beſtimmtheit gebracht. Mit ſicherem Takt fühlte dieſer der Gnoſis ihre morgenländiſche Natur ab, und ſuchte die Elemente ſelbſt aufzuweiſen, welche ſie vom Orient entnommen, um ihre Syſteme aufzuführen. Ihm genügten nicht die ganz unſichern Angaben Beauſobres, aber da auch ihm die genauere Kunde der aſiatiſchen Religionsſyſteme gebrach, ſo blieb ihm wieder nichts übrig, als der Cirkel, das Gemeinſame der Ideen aus den Syſtemen zu abſtrahiren und aus dieſer vermeintlich orientaliſchen Philoſophie die Gnoſis abzuleiten. (Vgl. Kritiſche Geſchichte der Unterſuchungen üb. d. Gnoſtizismus v. d. Reformation bis auf Mosheim, von H. Roſſel, in deſſen theolog. Schriften, Berl. 1847. S. 177.) Der Wink, welchen Mosheim gegeben hatte, ſo bedeutungsvoll trotz ſeiner mangelhaften Ausführung, und die unbefangene, von echt hiſtoriſchem Geiſte geleitete Einzelforſchung, trug weſentlich zur Ergründung der merkwürdigen Erſcheinungen bei. Aber ein inneres Verſtändniß ihrer Eigenthümlichkeit und eine Anerkennung ihrer relativen hiſtoriſchen Berechtigung findet ſich bei Mosheim nicht. Um dies möglich zu machen, bedurfte es der weiteren allgemeinen Entwicklungen in Theologie und Philoſophie, und der Eröffnung des Sinnes für die verſchiedenen Formen chriſtlichen Lebens, für die mannigfaltigen Bedürfniſſe, die ihnen zu Grunde liegen, beſonders für das der ſpeculativen Erfaſſung der Wahrheit. Es iſt ein epochemachendes Verdienſt, welches ſich das Werk Neander's, Genet. Entwürfe der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme. 1818. für das Verſtändniß der Gnoſis erworben hat, daß es, mit dieſem Geiſte ausgeſtattet, die verſchiedenen Quellen und Vorbildungen der Gnoſis aufſuchte, ſie in einen Kreis verwandter Erſcheinungen ſtellte, die Syſteme nach ihren Karakteren ſonderte und durch eine glückliche Theilung vom weſentlichſten Punkte aus die Verwirrung lichtete und die chriſtlichen und philoſophiſchen Bedürfniſſe, welche ſich in den fremdartigen Geſtalten kund gaben, zur Anerkennung brachte, indem er ſie auf die allgemeineren und bekannteren Formen zurückführte. Nachdem ſo die eigenthümliche Bedeutung dieſer Ideen, das Tiefe, Geiſtvolle, was durch die großen Irrthümer hindurchblitzt, enthüllt worden war, wurde auch die Einwirkung, welche ſie einen langen Zeitraum hindurch geübt haben, begreiflicher und das Weſen dieſer Zeit in ein wahreres Licht geſetzt. Gleichzeitig erſchienen Prolegomena zu einem Werke über die Gnoſtiker von Lewald (de doctrina gnostica. 1818.), welche aber der beſcheidene Verfaſſer nach den Leiſtungen des Neander'ſchen Buches für überflüſſig hielt. Möhler in ſeinem Verſuche über die Entſtehung des Gnoſtizismus, ſchloß den Platonismus ganz von ſeinen Quellen aus und ſtellte ihn vom Heidenthum her nur unter Einfluß des Orients, namentlich des ſchroffen Dualismus. Als eigentliches Prinzip aber findet er ein mißverſtandenes chriſtliches Intereſſe. Die Meinung der Alten, daß die Gnoſis aus dem Forſchen nach dem Urſprung des Böſen entſtanden ſey, wieder aufnehmend, glaubt er, es liege ein überſpanntes Bewußtſeyn von der Sünde zu Grunde, was zu einer Verteufelung der Natur verführe. In dieſer nur Einzelnes, was der Gnoſis zukommt, nicht aber das Ganze richtig bezeichnenden Beſtimmung wirkt das Intereſſe mit, den Gnoſtizismus zu einem Vorläufer des Proteſtantismus zu machen, in welchem der Verfaſſer ein ähnliches Prinzip nachzuweiſen ſucht. J. Matter's histoire critique du gnosticisme. 1828. 2. 1843., iſt ein mit Eleganz geſchriebenes Werk, das mit ausgebreiteter Kenntniß des Materials auf den Urſprung des Gnoſtizismus und ſeine einzelnen Syſteme eingeht, in welchem aber der Mangel eines zweckmäßigen Eintheilungsprinzipes ſich fühlbar macht. Das geiſtvolle, ſcharfſinnige und gelehrte Werk von Baur, die chriſtliche Gnoſis oder die chriſtliche Religionsphiloſophie in ihrer geſchichtlichen Entwickelung. 1835 — eröffnet einen andern durchgreifenden Geſichtspunkt. Er faßt ſie auf als eine Religionsphiloſophie, welche den Begriff der abſoluten Religion in den verſchiedenen Momenten des Prozeſſes der Entwicklung darlege. Sie erfaſſe aber die Religion und ihre Momente nicht der abſtrakten Idee nach, ſondern in den concreten Geſtalten und poſitiven Formen, wie ſie ſich zur Zeit, da das Chriſtenthum erſchien, hi-

ſtoriſch objektivirt hatten. Sie verfolge demnach die Entwickelung in dem Verhältniß des Heidenthums, Judenthums und Chriſtenthums, welche repräſentirt ſeyen in der Hyle, dem Demiurg und Chriſto; in anthropologiſcher Beziehung in den Hylikern, Pſychikern, Pneumatikern. Hierauf beruht die Eintheilung der Syſteme 1) in ſolche, welche das Chriſtenthum mit dem Judenthum und Heidenthum zuſammenfaſſen (z. B. Baſilides, Valentin, Ophiten); 2) ſolche, welche das Chriſtenthum dem Judenthum und Heidenthum entgegenſetzen (z. B. Marcion); 3) ſolche, welche das Chriſtenthum und Judenthum identifiziren und dem Heidenthum entgegenſetzen. Hieher rechnet Baur, wie ähnlich Haſe, die clementiniſchen Familien, welche aber vielmehr als Ebionitismus, dem gnoſtiſche Elemente beigemiſcht ſind, bezeichnet werden ſollten. Baur hofft mit ſeiner Beſtimmung der Unbeſtimmtheit, in welcher die Früheren den Begriff der Gnoſis halten, abzuhelfen. Es ſcheint indeß, daß mit dieſen ſcharfen Abgrenzungen der hiſtoriſchen Beſchaffenheit der Gnoſis, welche offenbar etwas Fließendes hat, Eintrag geſchehen iſt. Sie iſt viel zu ſehr reflektirend vorgeſtellt, ihre Formen ſind moderniſirt, ſie iſt in zu enge Analogie mit der Aufgabe und den Einzelbegriffen der neuſten vergleichenden Religionsphiloſophie geſetzt. Was vielfach zu bemerken iſt, daß einzelne Beziehungen der gnoſtiſchen Vorſtellungen einſeitig für das Ganze der Idee geltend gemacht ſind, das muß ſchon von der Grundbeſtimmung der Religionenvergleichung behauptet werden. Das Problem, wie das Chriſtenthum zur Vorgeſchichte ſich verhalte, iſt eine der Fragen, und eine ſehr einflußreiche, womit ſie ſich beſchäftigen, aber man ſyſtematiſirt zu ſcharf, wenn daraus alle anderen Ideen abgeleitet werden ſollen. Die Gnoſis iſt eine ekleltiſche religiöſe Philoſophie, in welcher die Vergleichung der Religionen einen wichtigen Platz einnimmt, aber keine vergleichende Religionsphiloſophie. Das oben erwähnte Werk von Roſſel behandelt fragmentariſch einzelne Unterſuchungen in ſehr geiſtvoller Auffaſſung und glänzender Darſtellung. Auch Ritter's Geſchichte der Philoſophie iſt von dem ihr eignenden Standpunkt in lehrreichen Erörterungen auf die gnoſtiſchen Hauptſyſteme eingegangen. (Vgl. die Art. Baſilides, Valentin, Ophiten, Marcion.) Jacobi.

Goar, Sankt-, war ein romaniſcher Einſiedler, welcher aus Aquitanien kommend, ſich im ſechsten Jahrhunderte am linken Ufer des Rheines an dem Orte niederließ, welcher ſpäter von ihm den Namen St. Goar erhielt und in der Mitte zwiſchen Bingen und Koblenz in der preußiſchen Rheinprovinz liegt. St. Goar lebte hier anfangs als Eremit für ſich ohne Verbindung mit irgend einem Kloſter oder Bisthum und wirkte durch ſtrenge Entſagung gegen ſich ſelbſt und liebreiche Freundlichkeit gegen die noch heidniſchen Einwohner und fremden Wanderer, ſo wie durch Wort und Gottesdienſt für Ausbreitung des Chriſtenthums in dieſem nördlichſten Theile Allemanniens, in welchem das Chriſtenthum ſich nur mühſam in den wenigen römiſchen Städten gegen die eingedrungenen heidniſchen Allemannen und Franken erhalten hatte. So ward die einſame Zelle Goars in dieſem engſten und ſchönſten Felſenthale des Rheins ein neuer Heerd des Chriſtenthums zwiſchen den ſchon chriſtlich geweſenen Römerſtädten Boppard und Oberweſel, welches von da aus auch auf das gegenüberliegende rechte Rheinufer zu den rheiniſchen Heſſen vordrang, ſo weit die Grenzen des Bisthumes Trier im niedern Lahngane reichen, während das eigentliche Heſſen mit Thüringen erſt ein Jahrhundert ſpäter von dem angelſächſiſchen Mönche und nachherigen Erzbiſchofe von Mainz Bonifacius zum Chriſtenthum bekehrt wurde. Wann Goar gelebt hat und geſtorben iſt, läßt ſich bei der offenbaren Unrichtigkeit der geſchichtlichen Angaben der beiden über ſein Leben vorhandenen fabelvollen Quellenſchriften (Acta Sanctorum, Jul. II. 327—346) nicht genau beſtimmen. Am richtigſten dürfte wohl die Angabe der Inſchrift in der Stiftskirche zu St. Goar ſeyn, daß der galliſche Mönch 611 geſtorben ſey. Wegen ſeiner evangeliſchen Freiheit und Selbſtſtändigkeit bei dem Biſchofe Ruſticus von Trier verdächtigt, folgte Goar (nach der Legende) willig dem Gebote deſſelben, ſich vor ihm zu verantworten, verrichtete aber unterwegs und in Trier ſolche Wunder, daß der ſelbſt keineswegs reine Biſchof vor aller Welt beſchämt, Goar aber als Bekenner geehrt

wurde und nur mit Mühe dem Anerbieten König Siegberts, den Biſchoffitz des Ruſticus anzunehmen, entgehen und nach ſeiner Zelle zurückkehren konnte, wo er nach ſiebenjähriger für Ruſtikus übernommene Bußkrankheit allgemein verehrt ſtarb. Ueber dem Grabe dieſes bald als abenteuerlicher Wunderthäter verehrten Heiligen erhob ſich bald eine ſteinerne Gruft und dann über dieſer noch jetzt vorhandenen Krypta die eigentliche Kloſter-, Stifts- und Stadtkirche, welche in ihrer jetzigen Geſtalt 1444—1469 erbaut und 1843 erneuert wurde.

Als ſich im 8. Jahrh. die Benediktinerabtei Prüm in der Eifel und der Biſchof von Trier um das Eigenthum der Zelle oder des Kloſters des St. Goar ſtritten, erklärte es Karl der Große auf dem Reichstage zu Lippſpringe 782 für Königliches Eigenthum, das er darauf der Abtei Prüm ſchenkte. Dieſer Abtei gehörte daher das ſpätere Collegialſtift St. Goar bis zur Reformation, deſſen Einkünfte auch größtentheils nach Prüm floßen.

Die Stadt St. Goar, die Hauptſtadt der Heſſen gehörenden niederen Grafſchaft Katzenellnbogen, blühte unterdeſſen mit der ſie überragenden heſſiſchen Feſtung Rheinfels durch Schifffahrt und Handel empor und ward dann (1527) die erſte Stadt am Rhein und auf deſſen linkem Ufer, in welcher auf Befehl des Landgrafen Philipp von Heſſen die Reformation und zwar nach evangeliſch-reformirter Weiſe, durch Adam Kraft von Fulda eingeführt wurde. Seitdem erhielt ſich das reformirte Bekenntniß in der Stadt, obſchon ſpäter (ſeit 1626) durch Heſſen-Darmſtadt auch eine evangeliſch-lutheriſche Gemeinde gegründet wurde, und ſogar gleich darauf 1629 die ſpaniſchen Eroberer den römiſch-katholiſchen Gottesdienſt wieder einführten, bis der König Guſtav Adolph auf ſeinem Siegeszuge am Rheine 1631 den Altar in der Stiftskirche mit ſeinem Schwerte eigenhändig wieder dem evangeliſchen Gottesdienſte weihte. Der bekannte Uebertritt des auf Rheinfels reſidirenden Landgrafen Ernſt von Heſſen-Rheinfels zur römiſch-katholiſchen Kirche (1652) vermochte das von Heſſen-Kaſſel kräftig geſchützte evangeliſche Bekenntniß nicht wieder zu verdrängen, veranlaßte aber 1654 die Gründung einer beſonderen katholiſchen Gemeinde vor und in der Stadt. Gegenwärtig genießt die evangeliſche Gemeinde den Segen der Union der leider hier wie überall allzulange in erbittertem Streite verkommenen evangeliſchen Kirchen, und auch das Stift hat mitten in den Stürmen der Revolution ſein Daſeyn bis auf den heutigen Tag gerettet. (Vgl. die nicht ohne römiſche Parteilichkeit geſchriebene Geſchichte der Stadt St. Goar von A. Grebel. St. Goar 1848 und die dort angeführten Quellen, ſo wie die Kirchengeſchichte Deutſchlands von Rettberg. Gött. 1846. I. §. 80—84.) M. Göbel.

Goch, Johann von, eigentlich Johann Pupper, doch nach dem cleviſchen Städtchen Goch ſo genannt, wo er zu Anfang des 15. Jahrhunderts geboren wurde. Er gehört gleich einem Thomas von Kempen zu den ſtillen, gottgeweihten, contemplativen Männern, deren Seele ſich unbefriedigt und unzufrieden von der veräußerlichten Kirche Roms abwandten, innerlich und vom weltlichen Treiben abgeſchieden für eine evangeliſche Neugeſtaltung lange vor der Reformation wirkten. Allerdings war es nicht die Sache dieſer Geiſtesrichtung, in offenem Kampfe gegen das römiſche Kirchenweſen zu ſtreiten. Gleichwohl hat ihre Arbeit in dem ſtillen Schooße der ihnen offenen Kirchenkreiſe reiche Frucht für Mit- und Nachwelt getragen. Namentlich drangen ſie auf den freien Gebrauch der heil. Schrift und hielten das Panier der chriſtlichen Freiheit hoch. — Den Schulen der Brüder vom gemeinſamen Leben (Fraterherrn), welche vom auguſtiniſchen, reformatoriſchen Geiſte erfüllt waren, verdankt wohl auch Goch viel, beſonders auch die Grundlage ſeiner gelehrten Bildung, welche er, nach Ullmanns Unterſuchung, wahrſcheinlich in Paris vollendete. Die eigentlich geſchichtlichen Nachrichten beginnen mit dem Jahre 1451, da er ein Priorat von Canoniſſinnen in Mecheln gründete. Damals mochte Goch etwa 50 Jahre alt ſeyn. Sein Wohnort Mecheln, eine an Klöſtern reiche Stadt, führte ihn zunächſt dazu, dem Kloſterweſen ſeine Aufmerkſamkeit und reformatoriſche Thätigkeit zu widmen, welche hier beſonders auf eine tiefere,

evangeliſche Auffaſſung des klöſterlichen Lebens drang. Vierundzwanzig Jahre ſtand er als Rektor oder Beichtvater an der Spitze ſeines Diakoniſſinnenhauſes der Frauen zu Thabor. Er ſtarb den 28. März 1475, alſo 14 Jahre vor Weſſel und 4 Jahre vor der Verurtheilung Johanns von Weſel. Während im Geſagten zuſammengefaßt iſt, was über ſein äußeres Leben mit Sicherheit berichtet werden kann, ſtellt ſich uns ein reicheres Bild ſeines geiſtigen Lebens und Strebens in ſeinen Schriften dar. Die religiöſe Innigkeit, der myſtiſche Tiefſinn ſind bei ihm vereinigt mit entſchiedener Biblicität und dialectiſch-wiſſenſchaftlichem Geiſte. Seine poſitiv bibliſche Richtung ſpricht er in allen ſeinen Schriften mit großer Entſchiedenheit und mit ausdrücklichem Widerſpruch gegen die Philoſophie aus. Die traurigen Folgen des Scholaſtizismus und ſeiner Verquickung der Gottesgelehrſamkeit mit der entarteten ariſtoteliſchen Philoſophie trieben ihn in dieſe Polemik. Beſonders ſchmerzlich berührte ihn der Verfall, welchen er unter den durch die Zeitphiloſophie verdorbenen Studirenden wahrnahm. Zu Paris wurde es Ton, eine doppelte Wahrheit, eine philoſophiſche und eine theologiſche, zu behaupten; in der Philoſophie könne etwas wahr ſeyn, was in der Theologie unwahr ſey, und umgekehrt, womit weiterhin Leugnung der Dreieinigkeit, der Gottheit Chriſti, der Unſterblichkeit und Auferſtehung, Behauptung der Ewigkeit der Welt und des Fatalismus zuſammenhing. Solcher Artikel hatte eine Schaar von jungen Philoſophen der Pariſer Hochſchule nicht weniger als 219 aufgeſtellt. Das Ausführlichere hierüber findet ſich in Goch's Schrift de libertate christiana Lib. 1. cap. 17 u. 18. Ohne im Entfernteſten Feind der wahren Wiſſenſchaft zu ſeyn, betonte der evangeliſch geſinnte Goch einmal abſolut als ſein höchſtes Formalprinzip, die zuverläſſige, rein, durchaus und in jeder Hinſicht maßgebende Quelle der Wahrheit ſey einzig und allein die Offenbarung, die heilige Schrift. An die Wahrheit der kanoniſchen Schrift erklärt Goch ſich allein unbedingt halten zu wollen. (Vgl. Dialog. de quatuor erroribus cap. 10. p. 131 cap. 22. p. 237.) Von der heil. Schrift geht er bei jeder Lehrentwickelung aus, nach ihr mißt er jede Lehre, jeden Canon, jedes Concil. Die kanoniſche Schrift iſt ihm das Höchſte und Letzte, von keinem Vernunftſchluß Erreichbare. Die Philoſophie iſt ihm krank, wie die Vernunft des ſündigen Menſchen. Auf dieſem Punkte leitet er uns hinüber zu ſeiner Anthropologie und Soteriologie, welche durch und durch auguſtiniſch, ganz entſchieden antipelagianiſch iſt. Seinen deßfallſigen Zuſammenhang mit der ſo auguſtiniſchen und bis gegen das Ende des 16. Jahrh. prädeſtinatianiſchen Theologie der reformatoriſchen Kirche, der Lutheraner wie der Reformirten, brauchen wir für Sachkundige (vgl. Schweizer, Centraldogmen I.) nur anzudeuten. Aus Gott, durch Gott zu Gott. Gott die einzige Quelle alles Gutſeyns. Nur durch die Gnade Gottes wird der verdorbene Menſch gottgefällig und erſt fähig Gutes zu denken und zu wollen. Die vollkommenſte Abhängigkeit von Gott iſt die wahre, die höchſte Freiheit. Daher muß ihm die römiſch-katholiſche Geſetzlichkeit, Werkgerechtigkeit, das kirchlich gute Werk in ſeiner ganzen Mannigfaltigkeit, das Gelübde u. ſ. w. als ſehr unwerth erſcheinen. So befindet ſich Goch auf allen weſentlichen Punkten ſeiner Geiſtesrichtung im geradeſten Widerſpruch mit dem Denken, der Lehre, dem Leben, der wiſſenſchaftlichen Methode der Kirche des römiſchen Mittelalters. Es konnte darum an römiſch-katholiſchen Gegnern eines Mannes nicht fehlen, welcher, ohne eine agreſſive und in die dogmatiſchen Details eingehende Polemik zu üben, wie Wiccliff, Huß, Johann Weſſel u. A., dennoch gegen das Ganze des römiſchen Kirchenthums und ſeinen verderbten Geiſt, ſo entſchieden poſitiv und bauend durch ſeine Schriften zeugte. Wie er ſich gegen die Gegenpartei wehrte, zeigt z. B. ſein „apologetiſches Sendſchreiben,“ welches Walch in den Monumentis med. aev. abgedruckt hat. Mit großem Nachdruck ſtellt er hier das evangeliſche Geſetz der Freiheit als ein Geſetz der freieſten Liebe, wozu Niemand gezwungen werden könne, der mönchiſchen, kirchlichen, geſetzlichen, pelagianiſirenden Moral des römiſchen Katholizismus entgegen. Hiemit behauptet Goch aber nicht bloß das Leben der evangeliſchen Freiheit, ſondern auch die evangeliſch-freie Kirche. Bei ſolcher Ueberzeugung kann es uns auch nicht Wunder nehmen, daß

Goch den Hierarchismus verurtheilt. Er hält das Amt der nach göttlichem Rechte alle einander gänzlich gleichstehenden Pfarrer für das einzige geistliche Amt, welches der Herr in seiner Kirche eingesetzt hat. Den bischöflichen Stand mit seiner hierarchischen Erhebung über den Priester bezeichnet er als einen schreienden Widerspruch gegen die evangelisch-freie Kirche. Er geht auf die apostolische Zeit zurück, um sein Kirchenideal zu finden und findet dort ebensowenig einen Unterschied zwischen Presbyter und Bischof, als sein größerer Nachfolger Johann Wessel jenen römischen zwischen Laien und Priestern. So weit drang Gochs Erkenntniß noch nicht. Als seine Hauptschriften müssen unbedingt diese beiden gelten: de libertate Christiana, ed. Corn. Grapheus Antwerp. MDXXI und der Dialogus de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus factitiis (166 Seiten bei Walch l. c.). Fehlt es auch nicht seit den Tagen des Grapheus und des hochgelehrten Flacius bis auf unsern neuern Kirchenhistoriker Gieseler (K.G. Bd. II. Abth. 4. S. 488—492) an Anerkennung der Bedeutung Gochs, so muß doch gesagt werden, daß Goch ungebührlich vernachläßigt worden ist. Ullmann hat ihm seit Flacius berühmter Arbeit erst wieder die Würdigung angedeihen lassen, welche er verdient. Mit seinen Worten wollen wir uns zum Schlusse das Bild dieses Reformators vor der Reformation zur geistigen Einheit zusammenfassen: »Goch war ein Mann von großer Innerlichkeit, von Tiefsinn und Scharfsinn, von lebendiger Frömmigkeit, verbunden mit feiner eindringender Dialectik; er wußte die Erscheinungen des kirchlichen Lebens in ihrer Wurzel zu fassen, aber es fehlte ihm auch nicht an einem scharfen und richtigen Blick in das Leben. Seine Gemüthsneigung zog ihn mehr zur stillen Betrachtung hin und sein Umgang mit Frauen mag ihm etwas Mildes und Zartes gegeben haben, aber durch die offen und frei ausgesprochenen Resultate seiner Betrachtung griff er doch zugleich fruchtbringend und reformatorisch in die Wirklichkeit ein. Zunächst war es ihm um religiöse und geistige Befriedigung zu thun, aber wo er bei seiner Wahrheitsforschung auf herrschende Irrthümer stieß, da sprach er sich auf's Klarste und Unumwundenste, mit dem Ernst und Eifer der Liebe dagegen aus. Minder gelehrt und umfassend, auch minder aktiv und reformatorisch als sein Freund Wessel, ist er dagegen tiefer und inniger als dieser und mehr von einer edleren Mystik ergriffen. Vergleichen wir ihn aber mit Thomas von Kempen oder ähnlichen Männern, so hat er wieder weniger mystische Elemente und dagegen mehr dialektische und wissenschaftliche Durchbildung, mehr Klarheit und Schärfe, überhaupt mehr Theologie und zugleich einen entschiedeneren Eifer für die unmittelbare Umgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens.« Vergl. überhaupt für Goch die treffliche, eingehende Arbeit Dr. C. Ullmanns, Reformatoren vor der Reformation. Bd. I, S. 17—174. K. Sudhoff.

Godeau, Anton, geb. 1605 zu Dreux in der Diocöse Chartres, that sich in früher Jugend durch Hang zur Dichtkunst und Gewandtheit im Versmachen hervor. Der bei seinem wenig ansprechenden Aeußern mißglückte Versuch, eine Schöne seiner Vaterstadt heimzuführen, und der Erfolg einer veröffentlichten Sammlung von Gedichten war für die Wendung seines Lebens von entschiedener Bedeutung. Er schlug jetzt seinen festen Wohnsitz zu Paris auf und trat auch etwas später in den geistlichen Stand. Bald sammelte er einen Kreis von Gleichstrebenden und Empfänglichen, welche regelmäßige Zusammenkünfte in dem Hause eines Verwandten, des Herrn M. Conrat hielten, um so der Poesie zu pflegen und zu leben. Eine ziemlich verbreitete Meinung sieht in diesen Versammlungen Godeau's und seiner Genossen die ersten Anfänge der französischen Akademie. Jedenfalls war Godeau einige Zeit eine bedeutende Person in jenen Pariser Kreisen von Literaten, Schöngeistern und den bekannten von Molière unsterblich persiflirten Précieuses. Auch der Umstand, daß Herr Godeau unterdeß Monsieur l'abbé geworden war, hinderte nicht, daß er der nain de Julie (d'Angennes, Madame de Rambouillet) war. Allerdings brachte ihn nun sein neuer Stand zur Pflege einer sogenannten geistl. Poesie, indeß sie war vor der Hand auch darnach. Gleichwohl war es diese

neue heilige Dichtkunſt, welche den Mann nicht nur zur Solidität der Lebenslage, ſondern auch der Wirkſamkeit brachte. Godeau hatte nämlich den guten Einfall ſeine mit Beifall aufgenommene Paraphraſe des Pſalmes Benedicite omnia opera Domini Domino dem Cardinal Richelieu zu präſentiren. Der große Staatsmann las dies Poem durch und ſagte dann zugleich witzig und gnädig dem Verfaſſer: Vous me donnez Benedicite et je vous donne Grasse. So wurde der fahrende Dichter und Abbé Biſchof des kleinen Bisthums Graß. Haben auch die Muſen Godeau, welchen Boileau den poète toujours à jeun zu nennen pflegte, auch keine beſondere Stellung auf dem franzöſiſchen Parnaß verliehen, ſo gaben ſie doch durch den eben bezeichneten Erfolg dem fortdichtenden Biſchof eine nützlichere und würdigere Richtung für ſeine literariſche Betriebſamkeit. Allerdings wurde die ziemlich reiche Muße, welche der kleine Sprengel ließ, noch immer theilweiſe der Dichtkunſt zugewandt. In nicht weniger als 15,000 Verſen wurden Denkwürdigkeiten der Kirchengeſchichte beſungen in den Fastes de l'église. Er wetteiferte auch mit den geiſtlichen Dichtern der Reformirten, Marot und Theodor de Bèze in ſeinen pseaumes de David, traduits en vers français, allerdings mit ſehr wenig Erfolg. Seine Loblieder auf die Himmelfahrt Mariä, auf den Apoſtel Paulus, die Magdalena ꝛc. gehören ebenfalls unter die poetiſchen Leiſtungen des Biſchofs von Graß, ohne übrigens in dichteriſcher Beziehung auf irgend eine Bedeutung Anſpruch machen zu dürfen. Andere Arbeiten dieſer Zeit indeß können, ſind ſie auch weniger wiſſenſchaftlich in religiös praktiſcher Beziehung, wenigſtens auf mehr Anerkennung rechnen. In dieſer Hinſicht nennen wir die Paraphraſen der pauliniſchen und katholiſchen Briefe, ſo wie die in 3 Bänden erſchienene Morale chrétionne, welche beſonders zur Unterweiſung der Geiſtlichkeit ſeines Sprengels zunächſt beſtimmt war. Indem er in dieſem Werke dem Bedürfniſſe des praktiſchen Seelſorgers vollkommen gerecht wurde, bekämpfte er zugleich die laxe Sittenlehre vieler Caſuiſten nachdrücklich. Unter ſeinen kirchenhiſtoriſchen Schriften heben wir ſeine Lobreden ausgezeichneter Biſchöfe, ſeine Biographieen des Paulus, Auguſtinus ꝛc. hervor. Wiſſenſchaftliche Tiefe, gründliche Forſchung und dergleichen darf man hier allerdings weit weniger ſuchen, als anſprechende Art der Erzählung; ſeine bedeutendſte Leiſtung dieſer Art iſt unſtreitig ſeine Kirchengeſchichte, die Histoire de l'église depuis le commencement du monde jusqu'à la fin du huitième siècle. In die Reihe der Tillemont, Natalis Alexander, Fleury, ſtellt er ſich auch durch dieſes Buch nicht, aber durch ſeine angenehme Darſtellung des gut geſammelten und geſchickt ausgewählten Stoffes hat er ſich ein rechtes Verdienſt erworben. Die Kirchengeſchichte wurde bald durch Speroni in's Italieniſche überſetzt und im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts wurde ſie auch in's Deutſche übertragen. Seine Verdienſte wandten ihm die Gunſt des Pabſtes Innocenz X. in dem Maße zu, daß ihm das neu erledigte Bisthum Vence zu ſeinem alten hinzugegeben wurde. Allein Godeau lehnte dieſe Cumulirung dankbar ab und begnügte ſich mit Vence allein, wo er am 21. April 1672 an einem Schlagfluſſe ſtarb. Vgl. Histoire de l'academie française 1743 tom I. pag. 12, 95, 314, 396. *Dupin*, Nouv. Biblioth. des anteurs ecclés. tom. XVII. pag. 286. **K. Sudhoff.**

Godehard (Gotthard), der Heilige, Biſchof von Hildesheim (1022—1039). Hauptquelle ſeiner Geſchichte iſt ſeine von einem Zeitgenoſſen Wolfherr aufgezeichnete Biographie (zuerſt beſonders gedruckt 1518 u. d. T.: „Vita sanctissimi patris Godehardi Hildeneshemensis ecclesiae antistitis confessorisque, sanctimonia, virtutum honestate ac miraculis omnigenis clarissimi.“ — Sie findet ſich außerdem in Leibnit. script. rer. Brunsv. I, 482. und AA. SS. Maji Tom. I, 502.). Er ward etwa im Jahre 960 (ganz ſicher iſt das Jahr nicht zu beſtimmen) in Reitenbach in Bayern, nahe bei dem Kloſter Nieder-Altaich (Altaha, vgl. über daſſelbe Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands II. 253.) im Bisthum Paſſau, zu deſſen Dienſtleuten ſeine Eltern gehörten, geboren. Erſt die ſpäteren Erzähler haben, ſeinen Ruhm zu erhöhen, ihn zu einem Herzog von Bayern, Andere zu einem Grafen von Schieren gemacht (vgl. Lauenſtein, Kirchen- und Reformationsgeſch. von Hildesheim I, 68. Chron. episc. bei Leibnit. II, 788.). Wolfherr

ſagt ausdrücklich, ſeine Eltern ſeyen ex ejusdem ecclesiae (Altahensis) familia geweſen. Als Knabe beſuchte er die Schule des genannten Kloſters, und früh ſchon durch beſondere Frömmigkeit und einen Hang zum ſtillen beſchaulichen Leben ausgezeichnet, noch ehe er wirklich in's Kloſter eingetreten, die Mönche ſelbſt durch Strenge beſchämend, ward er im 31. Lebensjahre durch den Abt Erkambert in das Kloſter aufgenommen, nach deſſen Abgange ſelbſt Abt. Durch ſeine ausgezeichnete Verwaltung des Kloſters dem Kaiſer Heinrich II. bekannt, wurde er von dieſem berufen, das unter einem weltlich geſinnten Abte verwilderte Kloſter Hersfeld in Heſſen wiederherzuſtellen, und nachdem es ihm gelungen war, die Strenge des mönchiſchen Lebens hier wieder aufzurichten, wirkte er in ähnlicher Weiſe in den Klöſtern Tegernſee und Kremsmünſter (Andere erzählen wohl unrichtig daſſelbe vom Kloſter Chiemſee). Nachdem er die reformirten Klöſter wieder ordentlichen Aebten überwieſen, kehrte Godehard 1012 wieder nach Altaich zurück, doch wurde er mehrfach von Heinrich zu Rathe gezogen und fand ſich oft in deſſen Gefolge. So war er beim Kaiſer auf der Pfalz Grone, als die Nachricht vom Tode des Biſchofs Bernward zu Hildesheim dort eintraf. Der Kaiſer beſtimmte ihn zum Nachfolger, aber erſt nachdem ein wunderbarer Traum, wie ſein Biograph berichtet, ſein Widerſtreben gebrochen, willigte Godehard ein, und ward im Dezember 1022 von Aribo, Erzbiſchof von Mainz, zum Biſchof geweiht.

Godehard gebührt das Verdienſt, ſein Stift auf der Höhe erhalten zu haben, zu der es ſein Vorgänger Bernward gebracht. Selbſt es dahin zu bringen, hätte Godehard wohl nicht vermocht, denn er war kein Mann der That, wie Bernward, mehr beſchaulicher, aſcetiſcher Frömmigkeit zugewandt, auch als Biſchof noch Mönch, wie denn das von ihm geſtiftete Kloſter Holthuſen ſein liebſter Aufenthalt war. In dem vom Erzbiſchofe Aribo auf Anſtiften der Aebtiſſin Sophie gleich bei der Einführung erneuten Streite um Gandersheim (vgl. d. Art. Bernward) hat Godehard die Rechte ſeiner Kirche gegen Mainz gewahrt; auf mehreren Synoden und Reichstagen (Frankfurt 1026, Mainz 1028) erlangte er günſtige Entſcheidungen; im Jahre 1030 gab Aribo in Merſeburg ſeine Anſprüche auf. Die ſchon bedeutenden, von ihm noch gemehrten Reichthümer des Stifts boten Godehard die Mittel zu zahlreichen Bauten. Die von Othwin gebaute, wieder verfallene Epiphaniaskirche baute er von Grund aus neu (Ann. Hild. ad a. 1026). Wie es ſcheint in der Abſicht, Hildesheim rings mit Kapellen zu umgeben, baute er außerhalb der Stadt die Kapellen des heil. Bartholomäus und des heil. Andreas (nachher die lutheriſche Hauptkirche der Stadt), auf dem Zierenberge eine dem heil. Moritz gewidmete Kirche, aus der ſpätere Schriftſteller irrig ein Kloſter machen. In der Kaiſerburg in Goslar begann er den Bau einer Kirche, die dem heil. Matthias geweiht war, doch erlebte er die Vollendung nicht. In allen Uebungen der Frömmigkeit ſtreng gegen ſich ſelbſt, hielt er auch ſeine Kleriker in ſtrenger Zucht nach alter Weiſe. Mit ſeiner Regierung hörte in Hildesheim das gemeinſame Leben der Kleriker auf, wie denn überhaupt unter ſeinem Nachfolger Dithmar die alte Sitte erloſch. Gegen Arme war er freigebig; als „ſeinen Brüdern“, wie er ſie gelegentlich nennt, theilte er ihnen reichlich Almoſen von den Gütern des Stifts aus. Im Anfange des Jahres 1038 erkrankte er faſt 80 Jahre alt in Holthuſen, ſterbend ſchon wurde er nach dem Moritzberge gebracht und ſtarb hier, wie er vorhergeſagt haben ſoll, am Tage nach dem Himmelfahrtsfeſte (5. Mai) 1038. Andere geben 1039 als ſein Todesjahr an, allein das Datum weiſt auf 1038.

Schon bei ſeinen Lebzeiten wußte man von Wundern, die er vollbracht haben ſollte, wie denn ſchon ſein Biograph Wolfherr von ſolchen erzählt, die jedoch noch einen ſehr einfachen Karakter haben. Nach ſeinem Tode vermehrten und vergrößerten ſie ſich, und etwa 100 Jahre nachher betrieb der Biſchof Bernard von Hildesheim ſeine Heiligſprechung. Dieſe erfolgte durch Innocenz III. auf einer Synode zu Rheims am 29. Okt. 1132 (vgl. die Historia canonisationis bei Leibn. I, 508; AA. SS. l. c. p. 521). Bernard gründete ihm zu Ehren das Godehardi-Kloſter in Hildesheim 1133 (vgl.

Lauenſtein, Hist. diplomatica episcopatus Hildesiensis I, 276 sqq.). Als Tag ſeiner Verehrung haben die meiſten Martyrologien den 4. Mai, einzelne den 5. Mai (vgl. AA. SS. l. c. 502). — Vgl. außer den ſchon angeführten Werken Blum, Geſchichte des Fürſtenthums Hildesheim (Wolfenb. 1807) II, 108 ff. G. Uhlhorn.

Görres, Johann Joſeph, hat ſich zuerſt als Vorkämpfer deutſcher Nationalität und ſpäter eines vergeiſtigten Katholicismus eine bleibende Bedeutung für deutſches Geiſtesleben erworben. Er wurde am 25. Januar 1776 als der erſte Sohn unter acht Kindern zu Koblenz geboren, wo ſein Vater Holzhändler war. Seine Mutter, eine geborene Mazza aus einem Gebirgsthal Teſſins ſtammend, ſoll eine Frau von reicher Begabung geweſen ſeyn. Während Joſeph in ſeiner Kindheit wenig Anlage verrieth, wurde er ſchon im Gymnaſium als einer der fähigſten, aber zugleich unlenkſamſten Köpfe erkannt. Als er in die Jahre kam, wo er die Univerſität beſuchen ſollte, war er von dem Strudel der politiſchen Bewegung ſo fortgeriſſen, daß er ſich getrieben fand, durch die Preſſe auf die öffentliche Meinung einzuwirken. Er gründete im Frühjahr 1798 eine Zeitſchrift in jakobiniſcher Richtung, das »rothe Blatt«, in welchem er ſich aber nicht bloß in kosmopolitiſchem und republikaniſchem Sinne vernehmen ließ, ſondern auch mit patriotiſchem Muthe dem Unfug der franzöſiſchen Commiſſäre entgegentrat, als dieſe das linke Rheinufer im Namen der Freiheit ſyſtematiſch plünderten. Deßhalb wurde er als 23jähriger Jüngling von ſeinen Mitbürgern in eine Deputation gewählt, die im November 1799 nach Paris geſchickt wurde, um ſich über die Bedrückungen zu beklagen, welche die franzöſiſchen Okkupationstruppen am Rhein ausübten, und um nach Umſtänden lieber eine gänzliche Vereinigung des linken Rheinufers mit Frankreich nachzuſuchen. Er kam nach Paris, als Bonaparte eben erſter Conſul geworden war, und erkannte, daß die Freiheit, welche die franzöſiſche Revolution den Völkern bringen ſollte, eine bittere Täuſchung geweſen ſey und vielmehr ein drückender Militärdeſpotismus daraus zu erwachſen im Begriff ſey. Er erklärte deßhalb ſeinen Auftraggebern, daß er es unter jetzigen Umſtänden mit ſeinem Gewiſſen nicht verträglich finde, eine Reunion nachzuſuchen. Seine Gründe wurden gebilligt; er kehrte im Januar 1803 nach Koblenz zurück und gab in einer Schrift: »Reſultat meiner Sendung nach Paris« über ſein Verhalten Rechenſchaft. Mit ſeiner politiſchen Wirkſamkeit war es nun vorderhand aus, er hatte ſchon im Juli 1799 ſein rothes Blatt aufgegeben, und zum Theil, durch ſeinen Wunſch, einer kranken Geliebten Heilung verſchaffen zu können, ſich mit größtem Eifer auf das Studium der Medicin geworfen. Die Braut genas in Folge ſeiner Vorſchriften; er heirathete im September 1801 Katharina von Laſſaulx, nahm eine Lehrſtelle der Phyſik an der Secondärſchule ſeiner Vaterſtadt an, und wendete ſich der Philoſophie und den Naturwiſſenſchaften zu. Seine geiſtvolle Expoſition der Phyſiologie 1805, ſeine Aphorismen über Kunſt 1802, ſeine Schrift über Glauben und Wiſſen 1805, machten Aufſehen. Im Jahre 1806 überſiedelte er nach Heidelberg, hielt dort Vorträge über Phyſik, gab mit Brentano und Achim v. Arnim die »Einſiedlerzeitung« und allein die deutſchen Volksſchriften heraus; 1808 kehrte er nach Koblenz zurück, wo man ihm ſeine Stelle am Gymnaſium aufbehalten hatte, ſchrieb, durch Creuzer zu mythologiſchen Studien angeregt, ſeine Mythengeſchichte der aſiatiſchen Welt (Heidelberg 1810) und ſeine Einleitung zum Lohengrin 1813. Die Erhebung der Freiheitskriege rief auch ihn aus ſeinem wiſſenſchaftlichen Stillleben wieder auf das Gebiet publiciſtiſcher Thätigkeit. Auf Anregung des königl. preuß. Kriegsraths Frandorff, der im Januar 1814 als Intendant für das Rhein- und Moſeldepartement nach Koblenz kam, entſchloß er ſich zur Herausgabe des Rheiniſchen Merkurs, deſſen erſte Nummer am 23. Januar 1814 ausgegeben wurde. Nie iſt wohl eine Zeitung erſchienen, die an gewaltiger Kraft der Sprache, nationalem Schwung und Einfluß auf die Gemüther dieſem rheiniſchen Merkur gleichgekommen wäre. Der Ton darin erinnert an die Propheten des Alten Teſtaments. Görres hat durch ſeinen Merkur die nach Geſinnung und Einrichtungen franzöſirte Rheinprovinz wieder für Deutſchland erobert und mithin die alte Fahne eines deutſchen Reiches

entfaltet. Nicht ganz zwei Jahre hat dieſe Zeitung gedauert. So große Verdienſte Görres ſich auch um Preußen erworben hatte, ſo kam doch ſein freimüthiger Patriotismus mit der preußiſchen Polizei in Conflikt, der ein Verbot des rheiniſchen Merkurs herbeiführte, das am 3. Januar 1816 erfolgte. Der deßhalb über ihn verhängte Preßprozeß endigte mit ſeiner Freiſprechung in allen Inſtanzen. Eine bald darauf erſchienene Broſchüre über Deutſchlands künftige Verfaſſung ſprach die Idee einer Wiederherſtellung der deutſchen Kaiſerwürde und deren Uebertragung auf das Haus Oeſterreich aus, und veranlaßte ihn zu vorübergehender Entfernung aus Preußen. Das Amt eines Direktors des öffentlichen Unterrichts in der Rheinprovinz, das ihm im Mai 1814 übertragen worden war, wurde ihm am 22. April 1816 abgenommen und dem neuerrichteten Conſiſtorium überwieſen; und blieben ihm ſtatt des damit verbundenen Gehaltes von 8000 Franken nur die 1400, die er früher als Lehrer am Gymnaſium bezogen hatte, die aber 1818 auf 1800 erhöht wurden. Als er aber 1819 ſein berühmtes Buch über Deutſchland und die Revolution ſchrieb, in welchem er die ſchon im rheiniſchen Merkur den deutſchen Diplomaten gemachten Vorwürfe, daß ſie nach dem Sieg über Frankreich die deutſchen Intereſſen nicht beſſer gewahrt haben, in noch ſtärkerer Sprache zuſammenfaßte, wurde ein Verhaftsbefehl gegen ihn erlaſſen, deſſen Wirkung er ſich nur durch ſchleunige Flucht nach Straßburg entziehen konnte, wo er gaſtliche Aufnahme fand. In der Verbannung theils in Hanau, theils in Frankfurt am Main, ſchrieb er nun eine größere Schrift über Europa und die Revolution, Stuttgart 1821, und eine kleinere über den Congreß von Verona, Stuttgart 1822, und in »Sachen der Rheinprovinzen und eigener Angelegenheit«, Stuttgart 1822. Das Ergebniß aller der hier dargelegten Erörterungen war die Anſicht, daß die nach Napoleons Sturz neugegründete Weltordnung unhaltbar ſey, und daß ſie, weil ſie den Abgrund der Revolution nicht mit dem Siegel der Wahrheit und Gerechtigkeit geſchloſſen habe, unausbleiblich einer neuen Revolution anheimfallen werde. Indeſſen wendete er ſich, während eines längeren Aufenthaltes in Straßburg, wo er viel mit ſtreng kirchlichgeſinnten Katholiken umging, immer entſchiedener einer theokratiſchen Weltanſicht zu, ſchrieb über den Kölner Dom und den heiligen Franziscus, eine Karakteriſtik Suſo's, und redigirte eine Zeitlang die katholiſche Zeitſchrift »der Katholik.« Als König Ludwig von Bayern im Jahre 1825 zur Regierung kam, ſchrieb Görres eine Standrede an ihn, in welcher er Ludwigs berühmtem Ahnherrn, Kurfürſt Maximilian I., eine Rede in den Mund legt, in der er ſeinem Urenkel die Intereſſen der katholiſchen Kirche dringend anempfahl. Dies fand Anklang und König Ludwig berief den Verbannten als Lehrer der Geſchichte an die neu errichtete Univerſität München. Dort ſchrieb er 1830 als Einleitung zu ſeinen Vorleſungen »Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeſchichte«, worin er das ſittlich-providentielle Moment hervorhebt, und die Idee ausführt, daß der Verlauf der Geſchichte im Typus der Schöpfung begründet ſey. Durch ein ſpäteres größeres Werk über die »chriſtliche Myſtik« 4 Bde. Regensburg. 1836—42. beurkundet er, daß er nun auf dem Gebiete des mittelalterlichen Katholicismus ſeine geiſtige Heimath gefunden habe, und entfremdete ſich dadurch alle liberale politiſche Sympathien, die ihm aus früheren Zeiten geblieben waren. Die Gefangennehmung des Erzbiſchofs von Köln veranlaßte ihn auch, ein Wort für die äußere Seite der katholiſchen Kirche zu ſprechen, er ſchleuderte in ſeinem Athanaſius 1837 eine Brandfackel in die katholiſche Welt, die von großer Wirkung war. Im Jahr 1838 erſchien eine zweite Streitſchrift »Die Triarier Leo, Marheinecke und Bruno Bauer,« auch gab Görres um dieſe Zeit die Anregung zur Gründung der hiſtoriſch-politiſchen Blätter, denen er durch ſeine reichlichen Beiträge mächtig Vorſchub leiſtete. Die Intereſſen der katholiſchen Kirche verfocht er noch weiter in den beiden Flugſchriften: »Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. Weißenburg 1842,« und »Wallfahrt nach Trier. Regensburg 1845.« Als der Ausbau des Kölner Doms Tagesfrage war, ließ er ſich auch über dieſe Angelegenheit vernehmen in einer kleinen Schrift: »Der Kölner Dom und der Straßburger Münſter. Regensburg 1842.« Zwei gelehrte Abhandlungen ſchrieb er in den

letzten Jahren seines Lebens für die Akademie der Wissenschaften: Ueber die Japhetiden und ihre gemeinsame Heimath Armenien, und die drei Grundwurzeln des celtischen Stammes in Gallien, Theile eines beabsichtigten größeren Werkes über Welt und Menschengeschichte. Auch sind die sechs geschichtlichen Vorlesungen, welche in den historisch-politischen Blättern, Jahrg. 1851. Bd. 28. abgedruckt sind, und einen Ueberblick der Geschichte von Christus an bis auf die Reformationszeit enthalten, als Ausdruck von Görres Geschichtsauffassung sehr beachtenswerth. Der Sturz des Ministeriums Abel und die Katastrophe, die denselben herbeigeführt hatte, berührten ihn schmerzlich, bange Ahnungen bewegten ihn in dem letzten Jahre seines Lebens, die Revolution, äußerte er, kann keine fünf Jahr ausbleiben. Am 27. Januar 1848 starb er nach kurzem Krankenlager, und am 29. trugen ihn seine Schüler und Verehrer von Tausenden begleitet zu Grabe.

Beiträge zu Görres Biographie sind 1) Drei Abschnitte seines Lebens von seinem Sohne in den historisch-politischen Blättern, Jahrg. 1831. Bd. 27.: I. Das Vaterhaus und die Kinderjahre; II. Schulbildung und Lebensbildung; III. Revolutionsschwindel der Zeit und Selbststudium. Deutsche Vierteljahrsschrift. Jahrg. 1848. Heft 2. S. 126 u. ff. Der Rheinische Antiquarius. I. Abthlg. Bd. II. S. 433—509. **Klüpfel.**

Goetze, Johann Melchior, den 16. Oktbr. 1717 zu Halberstadt geboren, lag den theologischen Studien unter Sigismund Baumgarten zu Jena, später zu Halle ob. Er bekleidete neun Jahre hindurch eine Hülfspredigerstelle zu Aschersleben, worauf er als Pfarrer nach Magdeburg berufen wurde. Erst im Jahre 1755 kam er an den Ort, an welchem er seine bedeutendste Thätigkeit entfaltete und wohl für immer seinen Namen in die Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus und seiner Literatur verflocht. Götze erhielt die erste Pfarrstelle an der St. Katharinenkirche zu Hamburg. Als gelehrter und begabter Mann fand er hier zunächst manchen Antaß der Thätigkeit, manches Ziel des Strebens, welches nicht gerade nothwendig und unmittelbar durch seine nächste seelsorgerliche Wirksamkeit gegeben war. Selbst Lessing urtheilte zur Zeit sehr günstig über seine Leistungen auf einzelnen mit der Theologie nicht zusammenhängenden Gebieten der Gelehrsamkeit. Noch in diesen letzten Jahren wurde Götze von einem gediegenen Sachkenner als bedeutender Bibliograph und Numismatiker gefeiert. Vgl. F. L. Hoffmann, Hamb. Biblioph. IV. Serapeum 1852. Nro. 21 u. 22. — Die Bemühungen ferner, welche er den Hamburger Bibliotheken als Senior des lutherischen Ministeriums widmete, müssen auch von seinen erbittertsten Gegnern anerkannt werden. Ueberhaupt steht Götze vor seinem Streit mit Lessing so da, daß auch dieser Letztere, welcher von Ostern 1767 bis Ostern 1770 in Hamburg lebte, den orthodoxen Mann für geistig bedeutend genug hält, um in seinem Tagebuch genau das Datum zu verzeichnen, unter welchem er seine Bekanntschaft machen konnte. Dort lesen wir nämlich: »den 24. Jänner habe ich den Senior Götze zuerst kennen lernen. Ich besuchte ihn ꝛc.« Seitdem hat der Kritiker fortgesetzt mit dem hochgeachteten Geistlichen verkehrt, demselben viele Besuche abgestattet, ohne daß dieser ihm Gegenbesuche gemacht hätte. Schon aus dem Allem sehen wir, daß Götze nicht für das ausgegeben werden darf, wofür ihn die Wortführer der Aufklärung und der schnellfertigen Seichtigkeit halten. Wollen wir uns eine unbefangene Würdigung dieses Mannes und seines Strebens möglich machen, so muß dieser breitgetretene Weg gänzlich verlassen werden. Götze ist nichts mehr und nichts weniger als ein ächtes Glied in der Kette jener Repräsentanten des rechtgläubigen und eifrigen Lutherthums, deren sich nicht wenige unter den lutherischen Pastoren Hamburgs finden. Gleich einem Böcker*), in der Art des bekannten Westphal, steht er auf der Warte

*) Prediger an St. Jakob. In seiner 1557 zu Michelis erschienenen Schrift: „Von des Herrn Christi hochwirdigem Abendmahl“ wird z. B. Luther nach einander „helliger Vater,“ „heiliger Dr. Luther,“ Fuhrmann und Wagen der Kirche,“ „wahrer Prophet,“ u. s. w. genannt. Die Reformirten dagegen, welche er als Calvinische bezeichnet, gelten bei ihm nur als: „geistliche Dieberei,“ „Rauberei,“ „Gifft und Feuer,“ dem Jeder währen müsse. Als Scheidelehren behandelt er

ſeines lutheriſchen Kirchenthums und zeugt in heftigem Kampf für daſſelbe. Hierin liegt das Verſtändniß ſeines Auftretens, wie Stärke und Berechtigung, Tugend und Schwäche deſſelben. Als Chriſt ſowohl, wie als Lutheraner, focht er gegen den berüchtigten Baſedow, welcher in bekanntem, naturaliſtiſchem Rauſch die Welt und ihre Erziehung reformiren wollte. Wer möchte heute dem damals darum viel geſchmähten Götze ernſtlich entgegen ſeyn? Ebenſo bekämpfte er als ernſter Geiſtlicher ſeiner Kirche die eindringende, weltförmige Lebensweiſe der neologiſchen Geiſtlichen. Gegen ſeine durchaus der Neologie huldigenden Collegen Schloſſer, Freund des Baſedow, und Alberti, dem er ſchon liturgiſche Neuerungen zu Gunſten des neuen Unglaubens derb vorgerückt hatte, ſchrieb er ſeine »Theologiſche Unterſuchung der Sittlichkeit der deutſchen Schaubühne,« wovon im Jahre 1770 die zweite Auflage erſchien. Trotz des Chorus, welchen der Aufklärichr gegen ihn machte, trotz der ſeichten, eines evangeliſchen Geiſtlichen durchaus unwürdigen Schrift des Paſtors Schloſſer (Nachricht, betreffend des Paſtor J. M. Götzen theologiſche Unterſuchung der Sittlichkeit der deutſchen Schaubühne, 2. Aufl. Hamb. 1769) trat in dieſem heftig geführten Streit die wahrlich nicht bornirte oder pietiſtiſche theol. Fakultät von Göttingen durchaus auf die Seite des Paſtor Götze (vgl. Einer Theologiſchen Fakultät in Göttingen Beurtheilung über J. M. Götzen Unterſuchung der Sittlichkeit der deutſchen Schaubühne u. ſ. w.). Was von einem Semler und Teller für die inſpirirte Bibel, die lutheriſche Kirchenlehre und den evangeliſchen Proteſtantismus des ſechszehnten Jahrhunderts überhaupt zu erwarten, erkannte unſer Hamburger Paſtor ſehr klar und ſein Verwerfungsurtheil ſprach er ſehr laut und kräftig gegen dieſe neue Theologie aus. Im Streit gegen Semler wegen des Complutenſer N. Teſtaments ſtand Leſſing wieder zu Götze. Wenn ferner Leſſing die »neuen Theologen« ziemlich verächtlich behandelte, wie bekannt iſt, ſo bekämpfte ſie Götze angelegentlichſt mit dem Eifer und den Waffen der damaligen Orthodoxie. Auch erhob er ſich gegen die mit ſehr bedenklichen Conceſſionen an die Weisheit des Tages und allerlei Zuſtutzungen des Chriſtenthums nach der Laune des Zeitgeiſtes jetzt auftretenden »Leitfäden,« »Lehrbücher,« »Anleitungen« — ſelbſt der Name Katechismus begann unmodiſch zu werden — der Religion, durch welche mit dem Katechismus zugleich die Lehre der Kirche wie der Bibel verdrängt werden ſollte und bald auch wurde. Einer ſeiner eigenen Collegen ſogar hatte unter dem bezeichnenden Titel »Anleitung zum Geſpräch über die Religion« ein Büchlein veröffentlicht, wodurch die Jugend ſtatt Dr. Luther's berühmten Enchiridions einen dem Zeitgeiſt huldigenden Führer erhalten ſollte. Selbſt Leſſing war dieſem Treiben mit ſeinen „immer ſchäler werdenden« Büchern gründlich abhold, wie viel weniger dürfen wir dafür auf Götze's Beifall rechnen? — Bisher alſo konnten wir nicht nur Leſſing's Hochachtung für die Perſon und Gelehrſamkeit unſeres Paſtors, ſondern auch ſeine Uebereinſtimmung mit ihm in der Oppoſition wenigſtens gegen verſchiedene Erſcheinungen der Zeit wahrnehmen. Das änderte ſich aber, als die beiden Männer ſich ſelbſt gegenüberſtanden und nach Herausgabe der »Wolfenbüttler Fragmente« jener Streit entbrannte, welcher in Götze's Leben der wichtigſte und berühmteſte iſt. Leſſing's »Antigötze« hat den Hamburger Paſtor in die Jahrbücher der deutſchen Literatur eingezeichnet. Es iſt ſeitdem Mode geworden, Götze mit Hohn zu behandeln, als Urbild eines bornirten, zelotiſchen Pfaffenthums hinzuſtellen. Dem großen Haufen unſerer ſogenannten Gebildeten muß man leider dergleichen zu gute halten, aber von der Geſchichtſchreibung und der Kritik hätte man längſt erwarten dürfen, daß ein gerechterer Maßſtab der Beurtheilung angelegt würde. Niemand wird läugnen mögen, daß Leſſing dieſen Steeit mit großem Glanz des Stils und der Dialektik geführt hat. Ebenſo wird zugeſtanden werden müſſen, daß der Kampf ſeine heilſamen Folgen gehabt und treffliche Anregungen gegeben hat. Und wer möchte ferner mit

---

mit größter Heftigkeit und Schärfe: 1) Abendmahl, 2) Perſon Chriſti, 3) Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten, 4) Wirkungsweiſe der Gnadenmittel, 5) Verhältniß der Chriſtenkinder zur Taufe, 6) Nothtaufe, 7) Privatabſolution, 8) Krankencommunion, 9) Bilder.

Fug der Energie, mit welcher hier das Recht der Forſchung und des Einzelgewiſſens vertreten wird, Anerkennung verſagen? Nur hätte man vorab niemals bezweifeln ſollen, daß Götze nur darum in den Kampf getreten iſt, um Grundſätzen und Lehren einen Damm entgegenzuſtellen, welche ihm das größte Verderben zu bringen ſchienen. Seine heiligſte Ueberzeugung machte ihn zum Gegner Leſſings, nicht aber Gereiztheit wegen einer nicht-beantworteten Frage nach plattdeutſchen Bibelausgaben auf der Wolfenbüttler Bibliothek, wie in kleinlich verdächtigender Weiſe, auch von Leſſing iſt geargwöhnt worden. Darnach ſollte man ſich in den vielbeliebten Recriminationen mäßigen, oder man müßte ſich denn entſchließen, die Vertheidigung des Lutherthums an ſich für ein Verbrechen zu halten, ſelbſt wenn ſie von einem lutheriſchen Paſtor ausgeht, der doch durch Gewiſſen und Amt zur Vertheidigung ſeiner Kirche verpflichtet iſt. Iſt es denn weiterhin nicht unbeſtreitbar wahr, daß Leſſing die Einzelvernunft als Richterin über die Schrift ſtellt, daß nach ihm in dieſer nur das wahr iſt, was ſich ihm als ſolches bewährt? Der Kampf zwiſchen Götze und Leſſing iſt alſo nicht jener der lutheriſchen Orthodoxie und der evangeliſchen, bibliſchen Entwickelung. Leſſing's Chriſtenthum bedarf der Bibel nicht, ruht nicht einmal auf den Thatſachen des Evangeliums und der Erlöſung durch Chriſtum. Sein Chriſtenthum iſt ſo wenig Chriſtenthum, daß es ihm nicht einmal als abſolute Religion gilt. Den chriſtlichen Glauben an Jeſus ſetzt er zum Glauben Jeſu herab. Seine Erwartung eines »neuen Evangeliums« in der »Zeit der Vollendung« iſt hinlänglich bekannt. Kurz es kann nicht fraglich ſeyn, daß Leſſing's Lehre auf Beſeitigung des Chriſtenthums überhaupt und Auflöſung des evangeliſchen Proteſtantismus hinauslaufen mußte. Götze erkannte das klar; daher ſeine eifrige Oppoſition. Leſſing ereifert ſich allerdings gar ſehr, daß Götze ihn »aus dem Hauſe ſeines Vaters werfen will;« allein durchaus mit Unrecht. Denn da er weder Chriſt, noch Lutheraner, ſondern im Grunde nur ſpinoziſtiſcher Pantheiſt war, ſo ſteht es ihm übel an, innerhalb der lutheriſchen Kirche mit ſeiner rationaliſtiſchen Oppoſition Recht und Geltung zu beanſpruchen. Wie mag ſich ein Mann wie Leſſing auf »das Haus ſeines Vaters« ſteifen wollen und vergeſſen, daß in Religionsſachen nur die eigene Ueberzeugung Werth hat? Sehr treffend bemerkt auch Götze: Wenn uns Herr Leſſing die Ausgabe einer Bibel liefern ſollte, in welcher nichts weiter enthalten wäre, als was er in derſelben für göttlich anerkennt, ſo würde ſolche gewiß in Taſchenformat erſcheinen.« Man halte dann doch auch den Hamburger Paſtor nicht für einen Gegner der Wiſſenſchaft und der freien Forſchung; dazu gibt Nichts eine wirkliche Berechtigung. Nur für die »ſubjektive Religion,« wie er ſich ausdrückt, für die Gemeindeglieder, nicht aber für die »objektive Religion« hält Götze ſeines Gegners Streben gefährlich. Er iſt eifrig bemüht ſeine Heerde, auch die Niedrigſten, zu ſchützen, zu retten, während Leſſing, dem das Denken Maß der Religioſität iſt, die »undenkenden Chriſten,« die Maſſen für den verächtlichſten Theil der Chriſtenheit hält. Wo bleibt der Mann des Volkes? (Vgl. Anti-Götze W. W. Bd. IV. S. 207). Nicht mehr als für das arme Volk und den großen Haufen der Menſchen intereſſirt ſich Leſſing für die Tradition und Glaubensregel der alten Kirche. Nur um der Götze'ſchen Orthodoxie, dem abſtrakten Bibelmanne gegenüber, eine brauchbare Poſition einzunehmen, hat ſich Leſſing darauf geworfen, wie wichtig und erſprießlich das auch der wiſſenſchaftlichen Entwickelung geworden. Der Brief, welchen Leſſing am 9. Auguſt 1775 an Eliſe Reimarus ſchreibt, gibt hierüber, ſowie auch über den andern Punkt vollkommenen Aufſchluß, daß dieſe Operation wahrlich nicht zu Gunſten des Romanismus geſchah. Wie könnte es ſich auch anders verhalten mit einem Manne, dem es nicht einmal mit dem Offenbarungsbegriff Ernſt war? Wie ſehr daher auch Götze dem hochbegabten Leſſing nachſtehen möge, wie ſehr von ihm auch beſſeres Verſtändniß des Gegners zu wünſchen bleibt, wie wahr auch dieſe und jene Ausſtellung in Betreff der Führung, der Form und der zum Theil roſtigen Waffen ſeines Streites ſeyn möge — immerhin iſt und bleibt Götze, der unerſchrockene Kämpfer für die evangeliſche Kirche in einer ſchweren Zeit, ein ganz anderer Mann, als wofür er von vielen Seiten verſchrieen wurde. Selbſt ein Leſſing könnte für

ihn eine »Rettung« zu schreiben Veranlassung finden. — Götze starb 19. Mai 1786. Er hinterließ mehr als 60 Werke. Seine Lebensbeschreibung erschien 1786. 8. zu Hamburg. Vergl. auch Meusel, IV. Thieß, Gelehrt. Hamburg. Deutsch. Biblioth. Bd. XVII, 615—629. K. Sudhoff.

Götzendienst, s. Abgötterei.

Gog und Magog heißen Apok. 20, 8. die Völker an den vier Enden der Erde, welche sich am Schlusse des tausendjährigen Reichs auf Anstiften des aus seiner Gefangenschaft wieder losgewordenen Satan gegen die heilige Stadt versammeln, aber von Gott durch Feuer aus dem Himmel vernichtet werden; worauf auch der Teufel selbst in den Feuerofen geworfen wird und der jüngste Tag anbricht. Namen und Sache sind aus Ezech. 38. und 39. genommen, wo Gog als der Fürst von Magog erscheint, welcher an der Spitze seiner Unterthanen, denen sich ganze Schaaren von europäischen, asiatischen und afrikanischen Nationen beigesellen (38, 2—6.), einen räuberischen Einfall in das reichgesegnete Land des längst wiederhergestellten Israels macht, aber daselbst durch gottgesandte Plagen, besonders einen Feuerregen, vernichtet wird (38, 22; 39, 6.). Weiter zurück erscheint Magog in der Völkertafel als Name des zweiten Sohnes Japhets (1 Mos. 10, 2.). Aus diesem Magog als Name des Volkes und Landes hat Ezechiel, wie es scheint, den Namen des Königs Gog freigebildet, indem er das Ma als locale Vorsylbe behandelte, und die Apokalypse stellt Gog und Magog, König und Unterthanen, einfach neben einander, indem sie an diese Namen nur erinnern will, welche als die Bezeichnung der allerletzten, zahllosen Feinde des Gottesreiches bereits stationär geworden sind. — Man hat unter Gog und Magog, zunächst bei Ezechiel, die Türken verstanden (Luther) oder Antiochus Epiphanes (Grotius) oder die Chaldäer (Ewald). Schon Josephus dagegen versteht die Scythen darunter (antiq. I, 6, 1.), und Hieronymus gibt als Ansicht der Juden seiner Zeit an, Magog gentes esse Scythicas immanes et innumerabiles. Diese Auffassung ist neuerdings von Knobel näher begründet, indem er zugleich die Scythen mit den heutigen Slaven identificirt, wie denn der Name des Volkes Rosch, das unter Gogs Unterthanen voransteht (38, 2. 3; 39, 1.), auch von Gesenius u. A. in den Russen wiedergefunden wird. Jedenfalls haben wir Magog im äußersten Norden der den Alten bekannten Welt, in den Ländern nördlich vom Kaukasus zu suchen (38, 15; 39, 2.). — Die Weissagung Ezechiels von Gog ist fast die weitreichendste im ganzen A. T.: während sonst der prophetische Blick gewöhnlich nur bis zur Wiederherstellung Israels und zum Anschluß der Heiden an das wiederhergestellte Gottesvolk reicht, sieht Ezechiel im Geiste voraus, daß auch dann noch die widergöttliche Welt nicht völlig überwunden seyn wird, sondern sich noch einmal wider Israel erhebt. Weil es noch irdische Verhältnisse sind, in denen sich alsdann die Geschichte bewegt, irdische Segnungen, mit denen das Volk Gottes geschmückt ist: so ist auch in den fernen Enden der Heidenwelt, die vom Lichte Zions am wenigsten durchdrungen sind, noch die sündliche Gier nach den Schätzen Israels vorhanden, und ein Plünderungszug ist es, den Gog gegen das heilige Land unternimmt (38, 12 f.), indem er ächt heidnisch nur für den äußern Wohlstand des Volkes ein Auge hat, ohne den inneren Grund desselben, die Heiligkeit Israels, zu erkennen und anzuerkennen: »ein typisches Bild der heidnischen Naturmacht und Selbstsucht in ihrem äußersten Trotz« (Schmieder). So ist die Weissagung Ezechiels ein leuchtender Beweis für die Inspiration der Propheten; denn mögen etwa scythische Einfälle Anlaß und Farben für die Schilderung geboten haben, so lag doch die Universalität der Macht Gogs und besonders die Richtung derselben gegen das wiederhergestellte Israel außer dem Bereiche menschlicher Ahnung und Berechnung, wenn auch in der Consequenz des durch die Propheten geweissagten Reichsganges (vgl. 38, 17.). Dem ganzen alttestamentlichen Standpunkt gemäß faßt Ezechiel das Ereigniß von seiner nationalen, irdischgeschichtlichen Seite: der Gott Israels verherrlicht sich und sein Volk gegenüber von den Heiden (39, 9 ff.; 21 ff.); doch fehlt es auch bei Ezechiel nicht an Andeutungen, daß dies »das Endstraf-

gericht über das Heidenthum, die Vollendung des Sieges des Reiches Gottes über die heidnische Weltmacht« (Hävernick), der von den Propheten geweissagte Tag Jehovah's in seiner Schlußerfüllung sey, s. 38, 8. 16. 17; 39, 7. 8. Die Apokalypse mit ihrem erweiterten neutestamentlichen Blick (vgl. über diesen Unterschied der alt- und neutest. Prophetie m. Schr.: Der Prophet Daniel und die Off. Joh. S. 76, 328, 341) führt nun das Ereigniß auf seinen tieferen, überirdischen Grund im Geisterreiche zurück und stellt es in einen umfassenderen, kosmischen Zusammenhang hinein. Der wieder losgelassene Satan ist es, welcher die zahllosen fernen Weltvölker noch einmal zur letzten verzweifelten Empörung wider das Gottesreich entflammt, und das Gericht über Gog und Magog geht daher in das über den Teufel und in den jüngsten Tag über, an welchen sich die Erneuerung Himmels und der Erde anschließt. Von Alters her hat vermöge der entsetzlichen Macht der Sünde jede Periode der göttlichen Gnadenoffenbarung mit einem Abfall geschlossen: Sündfluth, Thurmbau zu Babel und Heidenthum, ungläubiges Judenthum, Antichristenthum. So muß nun auch die letzte Periode, in der Gott sich am herrlichsten auf Erden erzeigt, das mit Israels Wiederherstellung beginnende tausendjährige Reich, in einem Abfall enden. Gegenüber dieser höchsten Entfaltung der Herrlichkeit Gottes auf Erden ist der Abfall, der in Gog und Magog sich darstellt, der tiefste und schwerste, der intensiv und extensiv vollendete Abfall: er ist diabolisch und umfaßt nun auch die fernsten Enden der Erde, die früher noch nicht zu geschichtlicher Bedeutung und Entscheidung gelangt waren. Darum kann auf diesen Abfall nichts Anderes mehr folgen als das Schlußgericht.

Vgl. Knobel, die Völkertafel der Genesis, S. 60—70. Hävernick, Comm. über Ezechiel, S. 594 ff. Züllig, Off. Joh. II. S. 371 ff. Hofmann, Schriftbeweis II. 2. S. 536 f. 656 f. Auberlen.

Goldene Zahl, s. Zeitrechnung, christliche.

Goldener Leuchter, s. Stiftshütte und Tempel.

Golgotha, s. Grab, heil., in Jerusalem.

Goliath ist der Name jenes philistäischen Riesen aus Gath, welchen der jugendliche Held David ohne schwere Rüstung, im Vertrauen auf den lebendigen Gott Israels, mit der Schleuder erlegte, nachdem der Heide lange genug die im Terebinthenthale gelagerten Heerhaufen Israels herausgefordert und geschmäht und zuletzt noch den wider ihn herankommenden Hirtenknaben wie seinen Gott gehöhnt hatte. David hieb dann dem überwundenen Gegner mit dessen eigenem Schwerte das Haupt ab (cf. Herod. 4, 64), nahm die Spolien des Riesen in seine Wohnung und legte dessen Schwert als Trophäe im Nationalheiligthum nieder (1 Sam. 21, 10; 22, 10; 24, 9; vgl. R.E. II. S. 126). Der glückliche Zweikampf entschied den Sieg Israels über die ob dessen unerwartetem Ausgange erschrockenen Philister, die bis vor die Thore ihrer Städte verfolgt wurden; darum empfingen die Frauen von Israel die heimkehrenden Sieger mit dem Gesange: Saul hat Tausend geschlagen, David aber Zehntausend — worüber der Neid des argwöhnischen Fürsten gegen seinen glücklichen Nebenbuhler erregt wurde, 1 Sam. 17, 18; 19, 5; 21, 12; 29, 5. Was von den gewaltigen Dimensionen des Riesen und der damit ganz in Verhältniß stehenden Wucht seiner Rüstung berichtet wird, neben welcher die kleine Statur und der wenig kriegerische Anzug des »Hirtenknaben« um so mehr abstach, so bedarf es nicht einmal der Annahme sagenhafter Uebertreibung in den Angaben: Leute von 6 Ellen und 1 Spanne Höhe, d. h. nach Thenius 9 Fuß 2 Zoll Paris. Maß gab es auch anderwärts hin und wieder, vgl. Herod. 1, 68; Plin. H. N. 7, 16. und aus neuerer Zeit die Nachricht von einem am Himalaya gefundenen Skelette im Asiat. Journ. 1838 Nov., Ausland 1839 Nro. 9. Goliath trug einen ehernen Helm, einen Schuppenpanzer von 5000 Sekel Erz an Gewicht (= 142 Pf. Dresdner Gew.), eherne Beinschienen, und sein Speerschaft war wie ein Weberbaum, dessen Spitze wog 600 Sekel = 17 Pf. Da Goliath wie seine Waffen den Israeliten in die Hände fielen, so machen diese Angaben um so eher Anspruch auf Genauigkeit. — Wenn 2 Sam. 11, 19. die Erlegung

des Goliath dem Elhanan aus Bethlehem, einem Krieger aus David's Heer, zugeſchrieben wird, ſo hat man weder zwei gleichnamige Rieſen anzunehmen, ſo daß Elhanan den einen Goliath, David den andern, beide aus Gath, beide mit Speeren wie ein Weberbaum, erlegt hätte (Winer, R.W.B. 2. Aufl.), noch den Bericht 2 Sam. 21. als den urſprünglichern anzuſehen, aus welchem erſt die ſpätere Volksſage einen Sieg David's über einen andern Philiſter ausgeſchmückt habe (Ewald, Geſch. Iſr. II. S. 523 u. 611), worauf auch diejenigen Gelehrten kommen müßten, welche (wie Gramberg und Bertheau) die Lesart 2 Sam. 21. für die urſprüngliche und richtige halten. Iſt jenes doppelte Vorkommen eines Goliath aus Gath an ſich ſehr wenig wahrſcheinlich, ſo iſt die zweite Annahme deßhalb unzuläßig, weil die Erzählung von David's Kampf mit Goliath, obwohl aus zwei verſchiedenen Berichten zuſammengeſetzt, alle Spuren hiſtoriſcher Treue an ſich trägt. Vielmehr bietet, wie ſchon Piſcator, die engliſche Ueberſetzung, Movers und Thenius annahmen, 1 Chr. 20, 5. die richtige Lesart dar: „es ſchlug Elhanan den Lachmi, den Bruder Goliath's aus Gath,“ und darnach iſt 2 Sam. 21. אֶת־לַחְמִי אֲחִי גָלְיָת zu ändern in אֶת־לַחְמִי אֲחִי גָלְיָת, was um ſo weniger bedenklich iſt, da — wie allgemein zugegeben wird — der Vers 2 Sam. 21, 19. auch andere offenbare Schreib- und Hörfehler enthält (יערי יעיר ſtatt יעיר, und das doppelt geſetzte ארגים).

Noch Sir. 47, 4 f. feiert David's Heldenthat. Im Korân 2, 250 f. wird Goliath unter dem Namen جالوت erwähnt, und *Abulfeda*, hist. anteislam. p. 176 nennt ihn einen König der Kananiter und erzählt, daß nach ſeinem Tode eine Kolonie ſeiner Angehörigen nach Nordafrika ausgewandert und ſich in Mauretanien angeſiedelt habe, vgl. *Herbelot*, bibl. or. p. 392 s. v. Gialont (ed. Paris. 1697. fol.) S. noch Ewald, Geſch. Iſr. II. S. 521 ff; Winer's R.W.B.; R.E. Art. „David,“ III. S. 299. Rüetſchi.

Gomarus, Franz, wurde am 30. Januar 1563 zu Brügge in Flandern von wohlhabenden und angeſehenen Eltern, welche dem reformirten Glauben eifrig anhingen, geboren. Er wurde in ernſtem, gottesfürchtigem Sinne erzogen und früh zum Studium beſtimmt. Schon mit dem fünfzehnten Jahre beendigte er die damaligen Gymnaſialſtudien. Um ganz und ungeſtört ihres Glaubens leben zu können, verließ die Familie 1578 das Vaterland; ſie zog in die reformirte Pfalz. Der ſchon ſo ſehr geförderte, junge Gomar wurde dem weithin berühmten und gut reformirten Pädagogen und Philologen Johannes Sturm in Straßburg zur Weiterbildung anvertraut. Drei Jahre widmete er hier mit beſtem Erfolge den humaniſtiſchen Studien. Von 1580 an finden wir ihn dann auf der reformirten Schule zu Neuſtadt an der Hardt, wo damals unter Andern auch Franziskus Junius lehrte und die gefeierten, von dem fanatiſch-lutheriſchen Sohn des großen Friedrich III. verjagten, Heidelberger Lehrer Zacharias Urſinus, Hieronymus Zanchius und Daniel Toſſanus den mit andern Kenntniſſen trefflich ausgerüſteten Jüngling in die Theologie einführten. Es iſt jedenfalls ein bemerkenswerther Umſtand, daß Gomarus, einen kurzen Aufenthalt zu Oxford und Cambridge abgerechnet, überhaupt nur von Heidelberger Theologen gebildet worden iſt. Noch 1585 und 1586 liegt er auf der wiederhergeſtellten, reformirten Univerſität Heidelberg den theologiſchen Studien ob. Auch kann nicht verkannt werden, daß ſich Gomarus ſtets in allem Weſentlichen als ein ächter und treuer Schüler ſeiner großen Lehrer erwieſen und in Lehreinheit mit der Heidelberger Schule erhalten hat. Denn nicht nur Olevianus, Toſſanus, Zanchius ſind gute Prädeſtinatianer, ſondern auch Zacharias Urſinus, was nur oberflächliche Tendenzgeſchichtſchreiberei läugnen kann. Seine Explicatio des Heidelberger zeugt allein ſchon hinlänglich dafür. So heißt es z. B. hier bei Frage 54: „Es gibt bei Gott eine ewige Prädeſtination, d. h. Erwählung und Verwerfung, denn allgemein iſt die Verheißung nur in dem Sinne, daß alle Glaubenden ſelig werden. — (Die Frage 21 heißt aber: „Gerettet werden nur die Glaubenden, der rechtfertigende Glaube aber iſt nur der Erwählten“). Theile der Prädeſtination ſind die Erwählung und die Verwerfung, beides ſind ewige Rathſchlüſſe. Grund iſt das freie Gutdünken und zwar auch der Verwerfung; denn da Alle in Adam ſündhaft ſind, ſo würden, wenn der

Verwerfung Grund die Sünde wäre, Alle verworfen. — Dies und vieles Andere bei Ursinus, namentlich auch in seinem Traktat de praedestinatione beweist wahrlich, daß Ursin die geistige Vaterschaft des Gomarus nicht ablehnen würde. Wie wäre das auch bei einem Manne denkbar, welcher schreiben kann: »Ueber die Prädestination verweise ich dich auf Beza's und Peter Martyr's Schriften.« (Urs. Opp. Heid. 1612. T. III. p. 28 im Anfang).

Die erste kirchliche Wirksamkeit entfaltete Gomarus in der damals niederdeutschen (ecclesia belgica), jetzt deutschen reformirten Gemeinde zu Frankfurt a. M. Von 1587 bis zur erneuerten Bedrängung dieser Gemeinde im J. 1593 bekleidete er dies Amt im Segen trotz der schwierigsten Verhältnisse. Mit Zustimmung des Presbyteriums nahm er dann eine vom 26. Januar 1594 datirte Berufung auf einen Leydener Lehrstuhl der Theologie an und kehrte so in die Niederlande zurück, nachdem er von der Heidelberger Fakultät ein Zeugniß seiner Rechtgläubigkeit und die theologischen Grade rite erhalten hatte. Dan. Tossanus promovirte ihn zum Licentiaten, Jak. Kimedoncius zum Doktor. So entsandte Heidelberg mit allen Ehren einen sehr strengen Calvinisten. Ruhig und unangefochten lehrte er die Theologie zu Leyden, bis 1603 Jakob Arminius, dessen Rechtgläubigkeit bisher wiederholt heftig angefochten worden war, als Nachfolger des verstorbenen Franziskus Junius an diese Hochschule kam. Wohl waren seine Erklärungen vor seinem Amtsantritt, namentlich in dem Colloquium vom 9. Mai mit Gomarus der Art, daß sich dieser befriedigt erklären und dem Arminius die Doktorwürde ertheilen konnte. Anfangs hielt sich der neue Professor, scheinbar wenigstens, in den Grenzen der reformirten Lehre und Kirche, in welcher es nichts Unberechtigteres geben konnte als den Arminianismus. Er gedachte wohl auch des früher schon gegebenen Versprechens, nichts gegen die Confessio belgica und den Heidelberger zu lehren. Indeß schon im J. 1604 betrat Arminius einen andern Weg. In dogmatischen wie exegetischen Vorträgen verfolgte er nun eine Richtung, welche ihn consequent mit den ebengenannten Symbolen der reformirten Kirche und mit der ganzen Entwickelung und Richtung dieser in die schneidendste Opposition bringen mußte. Prädestination wie Reprobation lehrte er jetzt nicht undeutlich als bestimmt durch vorgesehenen Glauben oder Unglauben. Seine Thesen de libero arbitrio hominis ejusque viribus widersprechen offenbar nicht nur der reformirten Lehre, sondern der reformatorischen überhaupt. Wohl mochte ihn seine in politischen Dingen einflußreiche Partei, die mit ihrem staatlichen Streben die Opposition gegen die Orthodoxie, die Geltung der symbolischen Bücher und die Autonomie der Kirche verband, ermuthigt haben. Am lebhaftesten Widerspruch fehlte es natürlich nicht. Einzelne, wie Presbyterien, ganze Klassen und Synoden erhoben sich wider eine Lehre, welche die reformirte Kirche nie geduldet hatte, so daß der Streit bald die bedenklichste Ausdehnung, den gefährlichsten Karakter bekam. Zur Beilegung desselben griff man zu Colloquien der Hauptführer der Streitenden. Gomarus war dem Arminius gleich scharf entgegengetreten; seit seiner Disputation vom 31. Okt. 1604 finden wir ihn dann durchgehends in erster Linie gegen den Arminianismus kämpfend. Im Mai 1608 stand er allein gegen Arminius im Haag und wies ihm bei dieser Gelegenheit auch das nach, daß er nicht bloß über die Prädestination, sondern auch über die Rechtfertigung unbiblisch und unreformirt lehre, indem er behaupte, daß nicht Christi Gerechtigkeit uns als die unsrige zugerechnet werde, sondern unser Glaube selbst, in Folge gütiger Annahme (acceptilatio) von Seiten Gottes, unsere Gerechtigkeit sey, durch die wir gerechtfertigt würden. Es ist überhaupt bemerkenswerth, mit welcher Schärfe Gomarus und seine Gesinnungsgenossen einsahen, wie schon in den Anfangssätzen des Arminianismus eine totale Veränderung der reformirten, ja der reformatorischen Lehre beschlossen lag. Es ist freilich behauptet worden, es sey nicht nachweisbar, daß sogar die Dortrechter Synode das Bedenkliche und Gefährliche, was im Arminianism lag, herausgesehen und ihn deshalb reprobirt habe. Ein Blick auf die Verhandlungen und Beschlüsse der Synode jedoch zeigt, wie grundlos und oberflächlich diese Behauptung ist und zwingt zur Anerkennung,

daß die Theologen zu Dortrecht den Arminianismus bewunderungswürdig ſcharf mit allen ſeinen Conſequenzen erkannt haben, welche zum Theil erſt ſpäter durch Epiſcopius und Limborch gezogen wurden. Mit Recht bemerkt Schweizer (Centrald. II, 26) »die Chriſtenheit habe vielleicht nie eine ſolche Zahl bedeutender Theologen vereinigt geſehen, wie damals die Niederlande. Und ſie ſollten den Arminianismus nicht durchſchaut haben! Genug; Gomarus erkannte klar, wie die Sätze des Arminius die evangeliſche Rechtfertigungslehre und den Grund des Heils auf's Gefährlichſte erſchütterten. Darum that er denn auch im Haag, auf eine Aeuſſerung des Barneveldt, den Ausſpruch, »er würde es nicht wagen, mit des Arminius Lehre vor Gottes Gericht zu treten.« Die Freunde des Arminianism, deren Zahl ſeit einem Jahrhundert Legion iſt, haben das dem Gomarus ſchwer verdacht. Mit Unrecht; Gomarus will nur im Vertrauen auf die ihm geſchenkte Gerechtigkeit Chriſti, nicht aber, wie Arminius, im Vertrauen auf ſeinen Glauben vor's Gericht Gottes treten und darin wird Gomarus immer alle ächten Evangeliſchen auf ſeiner Seite haben*). — Im Jahre 1609 ſtand Gomarus wieder, diesmal aber nicht allein, dem Arminius im Colloquium zu Haag gegenüber. Der Letztere kehrte krank nach Leyden zurück und ſtarb am 13. Okt. 1609. Sein Tod half ebenſo wenig zum Kirchenfrieden, wie die bisherigen Verhandlungen. Die Beſetzung ſeiner Stelle durch Conradus Vorſtius, einen ſchon etwas ſozinianiſirenden Geiſtesverwandten, machte den Streit noch viel heftiger. Des akademiſchen Zankens und Streitens müde, legte Gomarus jetzt ſeine Profeſſur nieder. Er zog ſich 1611 nach Middelburg in Seeland auf ein ſtilles Feld der Thätigkeit zurück, welches er erſt wieder 1614 verließ, um einem Rufe nach Saumur zu folgen. Nicht lange indeß gönnte die orthodoxe, vaterländiſche Kirche den berühmten Lehrer dem Auslande. Nach vier Jahren ſiedelte er, wiederholt gerufen, an die Univerſität Gröningen über.

Unterdeß kam es nun zur Berufung der Synode von Dortrecht, zu welcher auch die auswärtigen Reformirten geladen wurden und mit prädeſtinatianiſchen, entſchieden antiarminianiſchen, Ueberzeugungen und Inſtruktionen kamen. Wer z. B. die Lehre prüfet, welche die deutſchen Reformirten in ihren Gutachten und in Inſtruktionen mit nach Dortrecht brachten, wird finden, wie ſie mit den niederländiſchen Contraremonſtranten und Gomarus in allem Weſentlichen vollkommen einig waren. (Vgl. Schweizer's Centrald. II. S. 114—141, wo das nachgewieſen iſt).

Daß Gomarus auf der Synode eine bedeutende Stellung einnahm, iſt natürlich. Seine Wirkſamkeit zu Dortrecht karakteriſirt ſich kurz und ſcharf, wenn wir auf die daſelbſt gepflogenen Debatten näher eingehen. Im Allgemeinen muß geſagt werden, daß Gomarus die ſchroffſte Oppoſition nicht nur gegen alles Remonſtrantiſche, ſondern auch gegen allen remonſtrantiſchen Schein übte, gegen jeden Ausdruck, der, wenn auch an ſich nicht heterodox, zweideutig geworden oder den Arminianern zum Verſteck dienen konnte. So fiel es weder dem Gomarus, noch ſonſt Jemand ein, die Frage, ob Chriſtus nach Eph. 1. Fundament der Erwählung ſey, anders als im orthodox reformirten Sinne zu verſtehen, und obgleich ſie von jedem Synodalen in dieſer Einhelligkeit bejaht wurde — ſo frug es ſich doch, ob man ſich jetzt dieſer Ausdrucksweiſe bedienen könne, wo es ſich darum handelte, den arminianiſchen Irrthum abzuweiſen, der dieſen Ausdruck auch gebrauchte, freilich antireformirt genug, um Chriſtum als Fundament des Erwählungsrathſchluſſes ſelbſt hinzuſtellen. Gomarus gehörte zu Jenen, welche den unter den gegenwärtigen Umſtänden mißverſtändlichen Ausdruck nicht angewandt wiſſen wollten, und gerieth deßwegen in Streit mit dem bremiſchen Theologen Martinius. Darum darf

*) Hiehee gehört auch eine Unterredung des Gomarus mit Grotius über die Meinungen des Arminius, über welche Grotius in Ep. XI. (Part. I. p. 3) berichtet. Gomarus nannte des Gegners opiniones impias et profanas, nicht aber wegen ihres antiprädeſtinatianiſchen Karakters zunächſt, ſondern weil ſie die Heilslehre verdürben und eine durchaus unbibliſche Rechtfertigungslehre aufſtellten.

aber nicht auf eine antiprädeſtinatianiſche Oppoſition unter den Synodalen oder gar eine Lehrverſchiedenheit der deutſchen Reformirten geſchloſſen werden. Dieſe ſind, wie ſchon bemerkt worden, als Contraremonſtranten und Prädeſtinatianer nach Dortrecht gekommen, blieben das bis an's Ende und haben die Dortrechter canones mit der rejectio errorum unterzeichnet wie die übrigen. Von einer Proteſtation der Heſſen und Bremer gegen die canones von der Gnadenwahl iſt keine hiſtoriſche Spur nachzuweiſen*). Die Differenz betraf den Lehrgrund nicht. So erklärte Martinius ausdrücklich, »Chriſti Verdienſt ſey allerdings nicht die Urſache, warum gewiſſe Perſonen erwählt ſind, wohl aber dafür, daß es überhaupt eine Erwählung gäbe (causa eligibilitatis).« Anders dachte auch Gomarus nicht, aber den Arminianern wollte man durch den genannten Ausdruck keinen Schlupfwinkel bieten. Namentlich erhoben ſich auch die Pfälzer wider Martinius und erklärten unwillig, man hätte nicht erwartet, daß irgend ein orthodoxer Theolog an Calvin noch irgend etwas vermiſſe. Gleichwohl ſind die Bremer durchaus ebenſo orthodox in der Lehre von der Prädeſtination, wie die übrigen Synodalen. Wir verweiſen dafür auf ihr Judicium in den Akten der Synode (II, S. 51). Gerade ſo ſteht's mit den Emdenern und Engländern. Jene erklären ſich dahin, »die Verordnung, daß Chriſtus als Mittler ſterbe, gehe der Gnadenwahl nicht vor, ſondern nach, da ſie das Mittel zur Execution ſey.« Die Letztern ſprachen ſich dahin aus, »Chriſti Tod habe keineswegs dem Vater erſt das Recht erworben, Gnade zu ertheilen unter ihm beliebigen Bedingungen.«

Aehnlich verhält es ſich mit einer andern Streitfrage. Die Synodalen waren einig darüber, daß die Wirkung des Verdienſtes Chriſti eine particulare ſey nur für die Erwählten. Eine Fraktion jedoch, die aber keineswegs mit den deutſchen Reformirten zu identifiziren iſt, wie ſchon geſchehen — wünſchte den Zuſatz »an ſich ſey Chriſti Verdienſt hinreichend für Alle.« Allein Gomarus und viele Andere, wie ſehr ſie auch dem Sinne beipflichteten, in welchem dieſe Erklärung gewünſcht wurde, erklärten ſich gegen die Aufnahme, da dieſe Redensart durch den arminianiſchen Mißbrauch derſelben zweideutig geworden ſey. Hier nun auch wieder etwa den Gegenſatz des mehr melanchthoniſchen und des calviniſch-determiniſtiſchen Bekenntniſſes — ein Gegenſatz, der bis dahin überhaupt niemals innerhalb der reformirten Dogmatik vorhanden geweſen — finden wollen, iſt geſchichtlich durchaus unzuläſſig. Wie es allen Synodalen — und nicht bloß den Gomariſten — klar war, daß eine allgemeine Prädeſtination Aller auf Glauben hin zum Heil, auf Unglauben hin zum Unheil, ſammt einer ſpeziellen Prädeſtination der Perſonen, die ſich nur richten nach ihrem vorhergeſehenen Leiſten oder Nichtleiſten der Bedingung, in Wahrheit gar keine Prädeſtination ſey — ebenſo entſchieden verwarfen alle den Satz, die wirkungskräftigen Gnadenabſichten gälten Allen und erſt das Verhalten des Menſchen beſtimme Erfolg oder Nichterfolg. Wir verweiſen hier beſonders auf des Martinius Judicium in den Akten (II. p. 102) und für Crocius und Iſelburg auf Acta Dordr. II. p. 117. Martinius behauptet (l. c.) ausdrücklich, Chriſtus ſey nach der Heilsabſicht allein für die Erwählten geſtorben und in ihrem Judicium über Art. 3. u. 4. erklären die Bremer, nur die Erwählten würden mächtig und durchgreifend von der Gnade gezogen; die Gnade, welche immer und unfehlbar die Zuſtimmung erlangt, werde nur den Erwählten gegeben; nie könne ein Erwählter final abfallen und verloren gehen, da aus der Feſtigkeit des göttlichen Rathſchluſſes das ſichere Beharren ſich ergebe. (Acta Dordr. II. 162. 133.) Aus dem Geſagten mag dann auch beurtheilt werden, was das für ein Univerſalismus ſeyn kann, für den zu Dortrecht Anerkennung gefordert worden ſeyn ſoll.

*) Auch aus dem Umſtand, daß in einigen reformirten Kirchen Deutſchlands die Dortrechter canones nicht publizirt worden ſind, folgt ebenſo wenig Etwas gegen den ächt reformirten Karakter derſelben, als aus den ſpätern Expectorationen einiger ehemaliger Abgeordneter. Nicht einmal in der Schweiz, nicht einmal in Genf ſind ſie publizirt worden. Man wußte ja, daß die Abgeordneten und die Stellvertreter der Kirchen ſchon zu Dortrecht ſelbſt unterſchrieben hatten.

Auf der Synode hatte die ſupralapſariſche Lehrweiſe ihre Vertreter wie die infralapſariſche. Allein wie wenig dieſe Verſchiedenheit einen Zwieſpalt der Lehre in ſich ſchloß, wie ſehr wahr es iſt, wenn Junius, A. Rivetus, ſelbſt Bayle und Leibniz ſagen, beide Methoden dienten einer Lehre — beweiſet die Thatſache, daß die Urtheile der verſchiedenen Synodalabtheilungen über Art. 1. insgeſammt eine infralapſariſche Faſſung hatten, daß manche bedeutende Supralapſarier dafür ſtimmten, die dem populären Bewußtſeyn näher liegende und weniger anſtößige infralapſariſche Darſtellungsweiſe, jedoch ohne Präjudiz für eine der beiden Methoden — zu wählen. Nur Gomarus wollte von der ſupralapſariſchen Lehrweiſe auch jetzt nicht abgegangen wiſſen, für die er immer eingetreten war, deren er ſich bisher immer bedient hatte. Indeß gab zuletzt auch er ſich zufrieden. — Demnach darf man den Synodalcanones nicht vorwerfen, es liege in ihnen ein übelverdeckter Infralapſarismus, den tiefſten Gedanken Calvin's wagten ſie nicht auszuſprechen.

Nur noch einmal entfernte ſich Gomar in Angelegenheit der Kirche von ſeinem Gröningen und zwar im Jahre 1633, um in Leyden an den Reviſionsarbeiten für die holländiſche Bibel Theil zu nehmen. Er ſtarb, ungefähr 78 Jahre alt, im Jahre 1641 den 11. Januar. Gomar hat ſich dreimal geheirathet, das erſte und zweite Mal zu Frankfurt (mit Anna Emerentia Muſenhol und Maria l'Ermite), das dritte Mal zu Middelburg (Anna Maria La Noye). Nur aus der zweiten Ehe hatte er Nachkommenſchaft. Sein einziger Sohn aber ſtarb vor ihm; in ſeinen verheiratheten Töchtern und deren Kindern ſetzte ſich ſein Geſchlecht fort. — Schriften: Erklärungen zu Matthäus, Lukas, Johannes. Analysis et Explicatio epistolarum Pauli. Analysis et explicatio prophetiarum quarundam, Mosis, de Christo. Analysis Hobadiae. Disputationes Theologicae, eine Art Dogmatik unter 39 Locis. Explicatio 5 priorum capp. Apocalypseos. Tractatus theologici, nempe Conciliatio doctrinae orth. de Providentia Dei, Anticosteri libri III, Examen controversiarum, Dissertatio de Evang. Matthaei, quanam lingua sit scriptum, De Sabbato, Judicium de primo articulo Remonstrantium, De Perseverantia SS., Davidis Lyra. Geſammelt erſchienen ſie 1645 und 1664 zu Amſterdam in Folio.

Quellen: Vitae professorum Groningensium. Gron. 1654. Die Akten der Dortrechter Synode. Schweizer's Centraldogmen II, S. 31—224. K. Sudhoff.

Gomer (גֹּמֶר Sept. *Γαμὲρ* Vulg. Gomer) der erſtgenannte Sohn Japhets in der Völkertafel, 1 Moſ. 10, 2., und ebendamit Name eines der früheſt bekannten und, da ihm drei Söhne Askenas (אַשְׁכְּנַז), Riphath (דִּיפַת) und Thogarma (תּוֹגַרְמָה) V. 3. beigegeben werden, am weiteſten verbreiteten Völker der alten Welt. Wir treffen daſſelbe noch Ezech. 38, 6. als ein mit Magog verbundenes Volk neben Thogarma, wo es als im äußerſten Norden wohnend (יַרְכְּתֵי צָפוֹן) namentlich aufgeführt wird. Wie aber zur Zeit Ezechiels im Anfang des 6. Jahrh. v. Chr. das Volk Gomer, ſo kennt in dem nebligen und finſteren Norden 3—400 Jahre früher Gomer die Kimmerier (*Κιμμέριοι*, *Κιμέριοι*, Cimmerii Od. 11, 14.). Dieſe Kimmerier verſetzt der thraziſche, d. h. deutſche Sänger Orpheus einige Jahrhunderte vorher zur Zeit des trojaniſches Krieges in den Nordweſten mit der Bemerkung, daß ſie den Glanz der Sonne nicht erführen (Argon. 1120 f.). Noch im Anfang des 5. Jahrh. v. Chr. kennt ſie Herodot (4, 11. vgl. 99 ff.) als Bewohner des Landes weſtlich vom Tanais (Don) und nordweſtlich von der Palus Maeotis (Aſow'ſches Meer) und dem durch den kimmeriſchen Bosphorus damit verbundenen ſchwarzen Meer, alſo als Beſitzer des Landes zwiſchen den Flüſſen Don und Dnieſter. In eben dieſen für die alte Welt äußerſten Norden ſetzt auch übereinſtimmend mit Ezechiel die jedenfalls mehr als 11 Jahrhunderte v. Chr. abgefaßte Völkertafel den Gomer, da ſie, wie Knobel (Völkertafel S. 14) nachweiſt, nicht nur die Japhetiten als die nördlichen und nordweſtlichen Völker betrachtet, ſondern auch bei jedem der drei Söhne Noah's immer von den entfernteſten und am früheſten fortgezogenen zu den näheren und ſpäter ausgewanderten fortſchreitet. Gomer aber und die Kimmerier ſind ein und daſſelbe Volk, was ſich theils aus dem Namen Kymr, welchen ſich das Volk ſelbſt beilegte, näher ergibt,

theils durch den höchſt unbedeutenden Unterſchied des weicheren Mitlauts und dunkleren Selbſtlauts im Hebräiſchen, das ohne Zweifel den Urlaut darbietet, nicht beſtreiten läßt. Ihr Urſitz im Norden des ſchwarzen Meeres wird durch die vielen Namen beſtätigt, welche bis in die neue Zeitrechnung dort von ihnen vorhanden ſind. Neben dem kimmeriſchen Bosphorus, welchen Namen die das ſchwarze mit dem aſow'ſchen Meere verbindende Meeresenge im Alterthum trägt, hieß die Mündung der kimmeriſche Meerbuſen (*Κολπος Κιμμέριος* Her. 4, 12. 10. Strab. 11, p. 494. Plin. h. nat. 4, 24.), eine Furth am kimm. Bosphorus *πορθμήϊα Κιμμέρια* (Her. 4, 12. 45.), die dortige Landenge aber *ἰσθμὸς Κιμμερικός*. Auf der tauriſchen Halbinſel, die mit einer leichten und nicht ſelten vorkommenden Buchſtabenvertauſchung (Geſenius, Lehrgeb. S. 141 f.) jetzt Krim heißt, wie ſchon bei den Arabern das ſchwarze Meer Bahar el Krim genannt wird (Abulf. ed. Wüſtenf. p. 29. 31. 49), gab es ein kimmeriſches Gebirge und eine Stadt, ſpäter Flecken dieſes Namens, *Κιμμέριον* (Strab. p. 309. 494.), der die Landenge durch Graben und Wall dem Eindringen verſchloß, woran Herodot's (4, 12.) kimmeriſche Mauern erinnern. Sind nun dies unläugbare Zeugniſſe für den Urſitz und die Größe dieſes Volkes, ſo hören wir, daß es, wohl von den Scythen bedrängt, Züge nach den jenſeits des Meeres ſüdlich gelegenen kleinaſiatiſchen Ländern unternahm (Str. 1, p. 61), und namentlich im 7. Jahrh. v. Chr. unter ſeinem Könige Lygdamis bis Aeolien, Jonien, Lydien vordrang, auch die Hauptſtadt Sardes eroberte, und unter den lydiſchen Königen Gyges, Ardys und Sadyates gegen 100 Jahre ſich ſengend und plündernd behauptete, bis es dem Alyattes gelang, dieſe Kimmerier endlich aus Kleinaſien zu verjagen, wo ſie, wie die Scythen, in Paläſtina durch die Stadt Scythopolis (Bethſchean), durch verſchiedene Oerter ihres Namens, ein bleibendes Denkmal ihrer Raubeinfälle hinterließen (Bredow, alt. Geſchichte S. 239. Ptol. 5, 9. 5. Plin. h. nat. 6, 6; 5, 32. Herod. 4, 12.). Von der Bedeutſamkeit dieſes Volkes und ihrem hohen Rufe in Iſrael dürfte auch der Name zeugen, den das Weib des Propheten Hoſea 1, 3. trägt, welcher, wenn ihm auch die Bedeutung, »die im Abweichen Endigende« gegeben werden konnte, doch ohne Zweifel urſprünglich ebenſo im Andenken an die Thaten des cimbriſchen Volkes Iſraeliten gegeben wurde, wie der 1 Chron. 15, 18. 20; 16, 5. 2 Chron. 17, 8. vorkommende Name שְׁמִירָמוֹת an die berühmte und allbekannte Semiramis (Ewald, Iſr. Geſch. 1, 329. 1. Aufl.) erinnerte. Denn daß die den Römern bekannten Cimbern (*Κίμβροι*, Cimbri) keine anderen waren als das von den Hebräern גֹּמֶר, von ſich ſelbſt Kymr, von den alten Griechen *Κιμμέριοι* genannte Volk, leidet keinen Zweifel, und hätte nie beſtritten werden ſollen. Einmal laſſen ſich die Namen unſchwer vereinigen. Innerhalb des Griechiſchen finden wir aus *μεσημερία* hervorgegangen *μεσημβρία*, im Hebräiſchen aus Omri oder Amri bei Sept. 1 Kön. 16, 16. *Ἀμβρι*, und aus Nimrod Nembrod. Sodann wohnten die Cimbern Juſtins 38, 3., welche Mithridates gegen die Römer warb, und welche Appian (bell. Mith. 15) *Ταῦροι* nennt (von der Krim als Chersonesus Taurica, Taurien der Iphigenia), am kimmeriſchen Bosphorus. Endlich wußten auch bereits nach Plutarch Marius c. 11. die Alten, daß die den Griechen zuerſt bekannt gewordenen, von den Scythen bedrängten und in Kleinaſien eingefallenen Kimmerier nicht das ganze Volk ſeyen, ſondern daß der größte und tapferſte Theil deſſelben die entfernteſten Gegenden am äußerſten Meer, alſo der Nordſee bewohnt habe, ein der Sonne unzugängliches Land voll dichter Wälder, die ſich bis zu den hercyniſchen Gebirgen in Germanien erſtreckten. Somit hat ſich ſchon der Haupttheil dieſes Volkes wahrſcheinlich vor dem Zuſammenſtoß mit den Scythen nach dem Nordweſten gewendet, wozu nach dem Obigen auch die moſaiſche Völkertafel ſtimmt, wenn ſie Gomer an die Spitze der Japhetiten ſtellt.

Bekanntlich wird (Plin. hist. nat. 2, 67; 4, 27. P. Mela 3, 3. Ptol. 2, 11, 2, 12.) die Halbinſel Jütland in der alten Geographie *Χερσόνησος Κιμβρική* genannt, woſelbſt auch das cimbriſche Vorgebirge ſich befindet. Von dort, von der Nordſee her, fallen die Cimbern 114 v. Chr. in Illyrien ein, beſiegen 113 v. Chr. den Conſul Papirius Carbo

und gehen ſodann durch die Schweiz über den Rhein nach Gallien. Hier fordern ſie Land, greifen römiſches Gebiet an, und ſchlagen fünf Jahre hinter einander alle gegen ſie geſchickten Conſuln mit dem Kern des römiſchen Heeres. Dann ziehen ſie 104 nach Spanien. Bei ihrer Rückkehr vereinigt ſich der Heereszug der Teutonen mit ihnen 102, und ſie wollen nun gemeinſchaftlich über die Alpen nach Italien. Do ſchlägt ſie Marius, der die Teutonen bei Aquae sextiae (Aix) überliſtet und vernichtet hatte, im Jahr 101 v. Chr. bei Verona gänzlich auf's Haupt. Wenn dieſes Volk ſo mächtige Heerzüge entſenden konnte, ſo läßt dies auf eine große Verbreitung deſſelben ſchließen. Und wirklich ſetzt Strabo (7. p. 293) Cimbern zwiſchen Elbe und Rhein, Plinius (4, 28.) in die Nähe des Rheins gegen Norden; Cäſar (b. gall. 2, 29.) und Dio Coſſius (39, 4.) zählen die Aduatiker in Belgien, Appian (gall. 4.) die noch weſtlicher wohnenden Nervier zum cimbriſchen Volksſtamm. Von Belgien aus (Caes. 5, 12. Ammian. Marc. 15, 9.) hat ſich dieſes Volk nach Britanien verbreitet, und bis heute in den weſtlichen Theilen Englands ſtrichweiſe erhalten. Zeugniß davon geben nicht nur Ueberreſte der altcimbriſchen Sprache, ſondern auch die Landſchaft Wales, welche im Mittelalter Cambria und Cumbria mit faſt unterdrücktem b genannt wurde und die noch jetzt ſo benannte Landſchaft Cumberland im nordweſtlichen England, wobei noch zu bemerken iſt, daß die Einwohner von Wales die Sage von ihrer Einwanderung bewahren, ſich für Cimbern halten und ſich ſelbſt (Diefenbach, Celtica 11, 2. S. 125) Cymry, Cumri nennen, was unverkennbar mit dem hebräiſchen גֹּמֶר zuſammenſtimmt.

Wenn nun die Völkertafel, 1 Moſ. 10, 3., dem Gomer drei Söhne zuerkennt, Askenas (אַשְׁכְּנַז), Riphoth (דִיפַת) und Thogarma (תּוֹגַרְמָה); ſo iſt damit jedenfalls die Verwandtſchaft dieſer Völker unter einander aufgeſtellt, und wir können uns deßhalb der näheren Betrachtung auch dieſer Volksſtämme nicht entziehen. Die Cimbern nannten die Teutonen, als ſie an der Etſch Marius gegenüberſtanden, ihre Brüder (Plut. Mar. 24.). Da dieſe ein entſchieden germaniſcher Stamm waren, wozu von jüdiſchen Auslegern auch Gomer gerechnet wird, wenn er Targ. zu 1 Moſ. 10, 2. und 1 Chron. 1, 5. גרמניא, d. h. Germania genannt wird, wie anderſeits bei Cloſſitern Cimbern und Teutonen mit den Kelten oder Galliern in Verwandtſchaft geſetzt werden (Appian gall. 2, bell. civ. 1, 29. Sall. Jug. 114. Diod. sic. 5, 32. Jos. Antt. 1, 6, 1.), welche Stammverwandtſchaft durch die Berichte über Körperbau, Geſtalt, Sprache und Sitten dieſer Völker beſtätigt iſt; ſo iſt nun vor Allem nachzuweiſen, welches Volk wir unter Askenas zu denken haben.

Das Wort אַשְׁכְּנַז ſieht uns mehr wie ein zuſammengeſetztes, denn als ein einfaches an, und trägt jedenfalls den Stempel des Ausländiſchen, Nichthebräiſchen an der Stirne. Trennen wir es, ſo iſt כְּנַז mit γενος, lat. gens, genus, goth. kuni, ahd. kunni, chunni, aga. cneov, altn. kind, engl. kin, kind, celt. cineadh (*Edwards* sur les langues celtiques p. 282 sq.) zu vergleichen und drückt den Begriff Geſchlecht, Volksſtamm aus. Nun waren aber die erſten dem germaniſchen Volksſtamm angehörigen Bewohner Skandinaviens die in der Folge vergötterten Aſen (Edda, Sämund 11, 865 f. Ritter, Vorh. europ. Völkergeſch. S. 472 ff. Grimm, Geſch. d. deutſch. Sprache 1, 767.). Sie kamen mit Odin von jenſeits des Tanais (Don), wo Aſaland, Aſoheimr und die Burg Aſgardr lag und ſcheinen, da die nordiſche Sage drei Odin kennt, zu verſchiedenen Zeiten ſtoßweiſe von dort in uralter Zeit eingewandert zu ſeyn (Geijer, Geſch. v. Schwed. 1, 19. 27.). Aſen aber und אשׁ in dem Worte Askenas trifft ohne Zweifel nicht zufällig zuſammen, und weiſt auf den Urnamen unſeres großen Volkes, das Aſengeſchlecht, den Aſenvolksſtamm zurück, den die hebräiſche Völkertafel in ſeiner urſprünglichen Reinheit aufbewahrt hat, und auf das Stammvolk, welches uns ſpäter unter dem Namen der Thracier, Geten und Gothen im Südoſten von Europa 600 v. Chr. bis 400 n. Chr., im Weſten und Nordweſten aber kurz vor Cäſar mit dem neu erfundenen Namen Germanen (Tac. Germ. c. 2. Ceterum Germaniae vocabulum recens et nuper additum), und ſeit dem neunten Jahrhundert unter dem von ihm ſelbſt ſich beigelegten Namen Teutſche, Deutſche in der Geſchichte begegnet. Daß die Aſen oder Germanen, ſowohl die in

Thrazien als die in Skandinavien und Deutſchland, wie alle europäiſchen Völker aus Aſien gekommen ſind, bedarf keines weiteren Beweiſes. Sie zogen aber nicht alle von dort aus. Wir finden vielmehr noch im 6. Jahrh. im A. T., Jer. 51, 27., ein Königreich Askenas neben Armenien und Meni mit ſtreitbarem Volke genannt, alſo in Aſien und noch ſpäter führen Griechen und Römer Völker dieſes Namens jenſeits des Tanais auf. Ptolemäus 5, 9, 16. nennt die *Ασαῖοι* im aſiatiſchen Sarmatien neben den *Σουαρδηνοί*, womit bei Tacitus Germ. 40. die Suardones zu vergleichen ſind. An die Aſen wie an Asgardr erinnern die Uscardei, ein mäotiſches Volk, bei Plinius hist. n. 6, 7. und die Asburger (*Ασπουργιανοί*) Strabo's S. 495 f. 556 an der Nordoſtſeite des ſchwarzen Meeres. Dieſen urſprünglichen Sitz unſeres Volkes am Nordabhang des Kaukaſus geben auch jetzt noch die Oſſeten zu erkennen, die bis auf den heutigen Tag die Mitte des Gebirges zwiſchen den Tſcherkeſſen am nordweſtlichen, den Abaſen am ſüdweſtlichen und den Lesgiern am öſtlichen Theil des Kaukaſus bewohnen, während die Georgier den ſüdlichen Abhang des Gebirges beſitzen. Bei kaukaſiſchen Völkern hat das Volk den Namen Oſi, Os, bei ruſſiſchen Schriftſtellern Jaſen, bei Reiſenden früherer Zeit As, Aas (Klapr. Asia polyglotta p. 84 sqq. Neuman, Völker d. ſüdl. Rußlands S. 40 ff.). Dieſes Volk zeigt ſich nach Klaproth und Kohl (Reiſen in Südrußland 2, 193.) als reiner, ungetrübter, von allen übrigen Völkern des Kaukaſus unterſchiedener Urſtamm mit europäiſcher Geſichtsbildung, blauen Augen und blonden oder röthlichen Haaren; die Sprache iſt indogermaniſch, und trifft in einer Anzahl von Wörtern, ſowie in Vortrag und Klang mit dem Deutſchen überein (ſ. Kohl und Klapr., kauk. Sprachen S. 176.).

Wenn vom Kaukaſus aus, dem Wohnſitz der heutigen Oſſeten, ruſſiſch Jaſen, Aſen, ein Theil des Aſenſtammes nordweſtlich fortzog an der Vistula, Weichſel hin, und wie wir geſehen haben, in Skandinavien ſich niederließ; ſo muß ein anderer Theil ſich ſüdlich über den Kaukaſus gewendet haben und durch Kleinaſien über den Helleſpont nach Thracien und Deutſchland vorgedrungen ſeyn. Darauf weist der ſchon in trojaniſcher Zeit, alſo gegen 1200 Jahre v. Chr. dort vorkommende Name Askanius, der nur die griechiſche Ausſprache des hebräiſchen אַשְׁכְּנַז iſt. Dieſen Namen führt ein Sohn des Priamus (Apollod. Bibl. 3, 12, 5), und bekanntlich der Sohn des ebenfalls zur trojaniſchen Herrſcherfamilie gehörenden Aeneas (Liv. 1, 3. Dion. halic. 1, 65). Es gab aber auch eine Gegend Askania, damals von Phrygern und Myſiern bewohnt, aus welcher dieſe den Trojanern zu Hülfe kamen (Il. 2, 862 sq. 13, 719. Plin. h. n. 5, 40.). Ebenſo gab es einen askaniſchen See, an welchem die Hauptſtadt Bithyniens Nicea lag, und einen askaniſchen Fluß nebſt dem Flecken Askania ebendaſelbſt (Strab. 12, p. 565 sq. 14, 681. Plin. 5, 43. Ptol. 5, 1, 4). Man ſieht nach dieſen hinterlaſſenen Spuren ſeines Durchzuges, daß das Aſenvolk ſich geraume Zeit vor Trojas Blüthe im nordweſtlichen Kleinaſien aufgehalten hat. Selbſt die Tentonen, welche wir zuerſt als eine von der Oſtſee kommende Abtheilung der Germanen 104 v. Chr. kennen lernen, müſſen mit ihren Brüdern ſich eine Zeitlang im Nordweſten von Kleinaſien aufgehalten haben, denn wir finden im ſüdweſtlichen Myſien eine Landſchaft Teuthrania, wo ein uralter König Teuthras geherrſcht hatte (Strab. 12, 572. 586. 615. Plin. 5, 33. Steph. Byz. unt. *Τευθρανία*). Ja noch mehr! Auch der Name Aſia, urſprünglich nur dem weſtlichſten Theile Kleinaſiens zukommend, die *ἰδία Ἀσία* der Klaſſiker, und von da aus erſt auf den ganzen Erdtheil übergetragen, iſt eine deutliche Erinnerung an das Aſenvolk, welches dieſer Landſchaft, wo bei ihrem Uebergang nach Europa am längſten ein Aſenreich beſtanden haben mag, bleibend ſeinen Namen aufgedrückt hat. Verfolgen wir das Aſenvolk, Askenas, nach Europa, ſo erſcheinen ſie uns in den alten Thraziern wieder, mit welchen die Trojaner in vielfacher und naher Verbindung ſtanden, zu denen ſie Schätze und Leute während des Krieges geflüchtet hatten. Die Thrazier ſchildert Herodot 5, 3—8, wie nur die Deutſchen geſchildert werden können und wie ſie Tacitus in der Germania wirklich nach dem Leben zeichnet, und Wirth, Geſch. der Deut-

ſchen I, 206—232 führt dafür, daß die Thrazier nichts Anderes als Deutſche waren, nach Körpergeſtalt, kriegeriſchen und häuslichen Sitten, nach Sprache und Religion einen ſo klaren und zwingenden Beweis, daß auch der größte Skeptiker ſich der Macht deſſelben nicht wird entziehen können. Bloß das könnte man geltend machen, daß nicht alle Stämme derſelben, wie die Geten, unvermiſcht geblieben ſeyen, ſondern ſich auch körperbemalende Keltenſtämme (Herod. 5, 6.) unter ihnen gefunden haben mögen, wie denn dieſe ſich gern mit Germanen miſchten, ebenſo die Agathyrſen oder Tronſen 5, 3. Nach Strabo, Geogr. 7, ed. Casaub. p. 212 haben die Thrazier, Dazier und Geten eine und dieſelbe Sprache geſprochen, folglich gehörten dieſe drei Völker, welche damals die Gegenden dieſſeits und jenſeits des Iſter (= Danubius, Donau) bis zum Dnieſter oder nach heutiger Erdbeſchreibung Bulgarien, einen Theil der Wallachei, Moldau und Beſſarabien mit der Hauptſtadt Byzanz, Conſtantinopel, bewohnten, zu einem und demſelben großen Volksſtamm; und Herodot I, 4, 93. ſagt ausdrücklich, daß die Geten ein Stamm der Thrazier ſeyen (*οἱ δὲ Γέται Θρηΐκων ἐόντες καὶ γενναιότατοι καὶ δικαιότατοι*). Läßt ſich nun beweiſen, daß die Geten derſelbe Volksſtamm mit den im 4. Jahrh. nach Chriſtus bekannt gewordenen Gothen ſind, ſo iſt auch der Beweis geführt, daß die alten Thraker Deutſche waren; denn die Gothen ſprachen, wie wir aus Ulfilas Bibelüberſetzung wiſſen, gothiſch, das heißt deutſch. Zuerſt iſt auffallend, daß vom 5. Jahrh. v. Chr. bis 3. n. Chr. ausſchließlich der Name Geten vorkommt, in denſelben Gegenden aber um das ſchwarze Meer und an der Donau mit dem 4. Jahr. n. Chr. auf einmal der Name Gothen, was bei der nur im Selbſtlaut abweichenden Bezeichnung unverkennbar auf daſſelbe Volk hinweiſt. Nun iſt aber gewiß, daß man ſich von da bis zum 6. Jahrh. abwechſelnd des Ausdrucks Geten und Gothen für daſſelbe Volk bediente, wie dies von ihrem einheimiſchen Schriftſteller Jornandes geſchieht, der noch überdies S. 601 ſeines Buches de orig. actuque Getarum edit. Basileae 1532 wiederholt verſichert, Geten und Gothen ſeyen ein und daſſelbe Volk (quos Getas jam superiori loco Gothos esse probavimus). Ebenſo berichtet der griechiſche Schriftſteller Procopius im 6. Jahrh. de bello gothico I, 24, man habe zu ſeiner Zeit geſagt, die Gothen ſeyen ein getiſches Volk. Und in ſeiner zweiten Schrift über den vandaliſchen Krieg (Lib. 3.) gibt er den Grund der Annahme, daß Vandalen, Gepiden, Oſt- und Weſtgothen getiſche Völker ſeyen, dahin, daß er ſagt, die genannten Stämme ſeyen zwar — wie dies ja bei den in Deutſchland wohnenden Stämmen auch der Fall war — dem Namen nach verſchieden, doch in allem übrigen gleich und alle hätten insbeſondere weiße Hautfarbe, gelbe Haare, gleiche Geſetze und die nämliche Sprache. Einen ſehr ſprechenden Beweis für die Einheit der Geten und Gothen gibt der lateiniſche Schriftſteller Ael. Spartianus zu Anfang des 4. Jahrh., wenn er im Leben Caracalla's den Helvius Pertinax von dieſem ſagen läßt, man könne ihn, der gegen die Gothen gezogen war und zugleich ſeinen Bruder Geta ermordet hatte, Geticus Maximus nennen, und die Bemerkung hinzufügt, daß die zu ſeiner Zeit bekannten Gothen auch Geten genannt werden: quod Getam occiderat fratrem et Gotti Getae dicerentur. Hieraus geht hervor, daß der Name Gothen ſchon im 3. Jahrh. bekannt war — denn Caracalla herrſchte 211—217 und Spartian war Vertrauter Diocletians — wie wir ihn auch bei'm Heerzuge des Chriſtenverfolgers Decius gegen die Gothen 250 n. Chr. finden, daß aber beide Namen für das eine Volk neben einander gebraucht wurden, jedoch der Name Gothen ſchon vorherrſchend, weil Spartian das Wortſpiel zu erklären für nöthig findet. Der gleichzeitige Geſchichtſchreiber Jul. Capitolinus ſagt im Leben der beiden Maximine, es ſeye Maximinus Thrax vor ſeiner Thronbeſteigung mit den Gothen immer im Verkehr geſtanden, weil er von den Geten wie ihr Mitbürger geliebt worden ſey, ſetzt alſo den abwechſelnden Gebrauch beider Namen ſo ſehr voraus, daß er nicht einmal die Erklärung, es ſey ein und derſelbe Volksſtamm, für nöthig hält. (Sub Macrino a militia desiit Maximinus Thrax et in Thracia in vico, ubi genitus fuerat, possessiones comparavit ac semper cum Gothis commercia exercuit. Amatus est autem unice a Getis, quasi eorum civis.)

Steht nun die Gleichheit der Gothen mit den Geten über allen Widerſpruch feſt, und wiſſen wir, daß die Geten ein thraziſcher Volksſtamm waren, ſo ſind demnach die alten Thraker ebenſo Deutſche wie die Gothen. Die Einerleiheit der Thraken und Germanen ergibt ſich aber auch ebenſo widerſpruchslos, wenn wir die Beſchreibung der erſten bei Herodot Terpſichore, alſo Buch 5, mit der der letzteren bei Tacitus in der Germania vergleichen. Größe bei Mangel an Nationaleinheit, Tapferkeit und entſchiedener Hang zum Krieg, der ſie auch bei fremden Herrſchern Kriegsdienſte thun läßt, Trinkluſt, tiefe Verachtung der Arbeit des Ackerbaues, Jagd- und Falkenleidenſchaft, Erkaufen der Frauen und Verkaufen der Kinder in der Noth, vorzügliche, Griechen und Römern auffallende Klarheit im Bewußtſeyn der Unſterblichkeit, das ſind karakteriſtiſche Züge, welche ſich in ſo hohem Maße nur bei den Thraken und Germanen zugleich in der alten Welt finden.

Die Gothen nun, welche nach Scalda S. 195 ihren Namen von einem Könige Gotho erhielten, was nach S. Warnefried de gest. Longob. I. 7. 8. 9. aus Wodo, Wodan gebildet wurde durch Buchſtaben-Uebergang — wie auch die Stammnamen Thraker und Daker von berühmten Königen herkommen dürften — und welche ſich ebendeßwegen göttliche Abkunft zuſchrieben und nach Herodot (Melpomene) die Unſterblichen nannten, brachen, von den Hunnen gedrängt, 375 von ihren Wohnſitzen auf, erſchienen um 400 in Italien und erfüllten Jahrhunderte lang Europa mit dem Ruf ihrer Thaten von Thrazien bis nach Spanien. Daß ſie ihres urſprünglichen Namens nicht vergaßen, zeigen die Anſen ihres Schriftſtellers und Biſchofs Jornandes, die mit den Aſen der Edda übereinſtimmen (Wirth 1, 226). Wenn derſelbe Jornandes erzählt, es ſey ein Heerzug der Gothen vor dem trojaniſchen Kriege, alſo etwa 1200 Jahre v. Chr. aus Skandinavien in die Gegenden um das ſchwarze Meer und von dort aus nach Aſien gezogen; ſo liegt dieſer Sage wahrſcheinlich als geſchichtliche Thatſache zu Grunde, daß ein Heergeleite von Skandinavien wieder rückwärts an das ſchwarze Meer oder Kleinaſien zog, um ihren Stammesgenoſſen, die dort lange vor dem trojaniſchen Kriege müſſen eingefallen ſeyn, zu Hülfe zu kommen. Solche Rückwanderungen fanden bei den Germanen öfters ſtatt, wie wir denn ein Beiſpiel davon an den Gallogriechen des Livius 38, 17. haben, welche in zwei Heerhaufen im 3. Jahrh. v. Chriſt. von Gallien nach Kleinaſien zurückwanderten und der von ihnen beſetzten Provinz Galatien den Namen gaben, von welcher es viel wahrſcheinlicher iſt, daß ſie mit Kelten vermiſchte Deutſche, als daß ſie bloß Kelten waren, da die Beſchreibung des Livius und die Bemerkung des Hieronymus über ihre Sprache nur für Germanen paßt (Hug, Einl. II. 253). Dieſe Rückwanderung vor den Tagen des trojaniſchen Krieges macht es wahrſcheinlich, daß die erſte Einwanderung der Askenas, des Aſenvolkes, nach Skandinavien, einige Jahrhunderte vor den trojaniſchen Krieg zu ſetzen iſt, weil von dort aus wieder große Heergeleite entſendet wurden und ſchon zur Zeit dieſes Krieges der nur aus Preußen kommende Bernſtein bekannt, war Od. 15, 459. vgl. 4, 73. Jahn, Arch. 2. 128, 7. Knobel wird alſo Recht haben, wenn es ihm (Völkertaf. S. 37) nicht zweifelhaft iſt, daß der Askenas der Bibel auf die Länder der Oſtſee geht. Dahin führt auch die Ueberlieferung. Joſephus nebſt Hieronymus zu 1 Moſ. 10, 3. und Anderen erklärt רִיפַת durch *Ῥιφῖναι*, worunter nichts Anderes als die Rugier, ein gothiſches an der Oſtſee lebendes Volk (Tacit. Germ. 43. Procop. bell. goth. 2, 14. 3, 2.) zu verſtehen ſind. Ihr Name hat ſich in der Inſel Rügen und in Rügenwalde (*Ῥούγιον* Ptolem. 2, 11, 27) erhalten und iſt dem Joſephus, der die Bewohner des eigentlichen Deutſchlands unter dem Namen *Γερμανοι* wohl kennt, für die Oſtſeevölker zugekommen. Im Altnordiſchen heißen ſie als Bewohner Skandinaviens Rygir (Grimm, Geſch. d. d. Spr. 1, 468 ff.). Es iſt alſo Skandinavien, in das in den Urzeiten des deutſchen Volkes die erſte Einwanderung des Aſengeſchlechtes aus Aſien geſchah, als hauptſächlicher Sitz des germaniſchen Volkes in älteſter Zeit noch früher als Thrazien, wo ſich der andere Haupttheil des großen Volkes niederließ, zu betrachten. Von hier aus, als einer officina gentium und vagina nationum,

zogen in früheſter Zeit mit Hinterlaſſung ihres Namens in Gothland, Gothenburg oder Göthenburg ein Heergeleite der Gothen und gingen nach Scythien bis zum ſchwarzen Meere (Jornand. 1. 4. 17), wo ſie ſich neben den Thraziern, ihren Brüdern, feſtſetzten; ſpätere Heergeleite der Teutonen, Heruler, Langobarden, vielleicht auch Gepiden, Vandalen und Alanen, drängten von dort nach dem Süden und Weſten, auch die ſchwäbiſche Stammſage weist auf Herkunft der Schwaben aus Skandinavien (Jorn. 3. Paul Diac. de gest. Long. cap. 2. 3. Mone, Geſch. des Heidenthums 2, 239 f.). Und ſelbſt die von dieſer nordiſchen Halbinſel ausgegangenen Völker vergaßen ihres urſprünglichen Namens Askenas (אַשְׁכְּנַז) nicht. Schon Tacitus Germ. 3. kennt am Rhein einen Ort Asciburgium und dieſen oder einen andern gleiches Namens führen Ptol. 2, 11, 28. und Marcian. Heracl. 2, 10 (*Ασκιβούργιον*) ſpäter am Niederrhein auf. Asciburgium iſt aber offenbar das aus אֶשׁ, ash, as verhärtete Aſenburg, welcher Name ſich in dem zur Grafſchaft Meurs gehörigen Asburg oder Aſſeburg und in dem Geſchlecht der Edeln von Aſſeburg bis heute erhalten hat (Cluver. Germ. ant. p. 414. Beckmann, Hiſt. d. Fürſt. Anhalt 1, 15). In derſelben Landſchaft liegt auch Duisburg, lat. Tuisburgum, welches ſeinen Namen von Tuisco, dem Stammvater des deutſchen oder beſſer teutſchen Volkes, erhalten hat, Tacitus Germ. 2. Hängt nun Tuisco mit Teut zuſammen, wie angenommen und aus dem Namen des Teutoburgerwaldes erſichtlich iſt; ſo haben wir zum neuen Beweis der Größe und weiten Verbreitung unſeres Volkes, wozu auch noch der Name Asciburgius sc. mons für das Rieſengebirge, d. h. das Gebirge der rieſenhaften Aſen, gehört, in Deutſchland As und Teut beiſammen, wie vorher in Kleinaſien Askania und Teuthrania (Strab. 565. 566. 572. 586. 615. Schol. zu Pindar Olymp. 9, 108. Steph. Byz. unt. *Τευθρανία* und *Ασκανία*). Aber nicht nur das, ſondern der ganze Name Askenas (אַשְׁכְּנַז) findet ſich in dem Namen des zweiten Heimathlandes des großen Aſenſtammes im Worte Scandinavien, das einer anderen Deutung gar nicht fähig iſt, und deſſen Urſprung anderwärts noch nicht hat ermittelt werden können. Die Endung navia = navis, *ναῦς*, ein Wort, das wie dem pelasgiſchen auch dem Urgermaniſchen angehörte, bezeichnet ein Eiland. Die Halbinſel wurde auch bloß Scandia genannt, was wir durch Plin. h. n. 4, 27. 8, 16. und Ptol. 2, 11. 3 sqq. Marc. 2. 10. erfahren. Scandia, Scandza oder Scanza iſt aber mit Abwerfung des vorſchlagenden א nur eine kleine Umbiegung von אַשְׁכְּנַז, welches Ashkenads oder Askanads oder Askands ausgeſprochen wurde und werden konnte. Der Abfall des Vorſchlagbuchſtabens geſchah nach dem gleichen Geſetze, wie aus *Ἰσκαριώτης* (אִישׁ־קְרִיּוֹת) Scarioth Itin. Hier. p. 594, aus Askalonia wurde Scalongia (ital. Scalogno) du Fresne, Gloſſ. d. Mittellat. s. h. v., und bei den Samaritanern in den Briefen aus unſ. Wort אַשְׁכְּנַז Szenâs (شكناز). Notices 12, 116.

Wenden wir uns zum Brudervolk des Askenas zu Riphath (רִיפַת), ſo iſt uns zwar keine ſo deutliche Spur wie die der Aſen bei Askenas in einem Volksnamen gegeben, dagegen werden uns die montes Rhipaei und Riphaei der Klaſſiker genannt, welche im Laute zu nahe mit dem hebr. Worte רוּפָה zuſammenſtimmen, als daß wir nicht die Sitze Riphaths daſelbſt vermuthen ſollten. Einen großen Bergzug dieſes Namens wußten die Alten an den Quellen des Don und der Wolga (Plin. h. n. 4, 24. 26. 6, 14. Virg. Georg. 1, 240. 3, 381) und dort haben wir wahrſcheinlich nordöſtlich von Gomer und nördlich von Askenas die Urſitze der Kelten, Galen, Gallier, griech. Galater zu ſuchen, welche uralte und große Nation in der Völkertafel nicht fehlen darf. Ihre von Aſien ausgezogenen Heereszüge müſſen ſich mehr ſüdlich gehalten und an den Karpathen feſtgeſetzt haben, denn auch dieſe nennen die Griechen *ὄρη Ῥιπαῖα*, wie ſie auch Flüſſe, die durch das Bernſteinland (Preußen) in's nördliche Meer ausmünden, *Ῥιπαῖα* nennen, und Germanien bis an den hercyniſchen Wald und die rhipäiſchen Berge reichen laſſen (Dionys Perieg. 314 sqq. Halic. 14, 2.). Dies liegt auch in der Deutung der jüdiſchen Erklärer, wenn Breschith Rabba zu 1 Moſ. 10, 3. רִיפַת durch חָרִיר erklärt, was zu dem ſlaviſchen chrib vgl. griech. *ὄϊον* Berg, Bergkuppe,

Gebirgszug paßt, wovon *Καρπατης* wiederum nur die härtere Aussprache ist, die erst seit dem 2. christl. Jahrh. vorkommt (Ptol. 3, 5, 6. 15. 18. 20. 3. 7. 1. 3, 8, 1. Marc. Heracl. 2, 11.). Nun findet sich bei Plutarch Cam. 15. die Nachricht, die Galater hätten einst wegen Uebervölkerung ihr Land verlassen, um andere Wohnsitze zu suchen, die einen von ihnen hätten die rhipäischen Berge (Karpathen) überschritten, seyen zum nördlichen Ocean geströmt und wohnten in den äußersten Gegenden Europa's, die andern hätten sich zwischen den Alpen und Pyrenäen (in Gallien) niedergelassen. Diese Wanderung muß Jahrhunderte früher als 600 v. Chr. stattgefunden haben, da sie um diese Zeit nach langem Wohnen in Gallien sich auch in Oberitalien ansiedelten. Die Bastarner aber und Peuciner, nach Polyb. 26, 9. Diod. Sic. 30. Liv. 40, 57. 44, 26. eine keltische Nation, wohnten an den Karpathen, woher sie auch Alpes Bastarnicae heißen, und Galizien dürfte auch von Kelten, d. h. Galen seinen Namen haben. Zwischen der oberen Weichsel und Oder saßen die Gothini — verschieden von den germanischen Gothones — welchen Tacitus Germ. 43 keltische Sprache beilegt, und südlich von den Bastarnern wohnten die Teuriskер desselben Stammes mit den keltischen Tauriskern in Norikum (Ptol. 3, 8, 5.). Im heutigen Mähren und Böhmen saßen die Bojer, einer der stärksten keltischen Stämme, später von den Markomannen vertrieben, aber ihren Namen Boiohemum, Böheim, Böhmen dem Lande zurücklassend (Strabo 7, 293. Tac. Germ. 42.). In Pannonien zwischen der Donau und Sau finden wir bei Strabo 7, 296. 313. 315. Just. 33, 2. das keltische Volk der Scordisker. Vindelicien und Rhätien hatte keltische Einwohner, was sich schon aus den vielen keltischen Zusammensetzungen mit briga, dunum, durum, acum, magus schließen läßt, Ptol. 2, 12, 25 sq. 2, 13, 2. Endlich waren auch die Helvetier ein keltisches Volk, lauter Stämme, die bei der Fortbewegung des großen Keltenvolkes nach Westen sitzen blieben und in der Folge meist germanisirt wurden.

Der Hauptsitz der südlichen Kelten war Gallien, in das sie jedenfalls früher als 800 Jahre v. Chr. eingedrungen sind. Sie hatten es aber nicht ganz inne, denn nördlich waren die Belgier eingedrungen und südwestlich in Aquitanien wohnten die Iberen, mit denen sich bei einem Zuge nach Spanien die Kelten vereinigten und das Mischvolk der Keltiberen bildeten. Ein Theil von ihnen zog c. 600 v. Chr. über die Alpen und gründete Gallia cisalpina. Dann finden wir auch Kelten auf den britischen Inseln. Denn das allen alten Britaniern eigenthümliche Bemalen des Körpers und die Weibergemeinschaft (Caes. bell. gall. 5, 14. Pom. Mela 3, 6.) sind keltische, nicht germanische Sitten. Ebenso hatten die Britanier das Institut der Druiden nur mit den Galliern gemein, Caes. 6, 13. Den Britaniern aber waren die Iren ähnlich, nur roher und wilder, Strab. 4, 201. Tac. Agric. 24.; also waren auch die alten Irländer Kelten. Es scheinen die Briten und Iren weniger von Gallien als vom nördlichen Deutschland eingewandert zu seyn; denn wie wir in Britanien ein Volk des Namens Lugi finden, Ptol. 2, 3, 12, so gab es auch zwischen Oder und Weichsel Lugii, zu welchen die Arii und Helveconae gehörten, Tac. Germ. 43. Ptol. 2, 11, 18. 20. Die Arii aber hatten, was den Germanen fremd war, auch die Sitte, die Körper zu bemalen, folglich waren sie, wie ihre Brüder, Kelten. Ebenso werden die Aestyorum gentes an der Ostsee, welchen Tacitus 45. zwar ritus habitusque Suevorum, aber eine lingua Britannicae propior beilegt, Kelten seyn, wenn auch mit Germanen gemischt, zumal auch Ungermanisches in ihren Sitten war, Grimm, Gesch. d. d. Spr. S. 721. Vielleicht gab es auch auf der skandinavischen Halbinsel neben den Germanen unverdrängte Kelten, da sich auf der Insel Bornholm in der Ostsee ein keltisches Denkmal findet, Eckermann, Lehrb. d. Religionsgesch. 3, 2, 27. Nun nannten aber auch die Alten Theile der Ostseeländer *Κελτικη*, Plut. Mar. 11, und Florus 3, 3. nennt die Cimbern und Teutonen ab extremis Galliae profugi, womit er nach den andern Zeugnissen nur ein nach den Kelten benanntes Land an der Ostsee verstehen kann. Wenn ferner Pytheas bei Strabo 1, 63. *Κελτικη* bloß einige Tagreisen von Kent (Kantion) in England entfernt seyn läßt, so kann er dabei nur auf die Ostseeländer, namentlich Skandinavien, hinweisen, wohin er

alſo Kelten ſetzt. Endlich haben nach Polyb. hist. 4, 46. die Kelten in Thrazien ein *βασιλεῖον Τύλη* errichtet, Norwegen aber hat den Namen Thule oder Thyle, Paus. 1, 3, 5. 35, 3. 5, 12, 6., woran heute noch die dortige Landſchaft Thilemarken oder Tellemarken erinnert, Münter in Ständlins Arch. 3, 2, 254. Wenn nun unter רִיפַת in der moſaiſchen Völkertafel nur ein Volk verſtanden werden kann; wenn die ſonſt nicht erklärbaren Gebirgsnamen der Ripäen im mittleren Europa, nämlich die Karpathen, und im nördlichen Rußland an dem Quellland des Don und der Wolga auf dieſes Volk hinweiſen; wenn gezeigt worden iſt, daß an beiden Gebirgszügen, welche ſich die Alten als eine mit Schnee bedeckte aus Europa bis über das kaſpiſche Meer nach Aſien ziehende Bergkette mit den Quellen des Don dachten, Winer 2, 333, Kelten in großen Maſſen wohnten, die ſich von da zumeiſt in ſüdlicher Richtung über Europa hin verbreiteten und deren Schickſal es war, von dem kräftigeren germaniſchen Volke theils verdrängt, theils verſchlungen zu werden, wie ſie ſich überhaupt, worauf die Namen Keltiberen, Keltoligyer, Keltoſcythen führen, leicht mit andern Völkern miſchten: ſo ſollte, dünkt mich, der unumſtößliche Beweis geführt ſeyn, daß der Verf. der moſ. Völkertafel unter רִיפַת kein anderes Volk als die Kelten verſtand, wenn auch ihr urſprünglicher Name nur noch an den von ihnen bewohnten Gebirgszügen haftet.

Was das dritte von Gomer abgeleitete und als Brudervolk des Askenas betrachtete תֹּגַרְמָה oder תּוֹגַרְמָה betrifft, ſo kommt daſſelbe, von Sept. *Θοργαμά* und *Θογαρμά*, von Vulg. Thogorma genannt, außer 1 Moſ. 10, 3. noch in zwei Stellen des A. T. vor. Aus der erſten (Ezech. 27, 14.) lernen wir, daß der phöniziſche Handel von dieſem Volke Wagenroſſe, Reitpferde und Mauleſel bezog, aus der zweiten (Ezech. 38, 6.), daß es mit Magog und Gomer, alſo den Scythen und Cimbern, verbunden war und für die Zeit der Völkertafel bis zur Zeit Ezechiels am Ende des 7. und Anfang des 6. Jahrh. v. Chr. im Norden geſucht werden muß. Von den Armeniern wiſſen wir aus Herodot 1, 194. und Strabo 11, 529 ff., daß ſie, ein altes und namhaftes Volk, durch ihre Pferdezucht und Reitkunſt berühmt waren, auch viele Eſel gezogen haben. Auf ſie paſſen die Angaben Ezechiels um ſo mehr, als ſie nicht nur von alten Schriftſtellern auf Thogarma zurückgeführt werden (Syncellus 1, 91. Dind. Schol. zu Ezech. 38, 6.), ſondern ſich ſelbſt von Hail, einem Sohne des Thorgom, Enkel des Tiras (vgl. 1 Moſ. 10, 2.), Urenkel des Gomer (1 Moſ. 10, 2. 3.), der ein Sohn Japhets war, ableiten, was auf alter guter Ueberlieferung beruht (Moses Chor. 1, 4. 9—11. Euseb. chron. arm. 2, 12. vgl. Ritter, Erdkunde 10, 358. 585). Uebereinſtimmend läßt auch die georgiſche Sage bei Klaproth, Reiſe in den Kaukaſus 2, 64 f., die Armenier, Georgier, Lesgier und Mingrelier von Thargamos abſtammen. Auch iſt anerkannt, Ritter 10, 579 ff. Zeitſchrift für Kunde des Morgenlandes 1, 242, daß die armeniſche Sprache zur indoeuropäiſchen Sprachfamilie gehört, und manche Wörter darbietet, die ſich auch im Keltiſchen und Germaniſchen finden, obgleich dieſelbe durch die vielen Einwanderungen als beſonderer Schauplatz großen Völkergewirres viel Fremdes und Eigenthümliches in ſich aufgenommen hat (Ritter 10, 585. Klaproth, Asia polyglotta S. 97 ff. Caſſel, magyariſche Alterth. S. 243 f.). Dem widerſtreitet nicht, daß Armenien ſonſt im A. T. 1 Moſ. 8, 4. 2 Kön. 19, 37. vgl. Jeſ. 37, 38. Jer. 51, 27. unter dem Namen Ararat (אֲרָרָט) vorkommt. Dies iſt der Name des Landes, welchen es von dem noch jetzt ſo benannten Gebirge erhielt, während das Volk den Namen בֵּית־תֹּגַרְמָה trug, womit in beiden Stellen Ezechiels der Volksname deutlich bezeichnet iſt. Ein ähnliches Verhältniß finden wir auch bei Seir und Edom. Wie die Georgier und Lesgier, ſo ſind auch die alten Phryger mit den Armeniern zuſammenzunehmen, welche Joseph. Antt. 1, 6, 1. Hieron. quaest. in Gen. 10, 3. Zonaras Ann. 1, 5. ebenfalls mit Thogarma in Verbindung ſetzen. Auch ſie werden bei Homer Il. 3, 185. als ein roſſetummelndes Volk mit ausgezeichneter Pferdezucht (Claudian laus. Ser. 191.) beſchrieben. Auch ſie konnte Ezechiel ſehr wohl unter dem Hauſe Thogarma (בֵּית תֹּגַרְמָה) mitbegreifen, das auf eine Mehrheit von Völkerſchaften hinweiſt. Die phrygiſche Sprache war nicht nur mit der

griechiſchen verwandt (Plato Cratyl. S. 410), ſondern die noch erhaltenen phrygiſchen Wörter (Jablonski opusc. 2, 63 sq.) können faſt alle aus dem indoeuropäiſchen Sprachſtamm (Goschede ariana ling. S. 21 ff.), insbeſondere auch aus dem Cimbriſchen (Kymr) erklärt werden (Caſſel, Magyar. Alterth. S. 238 ff.), was zu Thogarma als Sohne Gomers vortrefflich paßt. Die Phrygier aber waren ein uraltes, von den Griechen verſchiedenes, in der Urzeit faſt über ganz Kleinaſien ausgebreitetes Volk (Herod. 2, 2. Claud. Eutrop. 2, 251 sq.). Daß die Phryger und Armenier ſehr nahe zuſammengehören, ſagt auch Herod. 7, 73. ausdrücklich, wenn er berichtet, daß die Armenier Abkömmlinge der Phryger waren, im perſiſchen Heere einerlei Rüſtung und Anführer mit dieſen hatten, und ihnen (Steph. Byz. unter *Ἀρμενία*. Eustath. S. 694) eine phrygiſirende Sprache beigelegt wurde (*τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσιν*).

Nach Herodot 7, 73. wohnten die Phryger einſt in Europa neben den Mazedoniern, und hießen Brigen, zogen aber ſpäter nach Aſien und wurden dort Phrygen genannt. Nach Xanthus bei Strabo 14, 680. fiel dieſe Einwanderung nach Kleinaſien aus Thrazien in die Zeiten nach dem trojaniſchen Kriege. Da aber Homer ſchon in den trojaniſchen Zeiten die Phryger als ein bedeutendes Volk Kleinaſiens kennt (Il. 2, 862 sq. 3, 184 sq. 16, 717.), und ſogar Phryger lange vor dem trojaniſchen Kriege mit Pelops aus Kleinaſien nach Griechenland wanderten (Strab. 7, 321. Herod. 7, 8. 11.); ſo muß der Hauptſtamm der Phryger immer in Kleinaſien gewohnt haben, während die Annahme keine Schwierigkeit darbietet, daß ein Heergeleite in vortrojaniſcher Zeit nach Europa überſetzte, ſich in Thrazien niederließ, aber nach dem Fall Troja's eine auch bei andern Stämmen mehrfach vorkommende Rückwanderung nach Kleinaſien antrat, bei der übrigens noch ein Theil in Thrazien ſitzen blieb, die in der perſiſchen Zeit unter dem Namen *Βρύγοι Θρῃϊκες*, wohl dieſelben mit den Brigen (*Βρίγες*), erwähnt werden (Herod. 6, 45.). Strab. 5, 295. 471. 572. irrt alſo in ſeinem Urtheil, wenn er den Phrygern einen thraziſchen Urſprung gibt, und ſie als Abkömmlinge der alten Thraken bezeichnet. Auch die Armenier entſandten zu gleicher Zeit mit ihren Brüdern, den Phrygiern, wie es bei all dieſen japhetiſchen Völkern der Fall war, Heergeleite nach dem Weſten, welche nach Sallust. Jugurtha 18. bis nach Spanien und Afrika kamen.

Urſitz des thogarmäiſchen, d. h. armeniſch-phrygiſchen Volkes, war Armenien, das mit תוֹגַרְמָה zuſammenklingt, wenn wir die erſte Sylbe wegdenken, die einer Zuſammenſetzung ihren Urſprung verdanken mag, alſo das Land, welches nördlich an Kolchis, Iberien und Albanien, öſtlich an's kaſpiſche Meer und Medien, ſüdlich an Aſſyrien und Meſopotamien und weſtlich an Kappadozien grenzte (Ptol. Geogr. 5, 13.). In dieſes Land läßt das A. T. Noah, den zweiten Stammvater des Menſchengeſchlechtes, mit der Arche kommen, in dieſes Land ſetzt daſſelbe auch nach der am meiſten und beſten vertretenen Anſicht, da jedenfalls Tigris und Euphrat auf ſeinen ſüdlichen Gebirgen entſpringen, den Urſitz der Menſchheit, das Paradies (1 Moſ. 2, 8 ff.). Von dieſem Urſitze aus entſendete das Volk den armeniſch-phrygiſchen Stamm weſtwärts nach Kleinaſien, und dieſer hatte einmal den größten Theil davon inne. Denn im Oſten reichten die Phrygier bis zum Halys und auch das nachmalige Galatien war in früherer Zeit ein Theil Phrygiens (Herod. 5, 52. Strab. 7, 187. 571.). Claudian in Eutrop. 2, 242. läßt die alten Phryger ſich über Bithynien, Jonien, Lydien, Piſidien und Galatien erſtrecken; Scylax Perierg. 93. nennt das Land am Helleſpont zwiſchen Myſien und Troas Phrygien, und Strabo (S. 129, 571, 665), welcher ebenfalls Troas zu Phrygien rechnet, bemerkt, daß von den Dichtern Troer, Lydier und Myſier auch Phryger genannt werden. Erſt in der Folge wurde dieſes ſich urſprünglich über faſt ganz Kleinaſien ausdehnende Volk durch andere Nationen, im Norden durch Kimmerier und Aſen, im Weſten durch Griechen beſchränkt, wie denn auch nach dem Süden Kleinaſiens Semiten vordrangen und ſich zwiſchen die urſprünglich auch geographiſch zuſammenhängenden Armenier und Phrygier einſchoben. So lagen die Gomeriſchen Völker um das ſchwarze Meer, Gomer ſelbſt auf der Halbinſel Taurien (Krimm) und nördlich vom ſchwarzen Meer,

Aſkenas am Nordabhang des Kaukaſus und weiter nördlich zwiſchen dem ſchwarzen und kaſpiſchen Meer, Riphath über ſie hinausgelagert an den Quellen des Don und der Wolga zwiſchen den ripäiſchen und hyperboreiſchen Bergen, Thogarma aber ſüdlich vom Kaukaſus am ſchwarzen Meer hin bis zum kaſpiſchen See. In Europa ſetzen ſich die Heergeleite der Cimbern (גֹּמֶר) am weiteſten nordweſtlich auf der cimbriſchen Halbinſel (Jütland), von da aus ſüdlich und weſtlich ſich verbreitend; die Aſen (אַשְׁכְּנַז) dehnen ſich von Skandinavien aus in den weiteſten Kreiſen, die Kelten (רִיפַת) verbreiten ſich von ihrem ſüdlicheren Hauptſitz, den Karpathen, nach Nord, Süd und Weſt, die Armenophryger aber (תּוֹגַרְמָה) dehnen ſich am ſüdlichſten nach Thrazien aus. J. G. Baihinger.

Gomorrha (עֲמֹרָה) war eine der fünf, von einem vorkananitiſchen Urvolke (Gen. 10, 19.) bewohnten, Städte in dem ſchönen und fruchtbaren Thale Siddim, deſſen Stelle jetzt der ſüdliche Theil des todten Meeres einnimmt. Sie ſtand unter einem eigenen König und wurde in grauer Vorzeit mit ihren Verbündeten wegen Tributverweigerung in einen Krieg mit dem Könige Kedorlaomer von Elam und ſeinen drei Genoſſen verwickelt, in dem ſie geſchlagen und geplündert wurde und nur durch Abraham's Dazwiſchenkunft ihre Gefangenen zurückbekam, ſ. Gen. 13, 10. u. Kap. 14. Nachher wurde ſie mit Sodom, Adama und Zeboim durch die furchtbare Kataſtrophe vernichtet und verſchlungen, welche die Entſtehung oder Erweiterung des todten Meeres (ſ. dieſen Art.) zur Folge hatte, Gen. 18, 20 f.; 19, 24 ff. Die heil. Urkunde ſieht in dieſem Untergange Gomorrha's das gerechte Gericht für ihre unerhörte Bosheit und Laſterhaftigkeit, weßhalb ſie oft als abſchreckendes Beiſpiel der verworfenſten Schlechtigkeit und des Ernſtes göttlicher Strafgerichte angeführt wird, z. B. Jeſ. 1, 9 f.; 13, 19. Jer. 23, 14; 49, 18; 50, 40. Am. 4, 11. Zeph. 2, 9. Ezech. 16, 46 ff. Deut. 29, 22; 32, 32. Weish. 10, 6. Matth. 10, 15. Mark. 6, 11. Judä V. 7. 2 Petr. 2, 6.

Vgl. v. Lengerke, Kenaan. I, S. 278 f. — Winer, R.W.B. Rüetſchl.

Goneſius, Petrus (Gonöſius, Conyza, Goniadzki, Goniondzki), geboren um das Jahr 1525 von geringen Eltern in dem podlachiſchen Städtchen Goniadz (Goniondz), war einer der Erſten, welche in Polen antitrinitariſche und anabaptiſtiſche Anſichten verbreiteten. Die Umſtände ſeiner erſten Jugend und Erziehung ſind unbekannt. Man lernt ihn zuerſt als Eiferer für die katholiſche — und Gegner der reformatoriſchen Lehre in Krakau kennen, wo er dem 1550 als Lehrer des Hebräiſchen berufenen Franz Stancar von Mantua, der die Pſalmen öffentlich erklärte und dabei mehr oder weniger offen gewiſſe katholiſche Dogmen, wie z. B. die Anrufung der Heiligen angriff, mit Heftigkeit widerſprach. Dadurch erwarb er ſich, wie es ſcheint, die Gunſt und Unterſtützung der römiſch geſinnten Partei und Geiſtlichkeit; der Biſchof und Klerus von Samogitien — nach Andern von Wilna — ſandte ihn zu fernerer Ausbildung in's Ausland, in der Hoffnung, der Kirche an ihm einen treuen und begabten Vorkämpfer zu erziehen. Er bereiſte Deutſchland, wo er beſonders zu Wittenberg ſich aufhielt, die Schweiz, Genf, Oberitalien — im Jahre 1554 ſoll er ſogar in Padua Dialektik (Sophiſtik) vorgetragen haben — und Mähren, täuſchte aber jene Hoffnung ſo ſehr, daß er als entſchiedener Anhänger nicht nur der evangeliſchen, ſondern ſogar der antitrinitariſchen Richtung heimkehrte. Sein Aufenthalt in der Schweiz fiel gerade in die Zeit wo nicht des Servediſchen Prozeſſes ſelbſt, ſo doch der darauf folgenden theologiſchen Bewegungen, und es iſt augenſcheinlich, daß er Servets Schriften nicht nur geleſen, ſondern auch gründlich und mit Vorliebe ſtudirt haben muß. Gleich von ſeiner Rückkehr nach Polen an hielt er ſich zur Gemeinſchaft der Reformirten, welche bereits ein beſonderes Kirchenweſen zu begründen angefangen hatten, ohne jedoch ſeine eigenthümlichen und abweichenden Meinungen im Geringſten zu verbergen, die er im Gegentheil ſofort auf der Synode zu Secemin (21. Jan. 1556) mit jugendlicher Entſchiedenheit und Anmaßung ausſprach. Sie laſſen ſich am genaueſten aus den, den Synodalakten entnommenen Notizen bei Sandius und aus der Widerlegung erkennen, welche H. Zanchi (Opp. Tom. VIII. p. 584 sqq.) einer Hauptſchrift von Goneſius entgegenſetzte, und es liegt ihnen ſo offenbar Servets ſpeku-

Digitized by Google

latives Syſtem zum Grunde, daß Simler ihn mit Recht einen Servetus illustratus nennen konnte. Goneſius bekannte ſich bloß zum apoſtoliſchen Symbolum nnd verwarf das nicäniſche, athanaſianiſche und alle andern gänzlich. Daß demnach die Trinität = Gott, daß das göttliche Weſen Eine Subſtanz in dreien Perſonen ſey, iſt auch ihm ein arger Irrthum und Unſinn; vielmehr iſt der Vater allein der wahre Gott, die göttliche Urſubſtanz; ſein ewiges, unſichtbares Wort dagegen, der Logos darf nicht mit dem Sohne, wie die hergebrachte Dogmatik thut, identifizirt und verwechſelt werden, es iſt nicht der Sohn ſelbſt, ſondern der Saame des Sohnes, indem es in der Zeit im Leibe der Maria in's Fleiſch verwandelt wurde. Dieſer Sohn Gottes, der Menſch Jeſus Chriſtus alſo, iſt zwar geringer als der Vater, dieſem untergeordnet, von dem er ſelber das Leben nnd Alles empfangen zu haben verſichert; gleichwohl iſt auch Er Gott und zwar ganz Gott nach Leib und Seele, Eine untrennbare gottmenſchliche Natur und Subſtanz, menſchgewordener Gott und gottgewordener Menſch, und es ergibt ſich daraus von ſelbſt, daß für Goneſius weder von »ſabellianiſcher« Homouſie des Sohns mit dem Vater, noch von »neſtorianiſcher« Unterſcheidung der Naturen in Chriſto, und noch weniger von einer angeblichen Mittheilung der Eigenſchaften die Rede ſeyn konnte, — lauter Lehren, die er als ſophiſtiſch, ja als teufliſche Erfindungen mit Heftigkeit bekämpfte. — Schließt ſich dieſe Auffaſſung auf der einen Seite noch ziemlich eng an die Lehre Servets an und läßt deſſen ſpekulative Ideen noch einigermaßen durchblicken, ſo zeigt ſie auf der andern Seite, wie dieſelben bei noch größerer Verwiſchung des ſpekulativen Grundes und Gepräges und in gemein-verſtändiger, populärer Darſtellung in den Tritheismus eines Gribaldo, Gentile u. ſ. w. (ſ. Bd. I. S. 406. Art. Antitrinitarier) übergehen konnten und mußten. — Die bis dahin noch unerhörten Behauptungen und die kecke, hochfahrende Sprache, in welcher ſie vorgetragen wurden, machten wirklich einen ſolchen Eindruck auf die Synode, daß ſie keinen Entſcheid in der Sache zu faſſen wagte, ſondern Goneſius zu Melanchthon nach Wittenberg ſandte, um deſſen Urtheil über die neue Lehre zu vernehmen. Goneſius von Selnekker bei Melanchthon eingeführt, überreichte dieſem nebſt dem Schreiben der Synode auch eine von ihm verfaßte Schrift, deren Inhalt aber von Selnekker, der ſie zur Durchſicht erhielt, als ſo blasphemiſch bezeichnet wurde, daß Melanchthon in keine weitere Verhandlung eintreten wollte, ſondern auf Entfernung des Mannes von Wittenberg Bedacht nehmen zu müſſen glaubte. Vergl. *Melanchthonis* Opp. ed Bretschneider T. VIII. p. 677. Indeſſen entfernte ſich Goneſius freiwillig nach Frankfurt a. d. O. und kehrte bald zurück nach Polen, wo er jedoch eine ſo üble Aufnahme fand, daß eine zweite Synode im gleichen Jahre auf den Antrag Franz Lismanino's faſt einſtimmig ſeine Lehre als arianiſch verwarf und beſchloß, durch eine Abordnung dem Biſchofe von Krakau, wo ſeine Schrift Verbreitung gefunden hatte, anzeigen zu laſſen, daß er nicht zu den Ihrigen gehöre, noch je gehört habe. Auch dadurch ließ ſich jedoch Goneſius keineswegs entmuthigen; zwei Jahre ſpäter (15. Dez. 1558) wiederholte er auf einer Synode zu Brzesk in Lithauen nicht nur ſeine Behauptungen auf's Neue, ſondern griff auch mündlich und ſchriftlich die Kindertaufe als auf bloßer Menſchenſatzung beruhend an, und drang überhaupt auf eine nicht nur halbe, ſondern gänzliche Reinigung der Kirche von allen noch übriggebliebenen römiſchen Irrthümern. Man könnte auch dies von dem Einfluſſe Serveriſcher Lehren herleiten wollen; allein da er noch andere anabaptiſtiſche Anſichten hegte, die Servet nicht theilte — er hielt es namentlich einem Chriſten für unerlaubt, ein obrigkeitliches Amt zu verwalten und das Schwert zu führen, wie er denn ſelbſt nur einen hölzernen Degen trug, — ſo erſcheint die Nachricht keineswegs unbegründet, daß er mit den mähriſchen Wiedertäufern in Verbindung geſtanden habe. Immerhin fanden ſeine Anträge ſo wenig Eingang wie früher; die Synode verwarf ſie mit Ausnahme des Hier. Pieskarski einſtimmig, und legte ihm bei Strafe des Ausſchluſſes Stillſchweigen auf. Natürlich ließ er ſich dadurch nicht binden; der mächtige Gan Kiszka war ſein Gönner und Beſchützer, durch ihn wurde er zum Prediger in dem podlachiſchen Städtchen Wengrow berufen, durch ihn erhielt er mittelſt Errichtung einer

Druckerei daſelbſt Mittel und Gelegenheit, ſeine Anſichten ſchriftlich zu verfechten, und als im Jahre 1565 die förmliche Spaltung der trinitariſchen und der unitariſchen Reformirten in zwei Kirchen — die große und die kleine eintrat und in dieſer letztern die Kindertaufe wie die Taufe überhaupt mehr und mehr für indifferent betrachtet wurde, da ſchien es, als ob Goneſius endlich ſein Ziel erreicht und ſeine Anſicht durchgeſetzt haben müßte. Allein die unitariſche Bewegung ging bald weiter als er wollte; Greg. Pauli u. A. fingen an die Präexiſtenz Chriſti zu verwerfen, und da dies beſonders ſeit der Gründung von Rakau unter den Unitariern immer allgemeiner wurde, ſo fand ſich Goneſius zuletzt genöthigt, ſeiner eigenen Partei, wiewohl ohne weſentlichen Erfolg Oppoſition zu machen und mit Farnowski die Ewigkeit des Logos gegen den überſtürzenden Radikalismus ebionitiſcher und artemonitiſcher Tendenzen ebenſo eifrig zu vertheidigen, als er zuerſt die alt-kirchliche Trinitätslehre angegriffen hatte. Ueber ſein ſpäteres Leben und ſeinen Tod fehlen alle Nachrichten. Seine Schriften, meiſt zu Wengrow gedruckt, ſind ſämmtlich polemiſchen Inhalts und theils gegen den »Sabellianismus« der Kirchenlehre, theils gegen die Kindertaufe, theils gegen den »Ebionitismus« der ſpätern Unitarier gerichtet. (S. die Titel bei Bock und Lukaszewicz.) Man vergleiche über Goneſius: *Sandii* Biblioth. Antitrin. p. 40. sqq. — *Lubieniecii* Hist. Ref. Pol. p. 111. sqq. p. 144. — *Bock* Hist. Antitrin. V. I. P. 1. p. 106. P. 2. p. 1097. — Krasinski, Geſch. der Reform. in Polen. (Lpz. 1841). S. 134 f. — Fock, der Socinianismus. (Kiel 1847.) S. 143 ff. — Lukaszewicz, Geſch. der reform. Kirchen in Lithauen. (Lpz. 1848—50.) Bd. 2. S. 69 ff. F. Trechſel.

Gonzaga, ſ. Aloyſius von Gonzaga.

Gonzalo von Berceo, ein ſpaniſcher Dichter, der zwiſchen 1198 und 1268 lebte, deſſen eigentlicher Name unbekannt iſt; er nannte ſich nach ſeiner Heimath wie andere Dichter Spaniens. Höchſt wahrſcheinlich erſcheint, daß er zu Berceos Weltgeiſtlicher war. So wenig wir aber auch von ſeinem Namen und Leben wiſſen, ſo bleibt Gonzalo doch der erſte namhafte Dichter der Spanier. Seine Werke ſind im 2. Band von Sanchez coleccion abgedruckt. Nach ſeinen Dichtungen zu ſchließen, war ſein Hauptſtudium die Bibel und die myſtiſche Literatur. Ein frommes Verlangen, Gläubige und Ungläubige zu unterweiſen und ein dichteriſcher Amtseifer, die chriſtlichen Eigenſchaften an glänzenden Beiſpielen den Unterwieſenen vor Augen zu ſtellen und ſie durch Vorbilder zu entzünden, trieben ihn, die lateiniſchen Lebensgeſchichten der Heiligen zum Vortheil der vaterländiſchen Poeſie auszubeuten. Neun von ſeinen Dichtungen ſind auf uns gekommen: drei Lebensbeſchreibungen von Heiligen, ein Gedicht über das Meßopfer, eins von den Zeichen des jüngſten Gerichts, eine poetiſche Lobrede auf die heil. Jungfrau, eine Beſchreibung ihrer Wunder, eine Schilderung ihres Schmerzes am Tage der Kreuzigung und ein Gedicht über das Martyrium des heil. Laurentius. Das Leben des heil. Dominikus in 777 Strophen iſt nächſt den Wundern der Jungfrau das längſte unter ſeinen Gedichten. Von Jenem ſagt er: »Als kenſcher Novize war er wie Silber; zum Subdiakon erhoben, verwandelte ſich das Silber in Gold; das Gold ward zur Perle, da er zum Diakon ſtieg; als er aber Prieſter geworden, glich er dem Morgenſtern.« Das Gedicht vom Meßopfer iſt für die kirchliche Archäologie nicht unwichtig, da es manche gottesdienſtliche Gebräuche nachweiſt, welche ſeit Berceo's Zeiten abgekommen ſind. Er erklärt darin die Meſſe in ihren Theilen und erläutert die Symbolik derſelben. In den Lobpreiſungen der Jungfrau ſagt der Dichter u. A.: Der Stoff der Rede von der Jungfrau ſey endlos wie das Meer; alle ihre Redner könnten ſich hineinwerfen; wenn die Welt hunderttauſend Jahre beſtände, würden Menſchenzungen nicht den zehnten Theil davon verzehren. Bei den »Zeichen des jüngſten Gerichts« will Gonzalo ein Buch des heil. Hieronymus zu Grund gelegt haben, worunter er wahrſcheinlich deſſen Commentare zu den Propheten verſteht. Dieſes Stück gehört zu den gelungenſten dichteriſchen Arbeiten des frommen Mannes. Er ſetzt die Strafen der Verdammten dem Frieden des Himmels in ergreifender Weiſe einander entgegen; der Inhalt der Schlußſtrophen erin-

Digitized by Google

nert fortwährend an den bekannten Hymnus: Dies irae, dies illa etc. In den »Wundern unſrer lieben Frau« beſchreibt Berceo 25 Wunder der Jungfrau. In »dem Schmerz der Jungfrau am Leidenstag ihres Sohnes« iſt der Dialog die Form des Gedichts geworden. Auf den Wunſch des heil. Bernhard, dieſen Schmerz kennen zu lernen, erſcheint die Jungfrau und offenbart ihm denſelben. Vergl. Carus, Darſtellung der ſpaniſchen Literatur im Mittelalter, Mainz 1846. Bd. I. S. 229—273. Carus widerſpricht dem oberflächlichen Urtheil, das Bouterwek in ſeiner Geſchichte der Poeſie ꝛc. über den Dichter fällt, und ſucht durch ſeine Auszüge aus den einzelnen Dichtungen zu beweiſen, daß Gonzalo nach Empfindung, Darſtellung, Schilderung, Ausdruck und reiner Jovialität kein gemeiner Poet war. Dr. Preſſel.

Gorgias, einer der drei Feldherrn, welche Lyſias als Statthalter des ſyriſchen Königs Antiochus Epiphanes mit 40,000 Mann Fußvolk und 7,000 Reitern gegen Juda ſandte. Die beiden andern Feldherrn waren Nikanor und Ptolemäos. Beide Makkabäerbücher nennen die drei Feldherrn in folgender Reihenfolge: Ptolemäos, Nikanor, Gorgias, und nach 2 Makk. 8, 8 ff. bezeichnet dieſe Reihenfolge ihre Rangordnung. Nach 2 Makk. 8, 12. 23 ff. übertrug Ptolemäos dem Nikanor das Oberkommando über die Truppen, während in 1 Makk. 3, 31 ff. der beiden erſten Feldherrn gar nicht weiter gedacht und in 4, 1. der Feldzug in einer Weiſe geſchildert wird, als ob Gorgias allein die Leitung der militäriſchen Unternehmungen beſorgt hätte. Als Judas Makkabäus ſich ſüdöſtlich vom Feind mit geringer Streitkraft gelagert hatte, gedachte Gorgias es ihm in nächtlichem Angriff zuvorzuthun und rückte mit 6,000 auserleſenen Kriegern gegen ihn. Judas aber hatte den Plan erfahren und war vorher ausgerückt, ohne daß man ſeine Spur leicht verfolgen konnte, griff muthig das Hauptheer an, und zerſtreute es nach Süd und Weſt, warf Feuer in das eroberte Lager, hielt aber ſeine Krieger vorſichtig vom Plündern zurück, weil noch die andere Hälfte der Feinde zu erwarten ſey. Als nun Gorgias erſchien und das Hauptheer geſchlagen, ſein Lager brennend fand, ward auch ſein erſchrockenes Heer leicht weſtwärts bis an die philiſtäiſche Meeresküſte geworfen, und der Sieger erwarb unermeßliche Beute (1 Makk. 4, 1—25.). Zwei Jahre ſpäter jedoch, als die Oberſten der in Judäa zurückgelaſſenen Truppen, Joſeph von Azarias dem erhaltenen Befehl zuwider einen Angriff gegen das philiſtäiſche Jabun wagten, ſchlug Gorgias dieſelben und verfolgte ſie bis an die Grenzen von Juda, ſo daß gegen 2,000 Iſraeliten umkamen (1 Makk. 5, 55—60.). Ebenſo brachte Gorgias bei Marcha einer zu eifrig verfolgenden Prieſterſchaar eine empfindliche Schlappe bei (1 Makk. 5, 67. vgl. 2 Makk. 12, 36 f.). Das im 1 Makk. 5. erzählte Ereigniß wird in 2 Makk. 12., obwohl in weſentlich verſchiedener Relation nochmals berichtet; nach 2 Makk. 12, 32. vgl. 10, 14., hätte Gorgias im Süden befehligt, nach 1 Makk. 5, 59. im Weſten; beides ſchließt aber keinen nothwendigen Widerſpruch in ſich. Ueber die Identität beider Berichte vgl. *Wernsdorf*, de fide Maccab. p. 114 sq. Winer, Realw. I. 514. u. Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael. III. 2. S. 361. Anm. 1. Welte dagegen im Kirchenlexikon läugnet dieſe Identität und behauptet, die beiden Stellen beziehen ſich auf verſchiedene Vorfälle. Ueber den Tod des Gorgias wird nichts berichtet. Dr. Preſſel.

Gorinn, ſ. Mesrop.

Gosan, גֹּזָן, wird 2 Kön. 19, 12. Jeſ. 37, 12. neben Haran, Rezeph, und Eden, als eine von den Aſſyrern unterworfene Landſchaft Meſopotamiens aufgeführt. In gleicher Weiſe wird Jeſ. 10, 9. ſtatt Gosan die Stadt Karkemiſch geſetzt, woraus ſich ſchließen läßt, daß dies die Hauptſtadt des Diſtriktes war, ſ. Hitzig, Comment. zu Jeſ. 37, 12. S. 424. Ptolemäus V, 18. führt zwiſchen dem Chabores und dem Saokores eine Landſchaft *Γαυζανῖτις* an, in welchem Namen das Gosan des A. T. ſich wieder erkennen läßt. Nach 2 Kön. 17, 6; 18, 11. führt Salmanaſſar die zehn Stämme in's Exil nach Aſſyrien und gibt ihnen Wohnungen in Chalach (חָלַח), am Chabor (חָבוֹר) dem Strome Gosans, und in den Städten der Meder. 1 Chron. 5, 26. wendet dies auf die frühere Wegführung der Rubeniter, Gaditer und des halben Stammes Manaſſe durch

Tiglath Pileſar an, die nach »Chalach und Chabor und Hara und den Fluß Goſans (נְהַר גּוֹזָן)« gebracht werden, wofür in der Parallelſtelle 2 Kön. 15, 29. bloß »nach Aſſyrien« geſagt wird. Hier erſcheint der Fluß Goſans vom Chabor getrennt, was die meiſten Ausleger wohl mit Recht der Unachtſamkeit des Chroniſten zuſchreiben. Ueber dieſen »Chabor, den Fluß Goſans,« haben ſich zwei verſchiedene Anſichten gebildet. Die eine hält ihn für identiſch mit dem Kebar כְּבָר des Heſekiel (1, 3; 3, 15. 23; 10, 15. 22.), dem Chaboras der Griechen, ſo daß כְּבָר dem ſyriſchen Namen des Fluſſes חֻבּוֹר, dem arabiſchen خابور entſpricht. Hiernach wäre dann Goſan das oben erwähnte *Γαυζανῖτις* des Ptolemäus und der Ort des erſten Exils durch die Aſſyrer derſelbe wie der des zweiten durch die Chaldäer. So Geſenius (Thes. S. 276. 442), Winer, Hitzig, Knobel, Ritter (Erdk. X. S. 248 f.). Die andere Anſicht nimmt den חָבוֹר und כְּבָר als verſchiedene Flüſſe an, indem ſie letzteren im Chaboras, erſteren aber in einem öſtlichen Nebenfluſſe des Tigris finden, der ebenfalls الخابور genannt wird und zum Unterſchied den Beinamen خابور الحسنيّة führt, ſ. Merâsid. I. p. 333. So Schultens (Ind. geogr. u. d. W. Chaboras), Chriſt. Ben. Michaelis in einer handſchriftlichen Bemerkung zu Simonis Onomast. (ſ. J. D. Michaelis Suppl. S. 664), Jahn (Archäol. I, 1. S. 17), Roſenmüller (Alterthumsk. II, 1. S. 296. II, 2. S. 102). Andere, wie Bochart (Phaleg. III, c. 14. p. 220), verſtehen unter חָבוֹר das Aſſyrien von Armenien trennende Gebirge *χαβώρας* des Ptolemäus VI, 1. 1., was auch J. D. Michaelis (Supplem. S. 280, 666) annehmen möchte, wenn ſich ſtatt נחר גזן eine Lesart ברר גזן, wie in einem Codex bei Kennicott (130) wirklich vorkommt, rechtfertigen ließe, weßhalb er doch ſich zur erſten Anſicht bekennt. Goſan wird dann als *Γαυζανία* des Ptolemäus VI, 2. 10., eine der mediſchen Städte genommen, die aber zu weit nach dem kaſpiſchen Meere hinliegt, als daß ſie in Betracht kommen könnte, oder für *χαζηνή*, was Strabo S. 1046 neben Kalachene und Adiabene nennt, welche Combination freilich auch ſehr unſicher iſt. Goſan bleibt dabei immer die Gegend, welche der andere Chaboras durchfließt. Hierher verſetzt auch die jüdiſche Tradition das Exil der zehn Stämme, und darum hat neuerlich Wichelhaus, »das Exil der zehn Stämme Iſraels,« in: Zeitſchr. der Deutſch-Morgenl. Geſellſch. Jahrg. 1851. S. 467—482 dieſe Anſicht als die richtige darzulegen verſucht. Doch ſind die Gründe nicht ſo dringend, daß ſie nöthigten, ein doppeltes Goſan anzunehmen, und ich trete daher unbedingt der erſten Anſicht bei. **Arnold.**

Goſen, גֹּשֶׁן, ein Landſtrich in Aegypten, welcher der auf Joſephs Veranlaſſung einwandernden Familie Jakobs als Wohnſitz angewieſen wurde, wo dieſelbe zum Volke erwuchs, das dort bis zu ſeinem Auszuge ſeinen Wohnſitz hatte, 1 Moſ. 45, 10; 46, 28. 29. 34; 47, 1. 4. 6. 27; 50, 8. 2 Moſ. 8, 18; 9, 26. Wo dieſer Landſtrich gelegen habe, wird nicht ausdrücklich angegeben, läßt ſich aber aus einzelnen Andeutungen ſchließen. Alles führt nämlich darauf hin, Goſen auf der Oſtſeite des Nils, zwiſchen dem Peluſiſchen Nilarm und dem peträiſchen Arabien, ſüdlich bis gegen Heliopolis hin ſich erſtreckend, in der jetzigen Provinz es-Scharkijeh (الشرقية oder الحوف الشرقيّ ſ. Merasid. I. p. 330. Muschtar. p. 149. de Sacy Abdollat. p. 396 et 706. Quatremère Recherches sur la langue et la littérat. de l'Egypte. p. 183) zu ſuchen. Dafür ſpricht: 1) daß Goſen als Grenzland, und zwar nach Paläſtina zu erſcheint, denn 2 Moſ. 13, 17. wird als der nächſte Weg von Goſen nach dem gelobten Lande, der durch Philiſtäa bezeichnet, von welchem es alſo nicht fern gelegen haben kann; 1 Moſ. 46, 28. 29. ſendet Jakob Juda vor ſich her nach Goſen, Joſeph zieht ſeinem Vater eben dahin entgegen, und die Einwanderer kommen zunächſt in das Land Goſen. Ferner wird Goſen den Einwanderern als Hirten zum Wohnſitze angewieſen, da »den Aegyptern ein Gräuel ſind alle Schafhirten,« 1 Moſ. 36, 34., was ebenfalls auf ein Grenzland hinzeigt, in welchem ſie abgeſondert von den Aegyptern leben konnten. 2) Weder bei dem Einzuge noch bei dem

Auszuge der Iſraeliten wird ein Uebergang über den Nil erwähnt, was gewiß nicht vergeſſen ſeyn würde, hätte Goſen von Paläſtina aus jenſeit, d. h. auf der Weſtſeite des Niles gelegen. 3) Beim Auszuge brauchen die Iſraeliten von Raamſes nach dem rothen Meere nur wenige Tagemärſche, ſ. 2 Moſ. 13, 20. K. 14. 4 Moſ. 33, 6 ff.; es kann alſo Goſen nicht weit vom rothen Meere entfernt geweſen ſeyn. 4) Die LXX nennen 1 Moſ. 45, 10. *Γεσὲν Ἀραβίας*, was auf eine Gegend Aegyptens hinführt, die noch zu Arabien gerechnet werden konnte, wie denn auch jene Gegend bei Ptolemäus VI, 8. als *νόμος Ἀραβίας*, bei Plin. V, 9. als Arabicus nomus erwähnt wird. Ebendahin führt es, daß die LXX 1 Moſ. 46, 28. 29. גֹּשְׁנָה «gen Goſen» überſetzen *κατ' Ἡρώων πόλιν*, V. 28. mit dem Zuſatze *εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*. Heroopolis, das Aegyptiſche Auari, wohin Manetho bei Joseph. c. Apion. I, 26. die Hykſos ſetzt (ſ. Champollion l'Egypt. II, p. 87 sqq.), lag nach Strabo XVI, 4, 2. S. 389 u. XVII, 3, 20. S. 552. Plin. VII, 33., ebenfalls öſtlich vom Nil zwiſchen dieſem und dem rothen Meere. Saadia und Abu-Said überſetzen Goſen durch Sadîr السدير, eine Ortſchaft auf dem Wege von Paläſtina nach Aegypten, ſ. Merasid. II. p. 19. Muschtar. p. 242. — Nach 1 Moſ. 45, 10. muß Goſen in der Nähe der Reſidenz gelegen haben; mag dieſe nun Memphis, oder was wahrſcheinlicher iſt, Zoan oder Tanis geweſen ſeyn (ſ. Hengſtenberg, die Bücher Moſe's und Aegypten. S. 41 f. Robinſon, Paläſtina I. S. 88), in beiden Fällen ſtimmt die ganze Lage mit der für Goſen angenommenen zuſammen. Doch muß Goſen ſich auch bis an den Nil erſtreckt haben, ja es mag zum Theil noch über denſelben hinaus in das Delta hineingereicht haben, denn überall leben die Iſraeliten unter und neben den Aegyptern; das Kind Moſes wird 2 Moſ. 2, 3. am Ufer des Nil ausgeſetzt, wo die Königstochter ſich zu baden pflegte, V. 5., und die Mutter lebt ganz in der Nähe, V. 8. Nach 2 Moſ. 8, 26 ff. verlangt Moſes, mit dem Volke drei Tagereiſen in die Wüſte zu gehen, um ihrem Gott zu opfern, damit dies den Aegyptern kein Aergerniß gebe; K. 11, 2; 12, 35. 36. entlehnen ſie von den Aegyptern, «ihren Nachbarn,» ſilberne und goldene Gefäße; K. 12, 22. 23. bezeichnen ſie ihre Thüren mit Blut, um ſie von denen der Aegypter zu unterſcheiden, und die 4 Moſ. 11, 5. erwähnten Fiſche, die ſie «umſonſt aßen in Aegypten», ſind doch gewiß ſelbſtgefangene. Auch die «Fleiſchtöpfe Aegyptens», 2 Moſ. 16, 3., und die Fülle an Brod, Getreide, Feigen, Weinſtöcken und Granatäpfeln, deren Verluſt ſie 4 Moſ. 20, 5. beklagen, führen uns in das fruchtbare Nilthal. Hiermit hängt zuſammen, daß Goſen als «das Beſte des Landes Aegypten», in welchem das «Fett des Landes» ſich findet, bezeichnet wird, 1 Moſ. 45, 18. 20; 47, 6. 11., was ſchwerlich von einer Steppengegend, die relativ nur für Hirten das beſte Land enthielte (wie Roſenmüller, Alterthumsk. III. S. 250 will), geſagt werden kann. Dies paßt nun auch vortrefflich auf die Provinz es-Scharkijeh, die, wie Robinſon, Paläſt. I. S. 86 zeigt, noch heute für die beſte Provinz Aegyptens gehalten wird. — In 1 Moſ. 47, 11. wird אֶרֶץ רַעַמְסֵס parallel mit אֶרֶץ גֹּשֶׁן V. 4. gebraucht, wie in der oben erwähnten Ueberſetzung der LXX von 1 Moſ. 46, 28. und in Judith 1, 9., was darin ſeinen Grund hat, daß Raamſes als Hauptſtadt des Landes der ganzen Gegend den Namen gab. Dieſes Raamſes, רַעַמְסֵס oder רַעַמְסֵס, iſt mit Pithom, פִּתֹם, eine der Magazinſtädte, zu deren Erbauung oder Befeſtigung die Iſraeliten von den Pharaonen gezwungen wurden, 2 Moſ. 1, 11. Daß es Hauptſtadt war, geht auch daraus hervor, daß 2 Moſ. 12, 37. 4 Moſ. 33, 3. als Anfangspunkt des Auszuges der Iſraeliten Raamſes genannt wird. Die Lage der Stadt iſt ungewiß. Jablonski in ſeinen acht Diſſertationen über das Land Goſen (Opuscc. II. S. 135 ff.), nimmt nach dem Vorgange von Saadia und Arabs Erpen. Heliopolis (عين شمس) dafür, was aber ſonſt überall אֹן genannt und von den LXX 2 Moſ. 1, 11. ausdrücklich von Raamſes unterſchieden wird; auch paßt die Lage nicht dazu, ebenſowenig wie die von Peluſium, welches Jonathan (פְּלוּסִין) ſubſtituirt. Viele nehmen Raamſes gleichbedeutend mit dem ſchon erwähnten Heroopolis, wie d'Anville, Hengſtenberg (die Bücher

Moſes u. Aegypten. S. 48 ff.), Ewald (Geſch. des Volkes Iſrael. II. S. 52 f. 1. Aufl.), doch beruht dies auf unrichtiger Auffaſſung von 1 Moſ. 46, 28. LXX; Heroopolis iſt vielmehr wahrſcheinlich גֹּשֶׁן עַל, 2 Moſ. 14, 2, 9. 4 Moſ. 33, 7., und von Raamſes verſchieden, wie Gesen. Thesaur. S. 1297 f. dargethan hat. Am ſicherſten wird wohl ſeine Lage in der Mitte des Landes Goſen, zwiſchen Heliopolis und Heroopolis geſucht, ſ. Tuch, Geneſis. S. 537. Sicherer iſt wohl Pithom in dem *Πάτουμος* des Herodot II, 158. am Kanal zwiſchen Bubaſtis und dem arabiſchen Meerbuſen (bei Stephan. Byzant. p. 227, 24. ed. Westerm. *Πάτουμος, Πόλις Ἀραβίας*, vgl. oben *Γεσὲν Ἀραβίας* der LXX. in 1 Moſ. 45, 10.) zu erkennen, welchem Strabo's *ἡ Φίδωνος* (nach Larcher zu Herodot ſtatt *Φίλωνος*) *κώμη*. XVII, 3, 20. S. 552 entſpricht. Ebendaſſelbe iſt im Itinerar. Antonin. p. 163. 170. Thonm (*Θοῦμ* oder *Θοῦ*) zwiſchen Babylon und Heroopolis. — Ueber Goſen vergl. außer den größern Lexicis und Realwörterbüchern beſonders: Michaelis, Supplem. S. 371—381. Tuch, Comment. über Geneſis. S. 535 ff. Knobel, die Geneſis. S. 302. Hengſtenberg, die Bücher Moſe's und Aegypten. S. 40 ff. Robinſon, Paläſt. I. S. 84 ff. —

2) Ganz gleichen Namen גֹּשֶׁן führt auch noch eine Stadt und Gegend im gebirgigen Theile des Stammes Juda. Joſ. 10, 41; 11, 16; 15, 51. Arnold.

Gothen. In denſelben Sitzen an der untern Donau, wo bereits mehrere Jahrh. v. Chr. nach den Berichten die Geten wohnten, traten ſpäter im 3. Jahrh. n. Chr. die Gothen im Kampfe mit den Römern auf. Die Geten waren weder aus ihren Sitzen verdrängt noch durch die Kämpfe, die ſie geführt hatten, vernichtet worden und dann, nicht wie wohl behauptet wird, die Gothen von anderwärts hergezogen und an ihre Stelle getreten, ſondern Geten und Gothen ſind identiſch. Dies Verhältniß iſt von J. Grimm in der neueſten Zeit (beſonders in ſeiner Geſchichte der deutſchen Sprache, 2 Bde. 2 Aufl. Lpz. 1853) überzeugend nachgewieſen. Wir erhalten dadurch wichtige Nachrichten über das Geiſtesleben der Gothen aus einer Zeit, wo daſſelbe bisher in Dunkel gehüllt war, und die im Karakter der Gothen wie der germaniſchen Völker überhaupt tief begründete Prädispoſition für das Chriſtenthum, die durch die Nacht des Heidenthums hindurch leuchtet, läßt ſich ſchon aus der Urgeſchichte erkennen. Die mächtige Geten-Herrſchaft, welche Börebiſtes begründete, zerfiel, bevor noch Kaiſer Auguſtus einen Feldzug gegen ihn unternehmen konnte; nur einzelne Stämme wie Victovalen, Aſtinger, die ſpäter in enger Verbindung mit den Gothen auftreten und dieſen ſtammverwandt waren, bedrohten in den erſten Jahrhunderten n. Chr. das römiſche Reich an der untern Donau. Für dieſe vereinzelten Stämme trat im Anfang des 3. Jahrh. während der Regierung des Caracalla wieder ein gemeinſamer Name auf, ohne daß deßhalb die alten Namen der Einzelſtämme verſchwanden; und zwar war es der alte Name in einer durch die Lautverſchiebung veränderten Geſtalt: aus Geten waren Gothen geworden. Beide Namen werden ſeit dieſer Zeit als gleichbedeutend abwechſelnd für einander gebraucht. Das wiedererweckte Bewußtſeyn der Einheit, das in dem gemeinſamen Namen ſeinen Ausdruck fand, verlieh den gothiſchen Stämmen an der Donau größeren Muth und Kühnheit im Vordringen gegen das römiſche Reich, ſo daß die Römer ſich ſchon zur Zeit des Alexander Severus genöthigt ſehen, den Gothen Jahrgelder zu zahlen, um den Frieden zu erhalten. Einem gothiſchen Krieger Maximinus gelingt es bereits im Heere ſich bis zur höchſten Würde eines Imperators emporzuſchwingen. Die Stellung der Gothen wurde immer drohender und der Ausgang des Kampfes gegen Decius, der mit ſeinem Sohne und dem größten Theile ſeines Heeres in den Sümpfen der Donau ſeinen Tod fand, regte ſie zu neuen Einfällen an. Der damals lebende chriſtliche Apologet Commodian betrachtet die im Oſten in das Reich hereinbrechenden Schaaren von Gothen als Werkzeuge des göttlichen Strafgerichtes, das der Erſcheinung des Antichriſt vorhergehe. Die eben ausgebrochene ſiebente Verfolgung der Chriſten nimmt nach Commodian's Darſtellung bei dem Herannahen des furchtbaren Feindes alsbald ein Ende. »Die Gothen, obgleich Heiden, traten als Rächer der Chriſten auf, die von ihnen als Gegnern der Bilderverehrung wie

Brüder betrachtet wurden, unterdeß die in Ueppigkeit und eiteln Bilderdienſt verſunkenen Römer von ihnen verfolgt und der in ihre Hände gefallene Senat unter das Joch geſchickt wird.« Während der Regierung des Valerianus und Gallienus drangen ſie mit immer größerem Ungeſtüm in drei großen Heereszügen zu Waſſer und zu Lande verheerend vor und unter andern großen Denkmälern des Alterthums wurde der prächtige Tempel der Diana zu Epheſus von ihnen zerſtört. Die Gefahren, welche dem römiſchen Reich von Seiten der Gothen gegen Ende des dritten und des vierten Jahrhunderts beſtändig drohten, wurden erſt von Conſtantin d. Gr. beſeitigt, welcher nach heftigem Kampfe einen Frieden mit den Gothen abſchloß, der ſolange beſtand, als Glieder der conſtantiniſchen Familie regierten (bis zum J. 363). Auf jenen großen Kriegszügen unter Valerianus und Gallienus hatten die Gothen Kriegsgefangene mit ſich fortgeführt, welche als Chriſten die erſten Boten des Evangeliums unter ihnen wurden. Die Art dieſer Bekehrung ſchildert Sozomenos ausführlicher. »Die Kleriker unter den Kriegsgefangenen heilten die Kranken unter den Gothen, trieben die Dämonen aus, indem ſie Chriſti Namen nur nannten und als Sohn Gottes anriefen, außerdem führten ſie einen reinen Wandel und überwanden alle Vorwürfe gegen den chriſtlichen Namen durch ihre Tugenden. Die Barbaren von Bewunderung vor dem Leben und den Wunderthaten dieſer Männer erfüllt, ſahen ein, daß es wohlgethan ſey, den Gott der Chriſten für ſich gnädig zu ſtimmen, wenn ſie jenen Männern folgten und daſſelbe höhere Weſen wie ſie verehrten. Als ſie um praktiſche Anweiſung baten, erhielten ſie Belehrung, wurden getauft und zu Gemeinden vereinigt.« Der arianiſche Kirchengeſchichtſchreiber Philoſtorgius gibt noch genauer an, »daß die Gothen bei ihren Einfällen in Aſien im 3. Jahrh. aus Galatien und Kappadocien viele Gefangene, unter andern Kleriker mit weggeführt hätten, durch welche das Chriſtenthum verbreitet worden ſey. Zur Zeit Conſtantin's des Großen konnte ſich Athanaſius als Apologet ſchon auf die Siege des Chriſtenthums über die Barbaren, beſonders die Gothen berufen, die von ihrer Wildheit zur Geſittung ſich gewandt hätten, und er ſieht die Weiſſagung erfüllt, daß die Schwerter der Völker zu Pflugſcharen und ihre Spieße zu Sicheln gemacht werden ſollen. Wenn die Kirchengeſchichtſchreiber mit der Unterwerfung der Gothen durch Conſtantin's Waffen auch ihre Unterwerfung unter das Kreuz Chriſti in Verbindung bringen, ſo haben ſie dabei eine feſte, kirchliche Organiſation im Sinne, die bereits zu Conſtantin's Zeit für die chriſtlichen Gothen getroffen war. Auf dem nicäniſchen Concil im J. 325 erſcheint ſchon ein Biſchof der Gothen oder Gothiens, Theophilus, der die Beſchlüſſe mit unterzeichnet hat. Conſtantin war darauf bedacht, die dem Reiche ſo gefährlichen Gothen durch feſtere Bande als die Verträge, nämlich durch gemeinſame Gottesverehrung, ſich zu verbinden, und dazu erſchien als das geeignetſte Mittel, die gothiſch-chriſtlichen Gemeinden unter einem Biſchof als Kirchenprovinz dem römiſchen Reiche einzuverleiben.

Die weitere Ausbreitung und feſtere Begründung des Chriſtenthums unter den Gothen iſt das Werk des Ulfila geweſen. (Siehe d. Art.) Er ſtammte von einer der chriſtlichen Familien her, welche die Gothen auf ihren Streifzügen aus Kappadocien gefangen mit ſich geführt hatten und muß beſonders ſeit Uebernahme des Biſchofsamtes im J. 348 mit großem Eifer für die Bekehrung der Gothen gewirkt haben, da die Zahl der chriſtlichen Bekenner um dieſe Zeit ſo zunahm, daß ſie die Aufmerkſamkeit des gothiſchen (weſtgothiſchen) Königs Athanarich auf ſich zogen, der, noch ein Heide, eine blutige Verfolgung gegen die Chriſten erhob, im J. 355, wodurch Ulfila veranlaßt wurde, mit einer Schaar chriſtlicher Gothen über die Donau hinüber auf römiſches Gebiet zu ziehen, und mit Erlaubniß des Kaiſers Conſtantius in Möſien in der Gegend von Nikopolis, jetzt Nikobi, ſich niederzulaſſen. Von hier aus wirkte Ulfila noch dreiunddreißig Jahre bis zum Jahre 388 für die Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Gothen auch jenſeits der Donau durch Predigt und Schriften und war bemüht, tüchtige Schüler und Gehülfen heranzubilden, unter denen Männer wie ein Auxentius, Biſchof von Doroſtorus, jetzt Siliſtria, dem wir einen kurzen Abriß von dem Leben ſeines Meiſters ver-

danken. Ulfila verbreitete die arianiſche Lehre in der Faſſung, wie ſie im J. 360 auf der Synode zu Conſtantinopel feſtgeſtellt worden war, wo er ſelbſt zugegen geweſen und den Beſchlüſſen zugeſtimmt hatte. Die Zahl der Chriſten jenſeits der Donau nahm wieder ſehr zu, ſo daß Athanarich im J. 370 eine neue Verfolgung gegen ſie erhob, in der viele den Märtyrertod ſtarben, oder aus dem Lande vertrieben wurden. Der gothiſche Fürſt ließ ein auf einem Wagen ſtehendes Götterbild vor den Hütten der Chriſten herumführen und dieſe auffordern, anzubeten und zu opfern. Wenn ſie das verweigerten, ſo wurden die Hütten mit den Bewohnern in Brand geſteckt. Viele Männer und Weiber mit ihren Kindern, die in der Kirche eines Ortes Zuflucht geſucht hatten, fanden auch hier in den Flammen ihren Tod. In den Fragmenten des gothiſchen Kalenders, der dem Ende des 4. Jahrh. angehört, hat ſich die Erinnerung an dieſe und andere Märtyrer erhalten. Das Martyrium des Sabas iſt ausführlicher geſchildert in einem unzweifelhaft ächten Briefe der Gemeinde in Gothien an die in Kappadocien, mit der, als der Muttergemeinde, damals die Verbindung noch fortbeſtand (Acta SS. 12. April). Der Brief zeugt von der urſprünglichen Kraft des Glaubens und von der Lebensfriſche der gothiſchen Gemeinden. Nicht bloß Männer niederen Standes, wie Sabas, ſondern aus den edelſten Geſchlechtern, die großes Anſehen in ihrem Volk genoßen, wie Nicetas (Acta SS. 15. Sept.) konnten durch die heftigſten Martern nicht dazu gebracht werden, ihre Ueberzeugung zu verleugnen. — Unter den Gothen jenſeits der Donau hatte um die Mitte des 4. Jahrh. der aus Kappadocien ſtammende Eutyches eifrig für die Ausbreitung des Chriſtenthums gewirkt, daher neben den Gothen arianiſchen Bekenntniſſes auch katholiſche Bekenner ſich fanden. Ferner hatte um dieſe Zeit der von der ſyriſchen Kirche ſeparirte und deßhalb durch Kaiſer Conſtantius nach Skythien exilirte Audius ſich zu den Gothen jenſeits der Donau begeben und für die Bekehrten Klöſter eingerichtet. Für ſeine wunderliche Anſicht von der Körperlichkeit Gottes konnte er die noch heidniſchen Gothen wohl gewinnen, da ja das germaniſche Heidenthum die Götter wie ideale Menſchengeſtalten vorſtellte. Die ſeparatiſtiſche Richtung prägte ſich in Folge des den germaniſchen Völkern von Natur eigenen Sonderungstriebes bei den gothiſchen Audianern viel ſchroffer aus als in der ſyriſchen Kirche. Sie wollten mit denen nicht einmal gemeinſam beten, die, wenn ſie auch im Leben unbeſcholten waren, bloß allein in der Gemeinſchaft der Kirche ſich befanden. Nach dem Tode des Audius wurden ſie von Biſchöfen geleitet, bis daß die Verfolgung ſeit dem Jahre 370 ſie verſprengte.

Die Verfolgung der gothiſchen Gemeinden nahm erſt ein Ende als unter den Gothen jenſeit der Donau innere Streitigkeiten ausbrachen und der Gegner Athanarichs, der edle Frithigern den Chriſten Schutz verlieh. Wenn Frithigern ſich bald darauf ſelbſt zum Chriſtenthum nach arianiſcher Lehre bekannte, ſo mag es ſeyn, daß dies weniger aus wahrer Einſicht in dieſe Lehre als aus Rückſicht auf den Kaiſer Valens und ſeinen Beiſtand geſchah; ſein Bekenntniß mag auch für viele Gothen entſcheidend geweſen ſeyn, aber es kam damit nur ein Werk zum Abſchluß, das Ulfila längſt vorbereitet hatte. Ulfila hatte ſich damals ſchon längſt für die arianiſche Lehre, die ihm einfacher und deßhalb urſprünglicher und ſchriftgemäßer als die nicäniſche erſchien, entſchieden. Er hatte dieſer Lehre damals ſchon weite Verbreitung unter den Gothen verſchafft, da ſie für dieſe wegen ihrer auffallenden Uebereinſtimmung mit der gothiſchen Götterlehre leicht faßlich war. Als nach dem J. 370 unter den Gothen jenſeits der Donau das Feld zu miſſionariſcher Wirkſamkeit offen ſtand, unternahm Ulfila die Ueberſetzung der hl. Schrift, durch welche er die geoffenbarte Wahrheit des Chriſtenthums ſeinem Volke in der Mutterſprache zugänglich und verſtändlich machte und zuerſt die chriſtlichen Grundbegriffe in einen deutſchen Sprachſtamm übertrug. Durch ſeine längere Wirkſamkeit unter den Gothen war er dann genugſam vorbereitet. Indeß nur wenige Jahre konnte ſich unter dem Schutze Frithigerns das Chriſtenthum jenſeits der Donau ungeſtört verbreiten. Die Hunnen, die in unzähligen Schaaren von Aſien her vorrückten, drängten zuerſt die Oſtgothen, deren alter Heldenkönig Hermanrich nicht im Stande war, Widerſtand zu leiſten. Die Weſt-

Digitized by Google

gothen wichen größtentheils ſogleich dem furchtbaren Andrang aus und ſuchten ſüdlich von der Donau auf römiſchem Gebiete Zuflucht, die ihnen von Kaiſer Valens in Thracien gewährt ward; nur der von Athanarich geführte Theil wandte ſich nach den nördlichen Gebirgen. Unter den in Thracien angeſiedelten Schaaren Frithigerns eröffnete ſich wieder ein Feld für chriſtliche Miſſionen, da viele noch Heiden waren und manche, die ſich äußerlich zum Chriſtenthum bekannt hatten, von den alten heidniſchen Sitten nicht laſſen wollten. Sie hatten ihre väterlichen Heiligthümer mit ſich fortgezogen, die von Prieſtern und Prieſterinnen begleitet wurden. Die harte Behandlung, welche die Gothen in Thracien von Seiten der römiſchen Statthalter erfuhren, riefen nicht lange nach der Ueberſiedelung neue Unruhen hervor und ein heftiger Krieg entbrannte, durch den das Land verwüſtet und die Miſſionen für längere Zeit unterbrochen wurden. Frithigern, dem der Oberbefehl über die vereinigten Schaaren der Weſtgothen und der über die Donau nachgerückten Oſtgothen übertragen war, ſuchte noch vor der entſcheidenden Schlacht, zu der ſich Valens bei Hadrianopel gerüſtet hatte, durch Ulfila zu unterhandeln und Frieden zu ſchließen, aber die Vorſchläge des Gothenfürſten wurden vom Kaiſer zurückgewieſen. Die Schlacht im J. 378 entſchied völlig zu Gunſten der Gothen, die jetzt unaufhaltſam bis an die Mauern von Conſtantinopel vordrangen und ohne Widerſtand zu finden, verheerend die Küſtenländer durchzogen. Der tapfere zum Kaiſer erwählte Feldherr Theodoſius unternahm es ſogleich mit einem wohl disciplinirten Heere, die Gothen zurückzudrängen, ein Unternehmen, das durch den Tod Frithigerns und der darauf folgenden Sonderung der Stämme nicht wenig begünſtigt wurde. Zwar trat Athanarich, dem es in dieſer Zeit der Gefahr gelang, die gothiſchen Stämme zu vereinigen, noch einmal drohend dem Kaiſer entgegen, aber dieſer knüpfte mit dem gothiſchen Kriegsfürſten Friedensunterhandlungen an, die in der Hauptſtadt zum Abſchluß kamen. Athanarich, der unmittelbar darauf ſtarb, erhielt als Chriſt eine glänzende Beſtattung. Die Weſtgothen ſtanden ſeitdem als foederati in römiſchen Dienſten. Sie blieben ohne gemeinſames Oberhaupt ſelbſtſtändig unter einzelnen Führern. Theodoſius war beſtändig bemüht, dieſe durch Freigiebigkeit an ſich zu feſſeln. Aus dieſem Verhältniß des Theodoſius zu den arianiſchen Gothen erklärt ſich's, daß der Kaiſer, obgleich er ſelbſt dem nicäniſchen Bekenntniß entſchieden zugethan war und daſſelbe zum herrſchenden im römiſchen Reiche machen wollte, dennoch die Hand zu Unionsverſuchen mit den Arianern bot, um, wenn das Nicaenum ſich nicht durchſetzen laſſe, eine neue Formel zu finden, auf deren Grund ſich die getrennten Parteien vereinigen könnten. Die Verhandlungen auf dem Concil zu Conſtantinopel im J. 383 führten zu keinem Ergebniß. Ein neues Concil, das von dem Kaiſer mit Rückſicht auf gothiſch-arianiſche Bundesgenoſſen den Arianern im J. 388 verheißen war, wurde von der nicäniſchen Partei hintertrieben und den Arianern, die ſich während des Kriegszuges, den Theodoſius gegen den Uſurpator Maximus unternahm, in der Hauptſtadt empört hatten, große Beſchränkungen auferlegt.

In den Streitigkeiten, die gegen Ende des 4. Jahrh. unter den Arianern der Hauptſtadt über die Frage entſtanden: ob Gott auch bevor der Sohn exiſtirte, der Vater genannt werden könnte, traten die Gothen mit ihrem Biſchof Selenas, der dem Ulfila, deſſen Schreiber er geweſen, ſeit 388 gefolgt war, auf die Seite des Marinus, der die Anſicht vertheidigte, daß der Vater immer Vater ſey, wenn der Sohn auch nicht exiſtirte. Als dann unter der Partei des Marinus eine neue Spaltung entſtand, ſagten ſich viele Gothen, beſonders Kleriker, die den aus Ehrgeiz entſtandenen Streit verabſcheuten, von ihnen los und wandten ſich nach dem J. 394 der katholiſchen Kirche zu. Chryſoſtomus, der ungefähr um dieſe Zeit im J. 398 zum Patriarchen von Conſtantinopel berufen war, wurde durch jenen Abfall der Gothen vom Arianismus veranlaßt, unter ihnen zu wirken und auf eine Vereinigung derſelben mit der katholiſchen Kirche hinzuarbeiten. Er ordinirte Presbyter, Diakonen und Lektoren, die der gothiſchen Sprache mächtig waren und räumte ihnen eine Kirche der Hauptſtadt ein. Er ſelbſt predigte oft in jener Kirche und trieb auch andere, welche die Gabe der Rede hatten, dazu an. Manche wurden dadurch

für das katholiſche Bekenntniß gewonnen. Die gothiſch-katholiſche Kirche wurde im J. 400 in dem Aufſtand des Gothen Gainas ein Raub der Flammen. In dieſem Kampfe trat Chryſoſtomus mit ſeiner Energie als Vertreter des katholiſchen Bekenntniſſes den römiſchen Gothen entgegen, deren Anſprüche auf Einräumung einer Kirche innerhalb der Stadt an der Feſtigkeit des Patriarchen ſcheiterten. Von dem eifrigen Streben der katholiſchen Gothen zu Conſtantinopel, den Sinn der hl. Schrift genau zu erforſchen und tiefer in das Verſtändniß der Quelle der Heilswahrheit einzudringen, legt ihr Briefwechſel mit Hieronymus (ep. ad Lunniam et Fretelam) ein glänzendes Zeugniß ab. Chryſoſtomus beſchränkte ſeine Wirkſamkeit nicht bloß auf die arianiſchen Gothen der Hauptſtadt, ſondern er miſſionirte auch unter den noch heidniſchen Gothen an der Donau, nämlich unter den Oſtgothen, da die Weſtgothen unter Alarich damals ſchon aufgebrochen und in voller Bewegung begriffen waren. Die Oſtgothen hatten zwar, wie die übrigen gothiſch redenden Stämme, Vandalen, Gepiden, durch Vermittlung der Weſtgothen das Chriſtenthum nach arianiſcher Lehre angenommen, aber Manche unter ihnen mochten ſich von den Heiden wenig unterſcheiden. Ferner ſandte Chryſoſtomus den Biſchof Unila zu den Tetraxiten-Gothen auf der Halbinſel Krimm und knüpfte mit dieſen eine kirchliche Verbindung an, die Juſtinian im 6. Jahrh. wieder aufnahm. Die Landſchaft Gothien am Kimmeriſchen Bosporus blieb im Mittelalter ein mit der byzantiniſchen Kirche verbundenes Bisthum und noch im 18. Jahrh. führte der Biſchof von Kapha den Beinamen von Gothien. Die katholiſchen Gothen auf der Krimm, von denen Busbek im 16. Jahrh. noch Kunde erhielt, verſchwanden mit dem Beinamen des Biſchofs. Früher als dieſe traten die Gothi minores in der Gegend von Nikopolis vom Schauplatz ab. Zur Zeit des Jornandes im 6. Jahrh. ſtanden ſie noch unter biſchöflicher Leitung, obgleich kein weiterer Nachfolger des Ulfila und Selenas mehr genannt wird. Unter den Völkerſtämmen, die im 7. Jahrh. über jene Gegenden an der Donau hereinbrachen, ſcheinen ſie verſchwunden zu ſeyn.

Die beiden gothiſchen Hauptſtämme wandten ſich nach dem Weſten. Zuerſt brachen die Weſtgothen unter Alarich's des edlen Balthen Führung auf, als nach dem Tode des Theodoſius die Jahrgelder ihnen nicht mehr bezahlt wurden. Sie durchzogen verheerend die Länder ſüdlich von der Donau an der Hauptſtadt vorüber bis nach dem Peloponnes, die chriſtlichen Gothen verſchonten noch weniger als die heidniſchen im 3. Jahrhundert die Tempel und Altäre der Götter, und was die Geſetze der chriſtlichen Kaiſer bis dahin nicht zu vernichten vermochten, wurde durch das Schwert der Gothen zerſtört. Mit der Zerſtörung von Eleuſis hörten dann erſt die alten berühmten Myſterien der Ceres auf. Viele Prieſter und Philoſophen, die noch als eine Stütze des Heidenthums daſtanden, wurden niedergehauen. Alarich nahm dann an der Grenze des Weſtreichs in Illyrien eine drohende Stellung ein und zwang durch ſeine Einfälle die Römer, Tribut zu leiſten. Als ihm dieſer nach Stilicos Tode verweigert wurde, erſchien er i. J. 408 vor Rom. Die Stadt gerieth in die furchtbarſte Bedrängniß. Vergebens ſuchte man Hülfe bei den heidniſchen Göttern, die, wie man wähnte, ſich für den Abfall von ihren Altären rächen wollten; man mußte endlich auf Alarich's Forderungen eingehen und um die ungeheuern Summen zu beſchaffen, die prächtigen Götterſtatuen einſchmelzen, unter denen ſich auch die Virtus romana befand. Als der Kaiſer Honorius ſich weigerte, den vom Senate abgeſchloſſenen Vertrag zu beſtätigen, erſchien Alarich im J. 410 wiederum vor Rom, das ſich ſogleich ergab. Der Präfekt der Stadt, Attalus, wurde, nachdem er durch den gothiſchen Biſchof Sigeſarius die Taufe empfangen hatte, zum Kaiſer ernannt und vom Senate anerkannt. Als aber Alarich einſah, daß Attalus, der nach heidniſchem Sinne regierte, nicht bloß unfähig zur Regierung ſey, ſondern daß der Chriſtengott ſeiner Herrſchaft widerſtrebe, ließ er ihn wieder fallen und überſandte die kaiſerlichen Inſignien dem Honorius in der Hoffnung, dadurch den Frieden einzuleiten. Honorius ließ ſich zu nichts bewegen. Da zog Alarich zum dritten Mal vor Rom. Die chriſtlichen Apologeten halten den Gothenkönig für ein Werkzeug in Gottes Hand, um das lange hingehaltene Straf-

gericht an der ſündigen und unbußfertigen chriſtlichen Weltſtadt zu vollziehen. Alarich ſelbſt erklärte, daß er nicht freiwillig nach Rom zöge, ſondern Jemand beſtändig ihn beunruhige und antreibe: »mache dich auf und zerſtöre die Stadt!« Aber Rom ſollte nicht untergehen, ſondern die Züchtigung, die es erfuhr, ſollte dazu dienen, daß das römiſch-chriſtliche Volk zur Buße erweckt wurde. In dem von den Barbaren proklamirten Aſylrecht der chriſtlichen Kirchen der Stadt ſieht Auguſtin den ſchlagendſten Beweis, daß der chriſtliche Name, den die Heiden läſterten, nicht das Unglück der Stadt, ſondern deren Rettung bewirkt habe. Während die heiligen Stätten der Chriſten verſchont blieben, wurden die bewunderungswürdigen Denkmäler des Heidenthums den Flammen übergeben, nachdem der Schmuck der Wände und Altäre geraubt worden war. Das römiſche Heidenthum erhielt in ſeinen bisherigen Stützen, den noch immer mächtigen Adelsfamilien, durch die gothiſche Zerſtörung der Weltſtadt einen empfindlicheren Stoß, als ihm bisher die Geſetze und Maßregeln der chriſtlichen Kaiſer beigebracht hatten. Alarich führte ſein mit Beute beladenes Heer nach dem Süden Italiens, und während er noch überlegte, wohin er ſich wenden ſollte, wurde er plötzlich in der Blüthe ſeines Lebens durch den Tod fortgerafft. Sein Schwager Athaulf wurde von den Gothen zum Nachfolger erwählt. Er knüpfte mit Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen Zuſage feſter Wohnſitze die römiſche Herrſchaft in Gallien und Spanien wiederherzuſtellen. Nachdem er die Uſurpatoren überwunden hatte, ſchien der Friede vollends geſichert zu ſeyn durch die Verbindung des Athaulf mit der Galla Placidia, der Tochter des großen Theodoſius, die ſich ſeit dem zweiten Zuge der Gothen gegen Rom noch immer als Geiſſel in ihren Händen befand. Jetzt gab der Gothenkönig ſeinen Plan auf, den römiſchen Namen zu vernichten und das römiſche Reich in ein Gothenreich umzugeſtalten, um ſo mehr, da er einſah, daß ſein Volk erſt zum Gehorſam gegen die Geſetze erzogen werden mußte. Er ſtellte ſich jetzt die Aufgabe, den römiſchen Namen mit gothiſchen Kräften wiederaufzurichten. Die Zeitgenoſſen ſehen in der Verbindung des Gothenkönigs mit der römiſchen Kaiſertochter eine Erfüllung des von Daniel geſchauten vierten Monarchieenbildes (Dan. 2, 32 ff.) und auf den frühen Tod des Kindes, das den verheißungsreichen Namen Theodoſius erhalten hatte, wurde V. 43. angewandt. Die von Athaulf begonnene Eroberung Spaniens ſetzte Wallia im Auftrage des Kaiſers fort und erhielt dafür als Belohnung feſte Wohnſitze in Gallien eingeräumt, wo die Weſtgothen von ihren Zügen ausruhten und auf den Trümmern des alten römiſchen Reichs das weſtgothiſche Reich gründeten. (Siehe das Weſtgothiſche Reich.)

Die Oſtgothen, die ſich in ihren Sitzen an der Donau eine Zeitlang an die Hunnen angeſchloſſen hatten, erhoben ſich nach dem Tode Attila's und dem Zerfalle ſeiner Herrſchaft und erhielten von den Oſtrömern Wohnſitze in Pannonien eingeräumt, die ſie unter drei Königs-Brüdern behaupteten. Durch Einigkeit ſtark, ſtanden ſie bald wieder, wie früher, drohend an den Grenzen des Oſt- und Weſtreichs. Das Oſtreich erkaufte ſich im J. 460 durch Tribut den Frieden, den der Sohn des Theodemir und der katholiſch getauften Erelieva Theoderich, der nachmalige Held, als Geiſſel verbürgen ſollte. Nach dem Tode Walamir's, des älteſten der drei Brüder, führte der jüngſte, Widemir, ſeine Schaaren nach Italien, die ſich von hier nach Gallien wandten und mit den Weſtgothen vereinigten. Den größten Theil der Oſtgothen führte Theodemir mit ſeinem Sohne Theoderich, der von Conſtantinopel wieder zurückgegeben worden war, in das Oſtreich, wo ihnen neue Sitze eingeräumt wurden. Der Verſuch der Oſtrömer, die gefährlichen Nachbarn durch innern Zwieſpalt zu ſchwächen und durch ſich ſelbſt aufzureiben, mißlang, dagegen wußte ſie Kaiſer Zeno zum Abzug nach Italien zu bewegen, wo Odoaker mit den Herulern und Rugiern die weſtrömiſche Herrſchaft vernichtet hatte. Theoderich brach im J. 489 von Oſten nach Italien auf und gründete daſelbſt nach Unterwerfung des Odoaker das oſtgothiſche Reich. (Siehe das Oſtgothenreich in Italien.)

Ueber die älteſte Geſchichte der Gothen iſt zu vergleichen außer dem angeführten Werke von J. Grimm, Geſchichte der deutſchen Sprache, die Geſchichte der Weſtgothen von

Dr. J. Aſchbach. Frankf. a. M. 1827. Die Deutſchen und die Nachbarſtämme von Kaſpar Zeuß. München 1837. Krafft, Kirchengeſch. d. german. Völker. Berlin 1854. 1. Bds. 1. Abthlg. Krafft.

Gothiſche Baukunſt, ſ. Baukunſt, chriſtl.

Gothiſche Bibelüberſetzung, ſ. Deutſche Bibelüberſetzungen.

Gott iſt — Gott. An dieſer Erklärung dürfte ſich die in dem Artikel ganz und gar beruhende Theologie unberechtigten Anſprüchen der Wiſſenſchaft gegenüber genügen laſſen, wäre ſie nicht dennoch verpflichtet, von den Gründen einer dergleichen erhabenen Tautologie ſich ſelbſt Rechenſchaft zu geben. Sie hat ſich demnach über die Erkennbarkeit, über den Begriff, über die Eigenſchaften Gottes nach Maßgabe der aus der heil. Schrift gewonnenen Ergebniſſe auszuſprechen. 1) Die Erkennbarkeit Gottes. Dafür ſteht ſogar die oben angewandte Tautologie ein, daß wenn ſchon von Unbegreiflichkeit, doch von abſoluter Unerkennbarkeit Gottes nicht die Rede ſeyn könne. Was unter dem Etwas, welches in Verſtand und Sprache exiſtirt, oder nur unter dieſer res in intellectu zu verſtehen ſey, müßte auch die Atheologie zu ſagen wiſſen. Oder mindeſtens würde zu der ſchlechthin behaupteten Unerkennbarkeit die Behauptung der Unwirklichkeit mitgehören, weil wenn zugegeben, wohl gar bewieſen worden iſt, daß Gott ſey, nicht ſchlechthin ungewußt bleiben kann, was oder wie er ſey. Das Wiſſen vom Daſeyn und Soſeyn bedingt ſich gegenſeitig. Daran ändert das zunächſt nur gefühlte innegewordene Daſeyn nichts, denn weſentlich gefühltes, erlebtes ſchließt ſich irgendwie der Erkenntniß auf. Und ſofern es angenommner Maßen Beweiſe für Gottes Daſeyn gibt, haben ſie alle an irgend einem göttlichen Soſeyn (Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte) Ausgangspunkt, Inhalt und Ziel. Syſtem der chriſtl. Lehre, 1851 S. 16. Ritter, Ueber die Erkenntniß Gottes in der Welt, 1836 S. 232.

Bei der in h. Schrift und der Kirche vielfach zugeſtandenen Unſehbarkeit, Unausſprechlichkeit, Unnennbarkeit, Unkennbarkeit, Unerforſchlichkeit, Unergründlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes hat man für's Erſte zu bedenken, daß nicht jede von dieſen Verzichtungen jede andere nach ſich ziehe, namentlich nicht die Unbegreiflichkeit die Unerkennbarkeit; und dann, daß keine an und für ſich im Intereſſe des Unglaubens oder des Zweifelns geſchieht, ſondern daß nur dem Erforderniß der Offenbarung oder dem Rechte des Glaubens deſto mehr Platz gegeben werden ſoll. Das Letztere iſt bei den bibliſchen Sätzen, Niemand hat Gott je geſehen, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. und Gott wohnt in unzugänglichem Lichte ꝛc., 1 Tim. 6, 16., namentlich der Fall. Gott iſt eben nur in Chriſto, nämlich dem Glauben und durch die Liebe, die ſein Weſen iſt, oder überhaupt nur in ſeinen Werken offenbar. Allerdings hat der Herr den Organen ſeiner Rede und im Offenbarungskreiſe Erſcheinungen ſeiner Herrlichkeit gewährt, aber auch dieſe nur unter einer Vermittelung, vermöge eines Reflexes, 2 Moſ. 33, 20. Das Schauen nicht, ſondern das Glauben kommt der dieſſeitigen Daſeyns- und Erkenntnißſtufe zu, 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 13, 12. Alſo zwar erkennbar iſt Gott, aber nur, ſoweit er ſich zu erkennen gibt und die menſchliche paſſive oder active Empfänglichkeit reicht; daher Johannes von Damaskus: weder iſt Gott ganz erkennbar, noch ganz unerkennbar. Ihn in ſinnlicher Weiſe ſehen, wäre dem creatürlichen, ſündigen Weſen tödtlich, B. d. Richter 6, 22. Jeſ. 6, 5., eine Vorſtellung, die von der ähnlichen heidniſchen ebenſo verſchieden iſt, wie der teſtamentiſche Begriff der Heiligkeit vom heidniſchen. Dagegen iſt im Gegenſatz des todten und darum auch gefälſchten Wiſſens von Gott (Röm. 1, 21. 3 Joh. 11. Jak. 2, 19.) der lebendigen Erkenntniß ein Sehen, Schauen zugeſtanden, und daran knüpfen ſich die durch die myſtiſche Theologie eröffneten Wege der Gotteserkenntniß. Die Wiſſenſchaft zwar vertrauet auch den dem Verſtande eingebornen Geſetzen als Werkzeugen zur Erkenntniß der Wahrheit. Die Wahrheit erkennen, den Grund und Zweck der Erſcheinungen in ihrem Zuſammenhange, in ihrer Einheit erkennen iſt ein Proceß, der von allen gegebenen Punkten aus zur Erkenntniß des vollkommnen, urwirklichen Weſens führt. Jede Wiſſenſchaft,

welche Wahres und Gutes in der Welt, der Natur und Vernunft erkennt, erkennt damit eine Macht der Weisheit und Güte, und da dieſe nicht abſtrakt zu denken iſt, Gott von Ewigkeit. Ritter, a. a. O. S. 472 ff. Suabediſſen, Metaphyſik. 1836 S. 143. Indeſſen da dieſe Erkenntnißart an ſich unvollſtändig und eine unvollendbare iſt, wie denn Sirach (43, 31.) mit tiefer Wahrheit bemerkt, der Menſch kenne die Werke Gottes nur in geringem Umfange; da eben deshalb die Wiſſenſchaft die Zufälle des Skepticismus und Kriticismus an ſich hat und ſich oft aus zu eiliger Dogmatik zurücknehmen muß, bleibt ſie eine vorbereitende und wieder eine vermittelnde, ergänzende Function des religiöſen Bewußtſeyns. Denn Erkenntniß Gottes iſt nicht des Wiſſens wegen, ſondern des Lebens, d. h. der Gemeinſchaft wegen mit Gott. Die Religion iſt das allbeſtimmende für den Menſchen, und daher das vor aller Reflexion oder Speculation unmittelbar gefühlte und bewußte. Das Gemüth vermag in kürzeſter Syllogiſtik und kraft einer ihm immanenten Dialektik des Ich und der Welt, der Freiheit und Nothwendigkeit die Gotteserkenntniß zu anticipiren. So ſehr, daß nach Tertullian (Testimonium animae) der gemeine unbefangene Sinn des heidniſchen Volkes ſich ohne Philoſophie und Offenbarung reiner und wahrer über Gott und die göttlichen Dinge äußert als Mythus oder Philoſophen es thun. Im Gemüthe nun wurzeln Erkenntniß und Wille, Sinn und Trieb alſo, daß eines das andere bedinget. Sünde iſt daher Unwille zur Wahrheit und Erkenntniß ein ſittlicher Akt. Aus der Sehnſucht nach der Wahrheit und Schönheit des Guten ergibt ſich die entſchiedene Verzichtung auf das Vielerlei ſcheinbarer Gegenſtände und Güter behufs der Erſpähung des Wahrhaftigen und Seyenden. An dieſe platoniſche Ordnung der ſeligmachenden Erkenntniß ſchließt ſich daher die chriſtliche Myſtik an, welche den Schatz des Offenbarungsglaubens nach Anleitung des Grundſatzes hebt, daß wer Gott liebt von ihm erkannt werde, und ohne Reinigung Niemand den Herrn ſchaue. Zwar iſt in Jeſu allein Gott recht lehrbar, nennbar, faßbar (worin Luther ausdrücklich mit der älteſten Theologie, z. B. mit Clemens von Alexandrien übereinſtimmt), aber nach dem bloßen Buchſtaben durch den Glauben angeeignet, iſt der Offenbarung Inhalt doch noch nicht unſer. Die Empfänglichkeit für Gottes Erleuchtung beginnt erſt nach dem vollendeten Inſichgekehrtſeyn des Menſchen. Der von dem Vielerlei geſchiedene, und durch geiſtliche Zucht und Arbeit der Entſagung von der Welt ausgeleerte Menſch erkennet Gottes Licht und Liebesweſen mehr und mehr, bis er vergottet iſt und in Gott von Gott aus denken und wollen kann. Das ur- und vorbildliche arme Leben und Leiden des Herrn muß ſich in dem wiederholen, der durch Chriſtum zu Gott kommen, und in dem ſich Gott offenbaren ſoll. Sowie aber der wiſſenſchaftliche Weg zu Ueberſchreitungen führt, ſo der Weg der Myſtik. Dort dünket ſich der Denker, je mehr er ſich von geſchichtlichen und ſittlichen Bedingungen geſchieden und auf ſich ſelbſt geſtellt hat, deſto unfehlbarer zum abſoluten Wiſſen vom Abſoluten, von Gott, zu gelangen; hier geht das creatürliche Leben im Meere des Theopantismus wie ein Tropfen auf. Nur der Kirchenglaube mäßigt beide Richtungen, nöthigt ſie, ſich an einander zu erproben, und beharrt von Anfang bis hierher darauf, daß es nur κατὰ τὸ ἐφικτὸν wirkliche und gegenſtändliche Erkenntniß Gottes durch ſeine Offenbarung gebe. Die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens bleibt nicht nur feſte Annahme, ſondern auch dies, es ſey jeder Fortſchritt in der Erkenntniß Gottes auch Fortſchritt in der Erkenntniß von der Unbegreiflichkeit Gottes. Wenn demnach die ſtrengen und entſchiedenen Anhänger des Arius (vergl. Gregor von Nyſſa 12. Rede) die nicäniſche Lehre ſchon der Unverſtändlichkeit und des Geheimniſſes wegen, darinnen ſie zugeſtandenermaßen ſchwebe, verwarfen, ſo ergegneten die Rechtgläubigen, die geglaubte Gottheit des Sohnes oder die geglaubte Dreieinigkeit fördere dennoch die Erkenntniß des Gottesweſens mehr als die geläugnete, und das neuere Vorgeben der ſpeculativen Schule (Hegel, Daub, Marheineke), die Abwehr abſoluten Wiſſens widerſpreche dem Beſitze einer geoffenbarten Religion, hat nicht zutreffend erſcheinen können. Begriffliche und beſchauliche, gläubige und wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe ſind in ihrem Fortſchrittsverhältniſſe verſchieden, und das Bewußtſeyn, welches über das Wiſſen

vom abſtrakten Einen Weſen kraft der Offenbarung hinaus in die neue Region der Unterſchiede Gottes von Gott verſetzt wird, wird eben dadurch vom Offenbarer nur noch abhängiger. Die Religion des monotheiſtiſchen Fanatismus (im Judenthum und Islam) hat der Erfahrung zufolge den craſſeſten Pantheismus aufgereizt, während alle Mängel und Gefahren der Verehrung des außer- und überweltlichen Gottes durch den ſcheinbaren Tritheismus des Chriſtenthums überwunden wurden. Syſt. d. chriſtl. Lehre, 1851. S. 188. Eine andere Frage iſt, ob eine gedankenmäßige und ſprachliche Erklärung darüber, was und wer Gott ſey, für möglich und zuläßig erachtet werde.

II. Der Begriff Gottes und die göttlichen Namen. Gott iſt allerdings nennbar und durch die ſprachliche Zeichnung von jedem andern Objecte zu unterſcheiden, dennoch iſt derjenige Name, der ſein Weſen ſchlechthin ausdrückte, nicht zu finden und ein tiefes Geheimniß. Ferner, Gottes uns bewußtes Weſen und Leben, können wir uns allerdings gegenüber dem Geſammtgehalte des Welt-, Natur- oder Selbſtbewußtſeyn denkend beſtimmen, aber wir ſind außer Stand in durchaus entſprechender und angemeſſener Weiſe (adäqnat) und kunſtgerecht den Inhalt der Vorſtellung Gott zu definiren. In dieſen Verneinungen und Bejahungen kommen die chriſtlichen Theologen aller Zeiten ungefähr, von Clemens von Alexandrien (Strom. V. Pott. S. 251 f.) an bis zu den proteſtantiſchen Scholaſtikern überein. S. Tweſten, Vorleſungen über die Dogmatik. 2 Bd. 1 Abth. S. 7. und die auszüglichen Werke über kirchliche Glaubenslehre von Bretſchneider, Klein, Haſe und Schmid. Daſſelbe iſt gemeint, wenn man Definition und Beſchreibung, Real- und Nominaldefinition für dieſen Fall unterſcheidet. Clemens ſchon gibt die Gründe der Unmöglichkeit vollkommner Definition in ähnlicher, aber noch vollſtändigerer Weiſe als z. B. Joh. Gerhard an. »Wie mag doch ausſagbar und in Worten erklärbar ſeyn, was nicht Gattung, nicht Glied des Gegenſatzes, nicht Art, nicht Atom, nicht Zahl iſt, und auch nichts Zufälliges noch Etwas iſt, dem etwas zufiele. Auch das All wäre keine richtige Bezeichnung, denn Gott iſt des Alls Vater. Ebenſowenig iſt er ein Theil, denn das Eine iſt untheilbar und wieder unendlich, weil weder zu durchgehen noch zu begrenzen.« Dennoch wenden wir die Kategorie Seyn oder Weſen als die gewiſſermaßen der Gottheit mit dem Geſchöpf gemeinſamſte und einfachſte an, um in der Beſchreibung des Inhalts des Gottesbegriffs einen Anfang zu machen, z. B. ens, essentia, substantia (vita?), wohlwiſſend, daß dieſes Alles von Gott ausgeſagt, in andrem Sinne gilt als von der Welt. Dies iſt ſo ſehr der Fall, daß es an Philoſophen und Theologen nicht gefehlt hat, die ſich im Hinblick auf das endliche, zufällige, wandelbare Seyn der Dinge nicht ſcheuten von dem Nicht-Seyn Gottes als dem allererſten Moment des Begriffs auszugehen. Oder man ſagte, Gott ſey überweſentlich. Indeſſen iſt doch die Sprache der Schule immer auf das Seyn als die erſte Poſition zurückgekommen, und man hat ſogar den alten metaphyſiſchen Gebrauch eines Erſten, erſten Weſens (Hollaz), erſten Bewegers, nicht verſchmähet, weil ja die dieſſeitigen Wandrer Gott gar nicht anders als in ordine ad res creatas zu denken im Stande wären. Und doch läßt ſich dadurch das ſogenannte ens primum nicht begründen, da es ſich vielmehr der Beziehung wegen auf die Creatur gar nicht um bloße Zahl oder Ordnung, ſondern um abſolute Urſachlichkeit, und um die dafür einſtehende Vollkommenheit des Seyns, alſo um das ſelbſtſtändige, unendliche, aber allbedingende Weſen handelt. Allerdings beſteht dieſes auch darin nicht lediglich, daß es irgendwie etwas verurſachet und bewirket, denn es iſt ein An-Sich, Aus-Sich, Für-Sich. Und daher kommt es, daß auch an der Wurzel der proteſtantiſchen Theologie, in den Bekenntnißſchriften, die Beſtimmung ſogleich mit einem Prädikate des Seyns oder Weſens als infinitum, necessarium, anhebt. Neuerdings iſt das absolutum vorzugsweiſe und ſtatt jedes andern gebräuchlich. Wollten wir nun dem ſofort nur das Moment der Cauſalität und Finalität der Welt, welche mit dem ens absolutum geſetzt ſind, das ἐξ αὐτοῦ und εἰς αὐτὸν hinzufügen, ſo wäre doch, da ſich die religiöſe Nothwendigkeit des Gedankens des Abſoluten, ohne daß das Gute in ſeiner Schlechthinigkeit mit gedacht werde,

nicht behaupten läßt, das Gute aber, ohne Geiſtigkeit und Perſönlichkeit gedacht, in den bloßen Begriff des Abſoluten zurückfällt, entweder Liebe und Perſönlichkeit mit dem Momente der Cauſalität und Finalität ſchon mit begriffen oder wofern nicht, als ein früheres zu denken. Deshalb pflegt auch mit der abſoluten Seynsbeſtimmung entweder in etwas diffuſer Weiſe, spiritualis, intelligens, und anderes eigenſchaftliche, oder nach genetiſcher Ordnung Geiſt und Perſönlichkeit zum vollen Weſensbegriffe verbunden zu werden. Rothe: Natur, Geiſt, Perſönlichkeit Gottes; ſ. theol. Ethik, in der Grundlegung. Je mehr ſich die Gefahren des Pantheismus ſpüren ließen, hob man das Moment der Perſönlichkeit abſichtlicher hervor, nachdem es früher in der Geiſtigkeit und Intelligenz latitirt hatte. Fichte, Idee der Perſönlichkeit. Fiſcher, Idee der Gottheit. So haben ſich logiſch-metaphyſiſche Dreiheiten von verſchiedener Bezeichnung ergeben, welche ſich zum Dogma von der Dreieinigkeit, da ſich die Theoſophen an die kirchliche Geſtaltung deſſelben nicht binden, bald im Verhältniſſe der Abſtoßung, bald der Anziehung verhallen. Es kommt wohl vor, daß die Behauptung der Perſönlichkeit des göttlichen Weſens Veranlaſſung gibt, ſie dennoch Gott nur in dem Sohne (nach Swedenborg) oder nur dem Vater beizulegen, oder mindeſtens dem h. Geiſte ſie abzuſprechen, allein an und für ſich hebt der Begriff der Perſönlichkeit das nicht auf, daß ſie ſich ſelbſt in drei Subſiſtenzen vollziehet; weshalb die neuere ſpekulative Theologie keinen Anſtand genommen hat, die Idee der Perſönlichkeit vielmehr der analogiſchen Erklärung des trinitariſchen Dogma's zum Grunde zu legen. Die einfachſte Zuſammenfaſſung der in dieſer Hinſicht vorgekommenen Verſuche ſ. bei Twesten II. Abth. S. 194—216. Diejenigen endlich, welche, weil ſie ſich unfähig ſtellen, einzuſehen, daß Perſönlichkeit etwas Anderes ſey als Individualität, abſolute Perſönlichkeit für unmittelbaren wörtlichen Widerſpruch erklären, konnten die Theologie nicht irre machen. Durch Perſönlichkeit theilt ſich das Leben in ſich, wird ſich Gegenſtand als Denken, Wiſſen, Wille, und gewinnt eben erſt dadurch auch Angeſichtlichkeit gegen Anderes, ohne daß dadurch das Verhältniß des göttlichen Lebens zum creatürlichen aufgehoben würde. Perſon und Perſönlichkeit ſind freilich Begriffe, welche nicht unmittelbar in heil. Schrift anſprechen. Demungeachtet wurzeln ſie mit in Allem, was in göttlicher Beziehung von Angeſicht, Anſchauung ꝛc. geſagt iſt, überdies in Vater, Herr, Erlöſer u. ſ. w. Daß aber Perſönlichkeit ſeyn muß, geht aus dem Grunde, daß Gottes Weſen Liebe iſt, zuerſt mit Nothwendigkeit hervor, und wir haben alſo vollen Grund, die göttliche Vollkommenheit in der Liebe mit der Vollkommenheit des Lebens (Gott iſt Geiſt) zu verbinden, und wieder die göttliche Perſönlichkeit durch das vorausgehende Moment der Liebe zu bedingen, um der bibliſchen Lehre vom Weſen Gottes den entſprechendſten Ausdruck zu geben. Syſt. d. chriſtl. Lehre, §. 61. »Beſtimmt iſt das göttliche Seyn das allbeſtimmende;« ſchlechthinige Arten, das Andre zu beſtimmen und zu bedingen, ſind aber nur das ſchlechthin gut und ſchlechthin frei ſeyn. Es kann höhere oder gleichwürdige ἀρχαί des Unendlichen nicht geben, folglich ſind es die einfachſten Beſtandtheile des Gedankens Gott. Dem entſprechen die bibliſchen Sätze: Gott iſt Geiſt, iſt Liebe, iſt Herr.

Ehe über die Nennbarkeit oder Unnennbarkeit (*ἀνωνόμαστος, ἄῤῥητος*) über den Namen oder die Namen Gottes entſchieden werden kann, muß die Theologie auf den Begriff des Namens reflectiren. Name iſt ſprachliche Zeichnung des vorſtellbaren, gedenkbaren Dinges; ein dem Bewußtſeyn und der Gemeine des Wiſſens gegebenes Zeichen, das Objekt in ſeiner Unterſchiedlichkeit zu denken oder deſſelben zu gedenken. Ein *μηνύτικον, ἐνδεικτικὸν*. Alle Sprachen nun nennen Gott inſoweit hinreichend als ſie das ſonſt herumirrende Denken durch ein Wort zur Ruhe bringen, welches dieſe Vorſtellung in unterſcheidender Weiſe zeichnet. Dieſer Name der Gottheit macht keinen Anſpruch, das Weſen abſolut auszudrücken und zu offenbaren. Es genügt, daß er positione dies bedeutet. Selbſt der Polytheismus gewinnt einen Namen für das Abſtractum von all ſeinen Göttern, welcher in der Regel der Idee der Macht, der Bewegung, der Kraft und Urſachlichkeit angehört. Der philoſophiſche Monotheismus aber, der hinzutritt, wan-

delt alle mythiſche Namen in Momente und Prädikate ſeines Einen, Guten, oder ſeines Herrn, Schöpfers, Vaters u. ſ. w. um, und ſtrebt durch den Namen Vielheit, wie dies von den Stoikern Diogenes Laertius behauptet, und von Cleanthes es beſonders gilt, nach einer Allheit von Beſtimmungen hin. Aber auch dieſe Allheit, wenn ſie vollendbar wäre oder geachtet würde, vermöchte nicht die Unbegreiflichkeit und alſo auch nicht die Unausſprechlichkeit Gottes zu überwinden. Anders, ſcheint es, iſt es mit der Offenbarung, ſofern ſich nämlich der Einige übernatürliche Gott ſelbſt nennet und aus ſeinem Weſen heraus kenntlich und namentlich macht. Der Name iſt da das in der Sprache für die erkennende und ſprechende Gemeine vergegenwärtigte Weſen. Der Name, ſagt man, zeigt Weſen und Perſon an; ſehr wahr, aber doch jeder Zeit, ſofern und ſoweit Gott der unſichtbare ſich geoffenbart hat. Der Name hat auf dieſem Gebiete für's Erſte eine weitere Bedeutung. Die Offenbarkeit Gottes überhaupt, der ganze Inhalt der Selbſtoffenbarung Gottes als ſolcher, ſein Wort ſammt allen dazu gehörenden Denkmälern und Gebräuchen, Aemtern und Handlungen geben in ihrer Stätigkeit Gotte einen Namen, vergegenwärtigen ſein Daſeyn, vermitteln ſeinen Ruhm, und fordern Gehorſam, Glauben, Heiligung und Verehrung. So iſt des Herrn Name in dem das iſraelitiſche Heer begleitenden Engel, 2 Moſ. 23.; ſo wird der geſegnet, der in dem Namen des Herrn kommt, Pſ. 118; der Vater hat den Namen des Sohnes zu verklären, nachdem der Sohn den Namen des Vaters verklärt hat, Joh. 17, 6. So ſoll des Herrn Name geheiligt werden, Matth. 6, 9., und kraft des Namens Jeſu wird erhörlich gebetet, Joh. 16, 26., in ſeinem Namen geredet, gehandelt, gelitten. Der den Namen über alle Namen hat, Jeſus iſt auch allein der volle lebendige Name Gottes des Vaters, die Ehre Gottes des Vaters, Phil. 2. Kol. 3, 17. Demnach kann im gegebenen Zuſammenhange des Herrn Name auch ſeine Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte ꝛc. bedeuten. Es gibt dennoch einen eigenthümlichen, 2 Moſ. 3, 14; 6, 3., Namen des Gottes der Offenbarung, der obgleich ein ſprachlicher doch nicht ſowohl irgend ein Prädikat, ſondern das ewige ſelbige Weſen des ſich und ſein Reich in der Zeit offenbarenden Gottes anzuzeigen hat. Beck, chr. Lehrwiſſenſchaft. Denn ſo gewiß es iſt, daß der Name Jehovah der Wurzel nach dem Worte Seyn zugehört, ſo beruhet er doch nicht im bloßen philoſophiſchen Begriffe des abſoluten Seyns und der Aſeität, wie man etwa aus der alexandriniſchen Ueberſetzung ὁ ὤν ſchließen möchte; denn in der Entwicklung, Ich werde ſeyn, der ich ſeyn werde, liegt (ebenſo wie Jeſ. 43, 11. 12. Ich bin der) als Connotat das Moment der fortſchreitenden Erweiſung und Offenbarung Gottes in der Beſtändigkeit ſeines Weſens, Wiſſens, Willens, Vermögens, oder die Einheit aller Epochen, Stufen, Arten der Offenbarungen. Er iſt der Erſte und der Letzte; der da iſt, der da war, der da ſeyn wird, Off. Joh. 1, 8. Eben für dieſen Offenbarungsnamen Gottes ſammelt ſich alle Scheu und Ehrfurcht, 3 Moſ. 24. und das in dem Grade, daß es endlich zur Religion mitgerechnet wird, ihm, der zu heilig iſt, um ausgeſprochen zu werden, den Namen Herr zu ſubſtituiren. Hiedurch aber, ſo wie weiter durch den Namen Vater und Erlöſer, Jeſ. 63, 16. 64, 8. werden neue Momente vom Weſen des Offenbarungsgottes angezeigt, daß er nämlich im Offenbaren ein Gott der Wahl, Gnade und Liebe gegen die Gemeine iſt, welcher ſein Angeſicht ſich zugewendet. Dieſer Eigenname aber zieht alle andere, nämlich die Natur-Namen, als Elohim, Zebaoth und ſonſtige Macht- und Relativ-Namen an ſich und ſetzt ſich zu ihnen in Beziehung. Hengſtenberg, die Gottesnamen des Pentateuch.

III. Die Eigenſchaften Gottes. Den göttlichen Namen gibt die alte Theologie zugleich eine weitere Bedeutung, indem ſie eine Mehrheit oder Allheit von prädicativen Ausſagen und Vorſtellungen von Gott darunter verſteht. Näher werden dieſe Eigenſchaften, Würden, Tugenden, Vollkommenheiten Gottes genannt; Ausdrücke, welche alle erſt wieder neubeſtimmt werden müſſen, wenn ſie nicht dem Begriffe des abſolut Seyenden widerſprechen ſollen. Gott kann freilich nichts beigelegt werden, was er nicht hat, und ihm eigen oder eigenthümlich kann nur inſofern etwas ſeyn, als

ſein Weſen ſchon über jedes Einzelweſen und jede Zufälligkeit hinweggeſetzt worden iſt. Darüber nun, daß die göttlichen Eigenſchaften entweder nur in dem endlichen Denken, Fühlen und Reden (Nominatismus im Gegenſatz des Realismus) wahre Unterſchiedlichkeit und für daſſelbe Werth haben, oder aus bezüglichen Wiederholungen und Anwendungen des Gottesbegriffs beſtehen, iſt die Theologie mehrentheils einverſtanden. Martenſen, Dogm. 111. Thomaſius, Chriſtol. 41. Die kirchliche Theologie hat nie zugeſtanden, daß die Eigenſchaften Gottes etwas Andres als das Weſen Gottes ſelbſt ſeyen. Schicklich nennt ſie Suabediſſen a. a. O. S. 150, Begriffe des Begriffes Gottes in ſeinem Verhältniſſe zur Welt. Unter mehreren Eigenſchaften Gottes kann jede ſich nur durch Einheit mit allen andern behaupten und denkbar machen, der Begriff des göttlichen Weſens oder das ungetheilte und untheilbare Weſen Gottes muß für eine jede Eigenſchaft ſich gleichſam verbürgen, und jede Eigenſchaft für das Weſen. Das läßt ſich auch ſo ausdrücken: Keine Eigenſchaft ſagt uns etwas Andres oder Neues von Gott aus. Wie es nun möglich ſey, dergleichen einzelne Vollkommenheiten von Gott auszuſagen, ſollte nicht die Hauptfrage ſeyn, oder auf welchem Wege (der Verneinung, Steigerung und Urſachlichkeit) man zur Kenntniß derſelben gelange; denn die Gotteserkenntniß als Weſenserkenntniß iſt für eigenſchaftliche Lehren von Gott das vorausgeſetzte, und wir kommen nicht auf dem Wege der Zuſammenſetzung zur Erkenntniß des göttlichen Seyns und Weſens. Wahrheit iſt wohl an jener dreifachen Methode, daher keine für ſich allein, ſondern jede ſich ergänzend durch die andere Erkenntniß wirken will: aber damit wird der lebendige Urſprung der eigenſchaftlichen Repetitionen des Gottesgedankens, alſo ihre Nothwendigkeit noch nicht dargethan. Das gnoſtiſche primum ens iſt ſchlechthin an ſich prädicattos, und werden ihm dennoch Emanationen angeſonnen, ſo ſind es Ideen, Potenzen, Aeonen, deren Gegenſatz durch Weltentſtehung ausgeglichen werden ſoll; woraus denn ein Mittelding zwiſchen Lehre von den göttlichen Werken (Schöpfung, Erhaltung, Erlöſung) und Lehre von göttlichen Perſonen erzielt wird. Die Speculation auf das Abſolute, Eine, Einfache iſt die Quelle der Eigenſchaftslehre nicht. Die ſchon oben erwähnten Momente des Gedankens vom Abſoluten, als necessitas, spiritualitas, infinitas u. ſ. w. können wohl für die ſcholaſtiſche Ontologie ſich irgendwie ordnen laſſen, aber ſonſt gehen ſie das religiöſe Leben der Eigenſchaftslehre durchaus nichts an. Dieſes beſteht in dem, daß der lebendige Gott in dem Maße, als er geoffenbart iſt, geglaubt und erkannt wird, an den Momenten unſrer Erfahrung vollſtändig und überall gleich göttlich, nämlich als abſolute und abſolut freie Liebe ſich offenbart und erweiſet. Erfahrung aber oder Welt- und Selbſtbewußtſeyn zerfließen als Anläſſe zur Vollziehung des Gottesbewußtſeyns nicht wie eine unbegrenzte Maſſe, vielmehr läßt ſich das menſchliche Leben in ſolche Gegenſätze faſſen, wie Zeit und Raum, Natur und Geiſt, gut und bös, Sünde und Gerechtigkeit, Wohl und Weh, Tugend und Glück u. ſ. w., und darum handelt es ſich eben, daß die objective Wahrheit Gottes ſich an allen dieſen ſubjektiven Momenten ſo vollziehen läßt, daß alle Vollziehungen mit einander zuſammenſtimmen, und kein Moment vorkommt im Erfahrungsleben, der nicht in das fromme Bewußtſeyn aufgenommen werden könne. Der Gedanke von Gott und die Gedanken von ihm, erproben, erhöhen, erfüllen ſich gegenſeitig. Da nun, wo das religiöſe Leben in ſeiner urſprünglichen Reinheit und Fülle ſich manifeſtirt hat, alſo in dem ſchriftlichen Denkmale der Religionsſtiftung oder im geſchichtlichen und ſprachlichen Leben der Offenbarung, muß ſich am meiſten, was an der eigenſchaftlichen Lehre von Gott weſentlich ſey, erkennen laſſen. Soll die Theologie alſo nicht von Neuem, was der Religion und was der Philoſophie, was dem Glauben und was der Reflexion über denſelben angehört, untereinander mengen, nicht wie die jüdiſche das Weſen Gottes auszählen (ἐξαριθμεῖν), ſo muß ſie ſich an die bibliſchen Phänomene halten, die Entwicklung derſelben nach beiden Teſtamenten beobachten, und die adjektiviſchen Ausdrücke des göttlichen So-Seyns wahrnehmen, welche die wahrſte Stätigkeit und den offenbarſten Zuſammenhang mit den Hauptwerken und Rathſchlüſſen haben, der innern Anord-

nung wegen aber auf die Paarungen und Gruppirungen, welche immer wiederkehren, achten. Liebe, Geiſt, Leben, Licht ſind Weſensbeſtimmungen. Am nächſten ſchließen ſich Herrlichkeit und Heiligkeit an dieſelben an; in ähnlichem Range ſtehen und in vielfacher Paarung Macht und Weisheit, Macht und Güte, Güte und Weisheit; das aber, was zu den modis der heiligen herrlichen Liebe gehört, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte, endlich die häufige Gruppirung von Gnädig, Barmherzig, Langmüthig, Gnade und Wahrheit oder Treue, iſt der ethiſchen Natur der chriſtlichen Gotteslehre wegen beſonders in Rückſicht zu nehmen. Die Theologie hat ſich von jeher bemüht, theils den anſcheinenden innern Widerſpruch der eigenſchaftlichen Lehren zu löſen, theils ſie in ſich ſelbſt durch Unterſcheidung von Arten zu organiſiren. Dieſe noch unvollendete Geiſtesarbeit wurde durch mancherlei Hinderniſſe geſtört. Einmal durch unberechtigte Vermengung der Momente der Philoſophie des Abſoluten mit den göttlichen Eigenſchaften, dann durch Gleichſtellung ſolcher Vorſtellungen, die einander unterzuordnen ſind; weiter durch das Begehren, gewiſſe göttliche Eigenſchaften und göttliche Perſonen durch einander zu erklären, endlich dadurch, daß einige Eigenſchaften in der Schrift wie Hypoſtaſen erſcheinen. Lange Zeit ſchien es zu genügen, negative und affirmative, dann ruhende und wirkende, abſolute (immanente) und relative, weiter natürliche und ſittliche, ferner mittheilbare und unmittheilbare, endlich nachahmliche und unnachahmliche Eigenſchaften Gottes zu unterſcheiden. Das wiſſenſchaftliche Intereſſe an dieſen Entgegenſetzungen beſchränkt ſich darauf, daß in ihnen ſich zunächſt der zwiefache Weg der Gotteserkenntniß, Beſchränkung und Urſachlichkeit, hinzukommend aber auch der Weg der Steigerung (eminentia) ausgedrückt findet. So gewiß an allen dieſen Beſtimmungen etwas Wahres iſt, ſo hat doch weder eine einzelne noch ſie alle zuſammengefaßt befriedigen können. Die Negation nämlich muß ſchon der ſprachlichen Zufälle wegen mit Entſchränkung vertauſcht werden. Was ſoll man aber dazu ſagen, daß bei der Frage nach den negativen, ruhenden, phyſiſchen, unmittheilbaren und unnachahmlichen Eigenſchaften immer wieder Momente wie Einheit, Einfachheit, Unendlichkeit u. ſ. w. aufgezählt werden, welche entweder gar nicht Eigenſchaften ſind, oder das religiöſe Gefühl nicht angehen und im bibliſche Vorſtellungskreiſe nicht anſprechen? Genau genommen kann nicht behauptet werden, daß eine göttliche Eigenſchaft nicht communicabel ſey, da wir die Verheißung haben, theilhaftig zu werden göttlicher Natur, 2 Petr. 1., Gott hat allein Unſterblichkeit, und inſofern er keinen Anfang hat, iſt er ewig, und kommt ihm Ewigkeit zu, theilt ſie aber dennoch nicht weniger mit wie der Alleingute und Alleinweiſe Güte und Weisheit verhältnißmäßig mittheilt. Schon unabhängig von der Epoche der kritiſchen Philoſophie gingen die Wolfianer (z. B. Gruner) darauf aus, den Dualism jener Eintheilung aufzuheben, indem ſie die Geſammtheit göttlicher Eigenſchaften aus dem Begriffe des vollkommnen Geiſtes entwickeln wollten; eine Entwicklung, die doch in zwiefacher Weiſe durch Regreſſion auf das Seyn und Progreſſion auf das Wirken geſchehen muß und in irgend einer Weiſe den Dualism wieder hervorbringt. Das iſt nicht minder der Fall, wenn Oetinger das abſolute Leben = Gott als die abſolute Einheit des natürlichen und geiſtigen Lebens zum Grunde legt. Gott als dem abſoluten Leben kommt Allgenügſamkeit zu. Ebenfalls, wenn Henke des Begriffs, unendliche Güte, ſich dazu bedient. Seit Kant haben Tieftrunk (Cenſur des prot. Lehrbegriffes) und Bretſchneider (Dogm.), jener unter dem Namen der tranſcendentalen, dieſer unter der Kategorie der allgemeinen die Weſensbeſtimmungen von den andern Eigenſchaften abgeſondert, ſo daß der Kreis des religiöſen Elements von Miſchung mit philoſophiſchen Begriffen freigemacht erſcheint. Auch das war ein Fortſchritt, daß einer der ſtrengſten Rationaliſten, Böhme (Lehre v. d. göttl. Eigenſchaften 1821) die die Welt im Allgemeinen und die ſittliche Welt insbeſondre bedingenden Vollkommenheiten Gottes unterſchied. Nicht ſowohl die ſpekulative Schule hat dieſe Lehre in neue Bewegung gebracht, denn die z. B. von Marheineke zu oberſt geſtellten Eigenſchaften des abſoluten Wiſſens:

wahr, ewig, ſelig — konnten ein theologiſches Intereſſe und eine Angemeſſenheit zu den in heiliger Schrift vorwaltenden Vorſtellungen nicht darbieten; vielmehr reizte Schleiermachers Glaubenslehre durch die mit ſeinem Religionsbegriffe innig verwandte Organiſation der Eigenſchaftslehre theils zum Widerſpruche, theils zu neuen Verſuchen. Zum Inhalt und zu den Ausſagen des religiöſen Gefühls gehören allezeit auch Vorſtellungen von Gott, der ſich in ihm reflektirt; nun aber unterſcheidet ſich die Summe frommer Erregungen vor Allem dahin, daß ſie entweder dem beſondern chriſtlichen Bewußtſeyn angehören, welches von Erlöſung, alſo von Sünde und Gnade weiß, oder dem allgemeinen Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott. Dem letztern entſpricht die Vorſtellung, daß Gott allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig iſt, jenem aber in Bezug auf die Sünde, daß er heilig und gerecht, und wiederum, daß er als Erlöſer die gnadenreiche Liebe und ordnende Weisheit ſey. Wenn die Einfachheit und reine Organiſirung, die dieſer Eintheilung eigen iſt, anziehend wirkte, ſo vermißte man doch darin die Einheit des Gedankens Gottes ſelbſt deſto mehr, und war weder mit der Sonderung des allgemein religiöſen vom chriſtlichen Elemente, noch mit der Trennung der Heiligkeit und der Gerechtigkeit von der Liebe, am wenigſten mit der einſeitig ſubjectiven Erklärung von Heiligkeit und Gerechtigkeit u. ſ. w. einverſtanden. Darum kehrte die Dogmatik neuerdings zu dem Eintheilungsgrunde nach dem menſchlichen Typus, Seyn (Leben), Können, Wiſſen, Wollen zurück, der ſchon in der ſcholaſtiſchen Periode unſrer Geſchichte einigermaßen hervorgetreten war. Da die Sünde nicht zum Weſen des Menſchen gehört, der nach Gottes Bilde geſchaffen iſt, ſo dürfte unter der gegen die Endlichkeit (auch Leiblichkeit) nach der via negationis genommenen Caution, in der Weiſe der Eminenz wie es ſchien zu einer vollen Conſtruktion geſchritten werden. Selbſt das Moment des Gefühls iſt nicht unbenutzt geblieben, Hahn, Haſe, Lange. Die Begriffe von Seligkeit, Barmherzigkeit waren es zunächſt, welche dafür anſprachen. Es fragt ſich nur, in welcher Weiſe die Gefühlsform des Geiſtes in dieſer Anwendung auf Gott eine Zurücknahme des göttlichen Lebens aus der Endlichkeit und Sinnlichkeit übrig läßt, und überhaupt welche Grundſätze die Theologie in Hinſicht der Anthropomorphismen und Anthropopathieen, welche die heilige Schrift doch alle irgendwie zurücknimmt, befolge; denn wer behauptet, daß Gott zürne, eifere, bereue, muß, da die Schrift überall auch gelegentlich ſagt, Gott habe nicht Affekte wie ein Menſch, irgendwie ſich darüber erklären, wie ſich z. B. göttliche Reue von menſchlicher unterſcheide. Hollaz: quaecunque a creaturis transferuntur ad Deum, repurganda sunt prius et tum demum attribuenda. Geiſtvoll und wahr hat ſchon Auguſtin in den Bekenntniſſen 4. die Anthropopathieen aufgelöst. Bei dem Menſchen ſind Gefühle die Elemente, aus welchen ſich Geſinnung und Wille, und ſinnliche Wahrnehmungen das Mittelbare, aus dem ſich die Begriffe geſtalten. Bei Gott iſt jedenfalls das Verhältniß dieſes, daß Sehen, Hören, Zorn, Eifer, Reue Gottes nur ſonderliche Momente der Heiligkeit, Weisheit, Allgegenwart und Allwiſſenheit zur Anſchauung bringen.

Eine weſentliche Förderung der Lehre bezeichnet es, daß Elwert, Tüb. Zeitſchr. 1830, »Verſuch einer Deduction d. göttl. Eigenſch.« und vornehmlich Tweſten, Vorleſ. II, 1. S. 44 f. Haupteigenſchaften wie Macht und Liebe annehmen und durch weitere Beziehung und Beſtimmung derſelben ihnen andere nach- und unterordnen. Einmal nämlich wird dabei die abſolute, ordnende und jede endliche Kraft oder Urſache erſt wirkende Macht, die Allmacht, von der geordneten und von der Allgegenwart unterſchieden, kraft welcher auch die endlichen einzelnen Cauſalitäten in Gottes Allwirkſamkeit begriffen ſind; dann aber die Liebe oder die abſolute Schöpferin und Geberin des Guten und der Güter theils nach dem Unterſchiede von Tugend und Glückſeligkeit als Heiligkeit und Güte, theils nach dem Unterſchiede von Freiheit und Sünde als Gerechtigkeit und Gnade beſtimmt. Endlich ſetzt Tweſten auf dem Gebiete des Erkennens die ordnende Erkenntniß, nämlich die Weisheit zur geordneten, nämlich zur Allwiſſenheit, in daſſelbe Verhältniß wie in Anſehung der Macht die Allmacht zur Allgegenwart, in Hinſicht der Liebe die heilige Güte zur Gnadengerechtigkeit geſtellt

worden iſt. Wie nahe es überall liege, Macht, Weisheit, Güte oder auch Macht, Liebe, Weisheit zu Haupteigenſchaften zu erheben, ergibt ſich theils aus der Geſchichte der Trinitätslehre (nach Abälard, der Vorgang und Nachfolge gehabt), theils daraus, daß Macht ſo manchen Namen Gottes erklärt, daß Liebe laut Johannes ſogar Weſensbeſtimmung iſt, und Weisheit (nebſt Herrlichkeit) in der Schrift hypoſtaſirt erſcheint. Aehnlich in mehrern Punkten, in andern abweichend verfährt Nitzſch im Syſtem der chriſtl. Lehre. Als Grundſatz gilt, daß in der axiomatiſchen Lehre von ontologiſchen Beſtimmungen gar nicht, und dagegen lediglich von einer geordneten Mannigfaltigkeit des Verhältniſſes zur Welt die Rede ſey. Nun treten aber zwei Unterſcheidungen ein. Einmal bietet das Verhältniß zum endlichen Daſeyn überhaupt und zur endlichen Perſönlichkeit insbeſondere verſchiedene Vorſtellungen von Gott dar, welche ſich einander ergänzen, und dann iſt es doch auf beiden Seiten von Bedeutung, daß ſich in der bibliſchen Lehre von Gott ſtets zwei Richtungen einander ergänzen, die eine, in welcher Gott über allen Begriff und alle Wahrnehmung hinausgeſetzt, und von jeglicher Bedingung endlichen Seyns und kreatürlicher Perſönlichkeit befreit, die andere, in welcher er ſeinem Geſchöpf ſo nahe als möglich gebracht wird, damit er alles Einzelne gleicherweiſe wie das Ganze göttlich bedingend erſcheine. Dieſe doppelte Unterſcheidung kommt ohngefähr theils mit dem Gegenſatze der natürlichen und ſittlichen, theils mit dem Gegenſatze der entſchränkenden und urſachlichen Eigenſchaften überein. Die entſchränkenden für das kosmiſche Gebiet ſind Ewigkeit und Unermeßlichkeit, die bezüglichen und urſachlichen Allmacht, Allwiſſenheit, Allgegenwart; die entſchränkenden für das ethiſche Gebiet Herrlichkeit, Heiligkeit, Weisheit, Seligkeit, die bezüglichen Gerechtigkeit und Treue (Wahrhaftigkeit), woran ſich die Beſonderung der heiligen Liebe in der Güte gegen das bedürftige Weſen, in der Gnade gegen den ſündigen Menſchen, in der Barmherzigkeit gegen den Elenden, in der Geduld gegen den Schwachen knüpft. Vergl. in Anſehung des allgemeinen Begriffs: Beziehungen, Offenbarungs-Modalitäten, Bruch, Lehre von den göttl. Eigenſch. — Eine ganz vergebliche Sorge iſt es, Gott werde von der Welt abhängig, da er etwas nicht wäre, ohne daß etwas Anderes ſey, wenn man von ſeinen Eigenſchaften nur als von Beziehungen wiſſe. Die Weſensbeſtimmung, und daß er das ſelbſt geſetzt habe, an dem er und für welches er ſich offenbare, wie er iſt, bleibt ja bei richtiger Stellung der Eigenſchaftslehre das Vorausgeſetzte. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk S. 53. Für die Theologie iſt es, da ſie am ſchlechthin perſönlichen Gotte hängt, eine Unmöglichkeit, mit David Strauß die Begriffe von Heiligkeit, Weisheit u. ſ. w. aus dem Grunde in Weltgeſetze und Weltbegriffe zu verwandeln, weil nur wer auch nicht heilig ſeyn könne, der Heiligkeit Prädikat zulaſſe, oder weil Weisheit einen Zweck habe und der Zweck ein Bedürfniß ſetze. Daß der heiligende Heilige, was er iſt, ſchlechthin ſey, läßt ſich ſehr wohl begreifen. Die Eigenſchaftslehre iſt ſeit den ältern Dogmatikern weit vorgeſchritten, und hängt doch noch in ungelöſten Schwierigkeiten; dieſe ſind ſpeculativer Art, und liegen in der Metaphyſik der Zeit und des Raums, ſowie in der Aufgabe, ſich eine Selbſtbeſchränkung Gottes zu denken, welche keinen Mangel an Abſolutheit ſetzt. Twesten hat das beſondere Verdienſt, allezeit darauf hinzuweiſen, wie ſelbſtſtändig die weſentliche eigenſchaftliche Vorſtellung der Speculation gegenüber ſich verhalte, wenn ſie auf das fromme Gefühl und ein unmittelbares religiöſes Intereſſe zurückgeführt wird. Mit dieſem Intereſſe hängt es in Anſehung der Heilslehre genau zuſammen, daß wir nach dem Unterſchiede und der Einheit von Herrlichkeit und Heiligkeit, von Gnade und Gerechtigkeit mit möglichſtem Abſehn von hergebrachten Definitionen und mit tieferm Einblick in die heil. Schrift forſchen. Daß Gott, ungeachtet er in Offenbarungen und Herablaſſungen auf die Gemeinſchaft mit der kreatürlichen Perſönlichkeit eingeht, dennoch ganz er ſelber, ganz Gott bleibt, nämlich ſowie von der Endlichkeit und Sinnlichkeit überhaupt, ſo von der Sündlichkeit, darin beſteht das Herrliche und Heilige ſeiner Liebe; daran knüpft ſich der Begriff der Gnadengerechtigkeit, durch deren genetiſche Betrachtung eine Umbildung

der kirchlichen Versöhnungslehre, — System d. christl. Lehre, 6. Ausg. S. 178 — und namentlich eine Ueberwindung der Satisfaktionstheorie — Weisse, die Christologie Luthers und die christologische Aufgabe der evangel. Theol. 1852 u. 1855 — eingeleitet worden ist. Eine wesentliche Förderung könnte die Erkenntniß der göttl. Eigenschaften in dem Grade erlangen, als sie nicht bloß für sich, sondern in Einheit mit der ganzen Lehre von Gott (Wesen, Personen, Werke und Beschlüsse) organisirt würde. Der dahin zielende Versuch von Thomasius liegt noch nicht ausgeführt vor, und die vorweg genommene Satzung der drei sogenannten immanenten Eigenschaften, Macht, Intelligenz und Seligkeit, welche keine Wesensbestimmungen seyn sollen, gibt noch keinen hinreichenden Aufschluß. K. J. Nitzsch.

Gottesacker, s. Kirchhof.

Gottesdienst, Theorie desselben. — Der christliche Gottesdienst beruht weder auf einem statutarischen Gebot des Religionsstifters, wie der altlestamentliche (das Einzige dieser Art im N. T. ist die Stiftung der Sakramente; aber auch in Bezug auf diese fehlt jede nähere Bestimmung über Form, Zeit, Ort, Administration, was Alles in einer wirklichen Gottesdienst-Ordnung irgendwie müßte bestimmt seyn); — noch auch ist derselbe das Erzeugniß verständiger Reflexion, etwa wie seiner Zeit im Philanthropin zu Dessau oder neuerdings von den Deutschkatholiken und Freigemeindlern gottesdienstliche Einrichtungen gemacht worden sind: sondern er ist das freie Produkt des Lebensgeistes, der der Gemeinde inwohnt, näher des fast instinctartig wirkenden Dranges, kraft dessen sich das christliche Leben, wie mittelbar in der sittlichen Gestaltung und Durchbildung des ganzen Daseyns und Handelns im Complex der irdischen Verhältnisse, so auch unmittelbar, in einer das irdische, gemeine Daseyn negirenden, somit idealen Weise manifestiren will. Eine Theorie des gottesdienstlichen Handelns, d. h. ein wissenschaftliches, einheitliches, auf Prinzipien zurückgehendes und alles Einzelne zu denselben in Beziehung setzendes Begreifen und eine dem entsprechende Gesammt-Darstellung tritt ebendarum erst spät ein, nachdem sich die Production gewissermaßen erschöpft hat; ja sie wird erst als Bedürfniß erkannt, wenn entweder eine Revision oder Reform nothwendig geworden ist und man sich deßhalb auf Grundsätze besinnen muß, oder wenn das wissenschaftliche theologische Denken so weit entwickelt ist, daß es, statt sich bloß in dogmatischen Problemen umzutreiben, auch das praktische, und zwar praktisch-kirchliche Leben in seinen Kreis hereinzieht. Vorher wird man sich begnügen, das bereits Bestehende theils bloß zu beschreiben, zunächst für diejenigen, die der Kirche noch ferne stehen, theils aber für die, welche gottesdienstliche Functionen übernehmen und ausüben sollen, dieselben in geordneter Weise zum Zwecke der Einübung vorzuzeichnen. Je mehr aber diese Functionen traditionell werden, also stehen bleiben, während die Zeit und das Zeitbewußtseyn allmählich ein anderes geworden ist; je mehr auch theils durch eine allzureiche Productivität, theils durch Steigerung des Mysteriösen im Ceremoniell das Verständniß der einzelnen Theile erschwert ist: um so nothwendiger reiht sich jenen beiden Darstellungsweisen descriptiver und technischer Art eine dritte an: die Deutung, gleichsam als höhere Potenz der beiden ersteren. Das erste Beispiel der ersten Art gibt die bekannte Stelle in der apol. maj. Justins d. M. (Kap. 67.); es ist aber natürlich, daß in späterer Zeit diese Art der Darstellung seltener wird und nur noch entweder dem Zwecke dient, einen unbekannt gewordenen Cultus der öffentlichen Kenntniß näher zu bringen (so z. B. Werke über den griechisch-russischen Cultus, wie das von King »die Gebräuche und Ceremonieen der griechischen Kirche in Rußland«, aus dem Engl. übers., Riga 1773; neuerlich die »Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche« von Murawieff, übersetzt von Muralt, Leipz. 1838; »die heil. Liturgie des h. Chrysostomus, mit Anmerkungen von N. Jasnowsky, Weimar 1838; die »πάννυχις oder Ordnung der Gebete zum Gedächtniß der Verstorbenen«, deutsch von J. Basaroff, Stuttgart 1855), oder aber im Zusammenhange mit allgemeineren kirchenhistorischen Zwecken auch dieser Theil des kirchlichen Lebens beschrieben wird oder die einzelnen Haupterscheinungen verglichen werden.

Wir erinnern an Bingham's Origines, an Auguſti's Denkwürdigkeiten, an Alt's Werk über den chriſtlichen Cultus, und beſonders an den codex liturgicus (4 Bde.) von Daniel. Einen Anfang kritiſch-hiſtoriſcher Unterſuchungen über Theile des Cultus finden wir ſogar ſchon bei Walafrid Strabo (de ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis z. B. cap. 22); einzelne hiſtoriſche Notizen neben Beſchreibung und Erklärung auch bei W. Durandus (rationale divinorum officiorum). Die zweite, rein praktiſche Darſtellungsweiſe beginnt mit den apoſtoliſchen Conſtitutionen und ſetzt ſich in den liturgiſchen Werken des Ambroſius, Gregor d. Gr., Iſidor v. Sevilla, Rhabanus Maurus, ſo wie proteſtantiſcher Seits in den Kirchenordnungen und Kirchenbüchern fort. — Die dritte Behandlungsart begegnet uns am früheſten in den myſtagogiſchen Katecheſen des Cyrill von Jeruſalem; in eigenthümlicher Weiſe repräſentirt ſie ſelbſt die hierarchia coelestis des Areopagiten Dionyſius, ſofern er die Kirchengebräuche idealiſirend als Abbilder himmliſcher Ordnung betrachtet; anders wiederum die Scholaſtik, die (wie Gabriel Biel nicht nur eine expositio sacri canonis missae tam mystica quam literalis, Baſel 1510, ſchrieb, ſondern auch in Tübingen über dieſen Gegenſtand las) auch am Cultus einen ihrer Methode fügſamen Stoff fand, nachdem das frühere Mittelalter (Rhabanus Maurus, Walafrid Strabo) die Gebräuche theils durch hiſtoriſche Darlegung ihres Urſprungs, theils durch etymologiſche, daneben auch durch allegoriſche und myſtiſche Erläuterungen dem Verſtändniß aufzuſchließen geſucht hatte, — Erläuterungen, welche von dem Sammelgeiſte Späterer, wie des bereits genannten Wilhelm Durandus, vielfach abgeſchrieben und regiſtrirt wurden; noch anders endlich die modern-katholiſchen, poetiſch-ſentimentalen Ausdeutungen, wie ſie nach Art Chateaubriands Staudenmaier („der Geiſt des Chriſtenthums, dargeſtellt in den heil. Zeiten, in den heil. Handlungen und in der heil. Kunſt", 2. Aufl., Mainz 1838) und früher ſchon in ſoliderer Weiſe hinſichtlich eines ſpeziellen Punktes (de missae genuina ratione, 1821) Hirſcher verſucht hat. Die evangeliſche Kirche hat, da ihrem Cultus eine der Deutung bedürftige Symbolik abgeht, eine derartige Literatur nicht nöthig; was die Katechismen, die Communionbücher und Confirmationsſchriften in Bezug auf die Sakramente und die Einſegnung etwa Verwandtes darbieten, iſt nicht liturgiſcher, ſondern dogmatiſcher und ethiſcher Natur.

Das Alles nun ſind wohl Vorarbeiten und Vorausſetzungen für die Theorie, aber nicht dieſe ſelbſt. Zunächſt treffen wir Anſätze zu dieſer in der Reformationszeit, da man genöthigt war, für das, was man abſtellte, beibehielt oder neu ſchuf, beſtimmte Grundſätze aufzufinden, in denen das Recht zu ſolchem Verfahren, die innere Nothwendigkeit deſſelben im Zuſammenhange mit den Reformations-Ideen überhaupt begründet lag. Dergleichen finden wir bei Luther (von der Ordnung des Gottesdienſtes 1523, deutſche Meſſe 1526, Vorrede zum Unterricht der Viſitatoren 1528, außerdem in verſchiedenen ſeiner Briefe, ſ. die Auszüge bei J. Köſtlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. S. 122 ff.); bei Zwingli (in der Schrift de canone missae opp. I. S. 177 und in der von ihm verfaßten Antwort der Züricher an den Biſchof von Conſtanz, ibid. S. 206); außerdem in den Bekenntnißſchriften der lutheriſchen und reformirten Kirche in allen den Artikeln, die von den Ceremonien, von Predigt und Meſſe handeln. Allein es lag in der Natur der Sache, daß damals und noch auf lange hin nur für das praktiſche Bedürfniß geſorgt wurde und ſich die Reflexion über liturgiſche Dinge nicht zum wiſſenſchaftlichen Durchdenken und ſyſtematiſchen Zuſammenfaſſen erhob. In der evangeliſchen Kirche abſorbirte ohnehin zuvörderſt das dogmatiſch-polemiſche Intereſſe alle theologiſche Thätigkeit; der Pietismus, der dieſes zurückdrängte, gab zwar den praktiſch-kirchlichen Disciplinen einen Schwung, aber gerade das liturgiſche Gebiet blieb ihm um ſo ferner, je mehr er die Neigung in ſich trug, an die Stelle des objektiv-Kirchlichen das ſubjektiv-Erbauliche zu ſetzen und, wie noch heute in den ihm angehörigen Kreiſen ſichtbar iſt, das Herzensgebet, überhaupt die augenblickliche fromme Erregung und den freien, unvorbereiteten Ausdruck derſelben dem liturgiſch-Feſten, traditionell und amtlich Geordneten weitaus vorzuziehen; wiewohl er auch darin noch gemäßigt erſcheint gegenüber den Extravaganzen

älterer und neuerer Secten, wie z. B. der Darbiſten, denen im Dünkel ihrer ſtets paraten Geiſtesерfüllung alles Liturgiſche dermaßen verhaßt iſt, daß ſie (freilich aus angeblich andern Gründen) nicht einmal das Vater Unſer als Gebetsformel zulaſſen. Mehr Anlaß und Reiz zu liturgiſchen Arbeiten hatte begreiflicher Weiſe die katholiſche Kirche, aber auch in ihr beſchränkte man ſich zuvörderſt auf Sammlung ihrer liturgiſchen Schätze (*Jos. Al. Assemani*, ſ. d. Artikel; *J. B. Casalius*, christianorum ritus veteres, 1645; Cardinal *Bona*, rerum liturgicarum libri 2, 1675; *Muratori* liturgia romana vetus, 1748, u. A.), bis der gelehrte Abt von St. Blaſien, Gerbert (ſ. d. Art.), neben ſeinen werthvollen hiſtoriſchen Arbeiten für Liturgik und Hymnologie im J. 1759 ſeine principia theologiae liturgicae ſchrieb, die wir als das erſte eigentlich theoretiſche Werk in dieſem Gebiete zu betrachten haben. Die joſephiniſche Zeit war ſofort gerade durch ihre moderniſirende Richtung darauf hingetrieben, das, was ſie an dem alten Ritus verbeſſern, wodurch ſie namentlich alles Superſtitiöſe aus Liturgie und Praxis entfernen wollte, grundſatzmäßig zu rechtfertigen; dahin gehört Werkmeiſter (Ueber die Meß- und Abendmahlsanſtalten in der Stuttgarter katholiſchen Hofkirche, 1787, Beiträge zur Verbeſſerung der Liturgie, 1789) und Winter (Liturgie, was ſie ſeyn ſoll, 1808. Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, 1809), wogegen Männer wie Joh. Mich. Sailer (Geiſt und Kraft der kathol. Liturgie, 1820) das Beſtehende erhalten, ſeine Schönheit und Erbaulichkeit in's Licht ſetzen, aber eben damit auch es vergeiſtigen und Superſtition und Mechanismus verdrängen wollten. Die neuere, wieder ſtraffer katholiſche Zeit hat ſich auf dieſem Gebiete höchſt fruchtbar gezeigt; wir führen als die bedeutendſten Werke an: Marzohl und Schmeller, liturgia sacra, 1837. Hnoeck, katholiſche Liturgik, 1835—1842. F. Xav. Schmid, Liturgik der chriſtkatholiſchen Religion, 1840. Lüft, kath. Liturgik, 1844. Fluck, kathol. Liturgik, 1855. — In der proteſtantiſchen Kirche war es merkwürdiger Weiſe auch, wie in der katholiſchen Zeit, eine moderniſirende, antikirchliche Richtung, die zunächſt auf prinziplellere liturgiſche Studien führte. Nachdem die Predigt unter das Joch der Aufklärung gerathen war und nunmehr der Ton der alten Gebete und Formulare überaus ſchlecht zum Ton der Predigt ſtimmte, ſo mußte, wie der Zug der Zeit war, nicht etwa die Predigt nach der Liturgie, ſondern dieſe nach jener umgemodelt werden. Sind uns nun auch die heilloſen Machwerke, die aus jener Periode ſtammen, ein wahres Skandalon: es hat dieſelbe doch das Gute gehabt, daß liturgiſche Fragen in den Kreis des theologiſchen Denkens und des öffentlichen Intereſſes, ja ſelbſt in den Kreis akademiſcher Vorträge hereingezogen wurden (ſo las z. B. ſchon 1791 ein Tübinger Theologe, Uhland, eine introductionem in liturgiam ecclesiae wirtembergicae, und 1794 introductionem in liturgiam ecclesiae lutheranae, welchem Beiſpiele noch Andere folgten.) Auch hat ſich 1800—1809 ein eigenes liturgiſches Journal (von Wagnitz redigirt) halten können. Bedeutender iſt übrigens aus jener Zeit nur, was Niemeyer in ſeinem praktiſch-theologiſchen Werke (Handbuch für chriſtliche Religionslehrer, 1790) auch für die Liturgik geleiſtet hat. War man aber dort von den irrigen Grundanſichten ausgegangen, die den Rationalismus und ſeine Verwandten von ſupernaturaliſtiſcher Färbung rein unfähig machte, in liturgiſchen Dingen das Rechte zu erkennen, ſo deutete ſchon Marheineke's kleine Schrift: Grundlegung der Homiletik, 1811, durch Betonung des Prieſterbegriffs und tiefere Erfaſſung des Cultus eine neue Bahn an, ohne daß noch viel auf dieſe und andere Stimmen (wie Gaß, über den chriſtl. Cultus, 1815) geachtet wurde. Ignatius Feßlers »liturgiſche Verſuche« (Riga 1823) waren zwar, wie auch der Nebentitel ſagt: »Liturgiſches Handbuch zum beliebigen Gebrauche evangeliſcher Liturgen und Gemeinden« eine Arbeit von rein praktiſcher Tendenz; allein der darin durchgeführte Grundſatz, ſtreng auf die kirchliche Ueberlieferung zurückzugehen, der mit der Nüchternheit der liturgiſchen Anſichten und Produkte aus der Aufklärungszeit in grellem Widerſpruch ſtand, mußte dazu mitwirken, daß man ſich über die Prinzipien zu verſtändigen das Bedürfniß fühlte. Die Streitigkeiten aus Anlaß der preußiſchen Agende (von 1821—1828), wiewohl dieſelben mehr die kirchenrechtliche und dogmatiſche, als die

ſpezifiſch liturgiſche Seite der Sache betrafen, führten doch auch auf letztere wieder ſtärker hin; vornehmlich aber iſt es Schleiermacher, der durch die Ehrenſtellung, welche er der praktiſchen Theologie im Syſteme der geſammten Theologie wiſſenſchaftlich vindicirte (kurze Darſtellung des theol. Studiums, 1830), auch für die Liturgik das wiſſenſchaftliche Intereſſe gewann, wie gleichzeitig Claus Harms durch den »Prieſter« in ſeiner Paſtoraltheologie nach ſeiner Weiſe den Sinn für dieſen Theil des geiſtlichen Amtslebens weckte und ſchärfte. Schleiermacher'n gebührt überdies das Verdienſt, daß er ſowohl durch die kirchliche Haltung ſeiner ganzen Theologie bei aller Differenz in Dogma und Exegeſe, als durch ſeine ethiſchen Begriffe (darſtellendes Handeln ꝛc.) für die Theorie des Gottesdienſtes die fruchtbarſten Ideen und bedeutendſten Geſichtspunkte dargeboten hat. Und ſo erfreut ſich nun dieſe Wiſſenſchaft heutzutage einer ſehr fleißigen Bearbeitung, theils in allgemeineren theologiſch-encyklopädiſchen Werken (Roſenkranz, Hagenbach, Pelt), theils in Geſammtwerken über praktiſche Theologie (Marheineke's Entwurf, Nitzſch, Gaupp, Ebrard), theils in beſondern Schriften (Höfling, von der Compoſition des chriſtl. Gemeinde-Gottesdienſtes, 1837. Vetter, die Lehre vom chriſtl. Cultus, 1839. Ehrenfeuchter, Theorie des chriſtl. Cultus, 1840; Klöpper, Liturgik, 1841. Kliefoth, Theorie des Cultus der evangeliſchen Kirche, 1844. Cloſter, der Gemein-Gottesdienſt und das Kirchenbuch, 1. Abth. 1853. Schöberlein, der evangel. Gottesdienſt, 1854. Carus, über Neubelebung des evangeliſchen Cultus, 1854. Ebrard, Verſuch einer Liturgik vom Standpunkt der reformirten Kirche, 1843), wozu noch alles dasjenige zu rechnen iſt, was liturgiſchen Sammlungen, Entwürfen u. dgl. für den praktiſchen Zweck als Einleitung vorangeſtellt iſt, z. B. von Schöberlein in dem Werke: der evangel. Hauptgottesdienſt in Formularen, 1855, in den liturgiſchen Arbeiten von Löhe u. A. Im Zuſammenhange mit dem hiſtoriſch-kirchlichen Geiſte, der ihnen im Ganzen als primum movens allen inwohnt, ſteht auch die Wiederaufnahme ſpezieller liturgiſcher Studien über das chriſtliche Alterthum, wovon uns Harnack's akademiſche Schrift »der chriſtl. Gemeinde-Gottesdienſt im apoſtol. Zeitalter,« Dorpat 1852; deſſelben größeres Werk »der chriſtliche Gemeindegottesdienſt im apoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeitalter,« Erlangen 1854; der Vortrag im evangel. Verein zu Berlin von H. Abeken: »der Gottesdienſt in der alten Kirche, Berlin 1853« u. a. m. erfreuliches Zeugniß geben.

Verſuchen wir nach dieſer geſchichtlichen Ueberſicht auf die Sache ſelbſt, ſo weit der Zweck einer Encyklopädie dies fordert oder zuläßt, noch näher einzugehen, ſo dürften folgende Geſichtspunkte vornehmlich hervorzuheben ſeyn.

1) Der Begriff des chriſtlichen Gottesdienſtes läßt, wie auch die Geſchichte beweist, zunächſt drei prinzipiell verſchiedene Faſſungen zu, die wir in den drei Hauptconfeſſionen repräſentirt finden. a) Es wird im buchſtäblichen Sinn angenommen, daß mit dem Gottesdienſte Gott wirklich ein Dienſt geſchehe; derſelbe iſt ein gutes Werk, eine Gott wohlgefällige, weil ihm zur Ehre gereichende Leiſtung, die deßhalb auch, wie billig, auf irgend eine entſprechende Belohnung Anſpruch gibt. Trotz aller theoretiſchen Sublimirung und Spiritualiſirung, womit man dieſem Vorwurf auszuweichen verſteht, liegt die Sache doch in der Praxis der katholiſchen Kirche nicht anders; die Wirkung des Meßopfers, der Ablaß, der für den Beſuch gewiſſer Kirchen an gewiſſen Tagen verheißen wird u. ſ. w., geben davon Zeugniß. b) Dem ſteht diametral entgegen die rationaliſtiſche Weiſe, den Begriff des Gottesdienſtes ſo zu beſtimmen, daß er eben Alles eher iſt, als ein Dienſt Gottes; es wird für Superſtition erklärt, das Kirchgehen u. ſ. w. für ein gutes Werk zu halten; nicht Gott, ſondern ſich ſelbſt leiſtet der Menſch einen Dienſt, indem er ſich belehren, ermahnen, beſſern läßt. Dieſe rein pädagogiſche Anſicht müßten wir nach Ebrards Darſtellung auch für die der reformirten Kirche halten, nur daß das Materielle, der Inhalt und Zweck jener Belehrungen nicht rationaliſtiſch, ſondern bibliſch gefaßt wird; Ebrard nämlich gibt (Verſuch ꝛc. §. 13.) als Zweck des Cultus bloß zu, daß durch ihn »die h. Schrift, als die Kunde von der hiſtoriſchen Erlöſungsthat, den Gliedern der Kirche fort und fort dargereicht und ſo der inwendige Herzensglaube mög-

lich gemacht und veranlaßt oder, wo er ſchon beſteht, gefördert werde.« Allein nicht nur hat Schweizer, der damit doch wohl auch das Bewußtſeyn ſeiner Kirche hat ausſprechen wollen, den Cultus (ſ. ſeine Homiletik S. 41 f. 51 f.) als Selbſtzweck beſtimmt, der rein nur feierliche Darſtellung der gemeinſamen Frömmigkeit ſey, ſondern noch anders iſt von Schneckenburger (Vergleichende Darſtellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, Stuttg. 1855. I. S. 151) gezeigt worden, daß dem Reformirten »der ganze Gottesdienſt als gemeinſame That der Gemeinde, die ſich darin dem Herrn darſtelle, vorherrſchend Anbetung, ein Gott zu leiſtender ſchuldiger Dienſt ſey, gefordert durch die erſte Tafel des Geſetzes,« und der Opferbegriff, den Ebrard a. a. O. §. 15. als unevangeliſch in dieſem Sinne zurückweiſt, wird von Schneckenburger geradezu als ein ſpezifiſch reformirter nachgewieſen. Ob und wie ſich dieſe verſchiedenen Faſſungen als reformirte vereinigen laſſen, kann uns hier nicht weiter zu erörtern obliegen (eine reformirte Liturgik könnte allerdings dieſer Frage nicht ausweichen); in wie weit ſich das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn auch in der lutheriſchen Kirche den letzteren reformirten Faſſungen angenähert hat, wird ſich unten zeigen; der weſentliche Unterſchied aber tritt alsbald ſtark hervor, daß wir nicht eine geſetzlich gebotene Leiſtung, die darum auch ſtreng auf das Gebotene (Sonntagsfeier, Pſalmgeſang ꝛc.) ſich beſchränkt, ſondern ein aus freiem Liebestrieb hervorgehendes, ſich darum auch ſeine Formen frei ſchaffendes, künſtleriſch geſtaltendes Thun im Gottesdienſte erkennen. c) Weſentlich verſchieden nun iſt der urſprünglich lutheriſche Begriff des Gottesdienſtes. Die ſymboliſchen Bücher der luth. Kirche unterſcheiden ſehr genau die weſentlichen Elemente des Gottesdienſtes von den äußeren, veränderlichen, jedem Lande oder Kirchenregiment zu freier Handhabung anheimzuſtellenden Formen; letzteres ſind die Ceremonien, die nur nicht unevangeliſch, nicht zweckwidrig ſeyn müſſen, um beibehalten zu werden, die aber ſehr mannigfach ſeyn können; erſteres ſind das Wort und die Sakramente. Dieſe nun werden lutheriſch im engſten Zuſammenhange gefaßt mit der Rechtfertigung; und ſo iſt Predigt und Sakrament, d. h. der Gottesdienſt in ſeinen weſentlichen Theilen, beſtimmt, als Gnadenmittel zur Rechtfertigung der Menſchen zu dienen. (Neuerlich iſt dies ſo ausgedrückt worden, wie z. B. Kliefoth in ſeinen »Büchern von der Kirche« von der Predigt zu ſagen pflegt: »in ihr handle Gott mit den Menſchen,« nämlich eben um ſeine rechtfertigende Gnade zu appliciren, oder wie K. Lechler in den »Bemerkungen zum Begriffe der Religion, Stud. u. Krit. 1851. IV. S. 825 ſagt: »in der Liturgik habe man zu begreifen die göttlichen Thaten, durch welche die Lebensgemeinſchaft innerhalb der beſtehenden Gemeinde theils fortgepflanzt, theils erneuert und geſtärkt werde und die Thätigkeiten, mittelſt welcher der Menſch dieſes göttliche Handeln in ſich aufnehme« u. ſ. f. Wie bei ſolcher Einfügung des Gottesdienſtes in die Heilsordnung die Liturgik ſich gehörig abſcheiden ſoll von Dogmatik und Ethik, dürfte immerhin eine ſchwierige Frage bleiben, wie es überhaupt mißlich iſt und, je conſequenter man bleibt, um ſo mehr in die Gefahr abſtrakten, unpſychologiſchen Denkens hineinführt, wenn ein göttliches Thun, wie die Berufung, die Rechtfertigung des Sünders, was doch Alles dem freien Walten der göttlichen Gnade anheimfallen muß, an menſchlich geordnete, auf regelmäßige Termine verlegte, in menſchlichen, mannigfach, z. B. künſtleriſch bedingten Formen verlaufende Acte gebunden werden will. Freilich weiß Jeder, daß Gott, der ein Gott der Ordnung iſt, ſeine Gnadenwirkungen an die von ihm gegebenen Gnadenmittel gebunden hat; allein dieſe ſeine Ordnung darf man nicht verwechſeln mit gottesdienſtlicher Ordnung, die nicht göttlich eingeſetzt iſt, wiewohl ſich ebendeßhalb an dieſem Punkte die weiteren Controverſen erheben, die innerhalb der lutheriſchen Kirche ſelbſt vorliegen, nämlich ob wenigſtens die Sakramente jeden Augenblick frei ſollen gefordert werden können (wie z. B. Kliefoth will) oder ob das h. Abendmahl ein weſentlicher Beſtandtheil des Gemeindegottesdienſtes ſey; und ob das geiſtliche Amt als Gnadenmittelamt eine unmittelbare göttliche Einſetzung für ſich geltend zu machen habe (ſ. d. Art. Geiſtliches Amt). Die Gemeinde muß jene objektiven Gnadenmittel in ihren Gottesdienſt aufnehmen, weil in ihrer Selbſtdarſtellung die Darſtellung deſſen, wovon ſie geiſtig lebt, der Segensfülle,

die ihr geſchenkt iſt und auf der ihre Herrlichkeit beruht, am allerwenigſten fehlen darf; und ſo iſt auch kein Zweifel, daß Wort und Sakrament, woferne jenes recte docetur und dieſes recte administratur, ſey es in oder außer dem Gottesdienſte, ihre gottgeordnete Wirkung ausüben. Aber ihre Stellung zu der Heilsordnung, wo ſie es mit dem einzelnen Menſchen, zumal mit dem erſt zu bekehrenden, zu juſtificirenden Individuum zu thun haben, muß man nicht confundiren mit ihrer Stellung im Gottesdienſte der ſchon im Gnadengenuſſe ſtehenden Gemeinde, die in ihnen die tiefſte Quelle ihrer gemeinſamen Freude in dem Herrn feiert. — Obgleich das liturgiſche Gebiet in unſern Tagen von ſtreng lutheriſchen Theologen vorzugsweiſe und höchſt fruchtbar cultivirt worden iſt, wird man bei unbefangener Betrachtung doch kaum umhin können, hier einen der Punkte zu erkennen, wo die lutheriſche Theologie über das Bewußtſeyn der Reformationszeit hinausgewachſen iſt, ohne darum von ihrer Lebenswurzel ſich loszureißen und ihrem eigenſten Geiſte untreu zu werden. Es iſt längſt erkannt worden, daß und warum die theoretiſchen Ausſprüche der Reformatoren über den Cultus einer tieferen Auffaſſung deſſelben nicht genügen (ſ. z. B. Höfling, von der Compoſition des chriſtl. Gemeindegottesdienſtes S. 33 ff.), aber nur um ſo ehrwürdiger ſind uns dieſelben, vor Allen Luther, auch in dieſer Hinſicht, indem ſie in ihren praktiſchen Anordnungen einen weit richtigeren Takt, ein weit tieferes, inſtinctives Verſtändniß der Sache beweiſen, als ſie theoretiſch zu ſagen wiſſen.

Der chriſtliche Gottesdienſt geht, wie bereits erinnert iſt, aus einem innern Drange hervor, nämlich aus dem religiöſen Triebe, der zwar gerade auf chriſtlichem Boden ſich vom ſittlichen Lebensgeſetze nicht ablöſen darf, ſondern eben durch Erfüllung dieſes Geſetzes ſeine Kraft, Wahrheit und Lauterkeit beweiſen muß (vgl. Röm. 12, 1. Jak. 1, 27.), der aber in dieſem ſittlichen Thun ſich nicht vollſtändig, nicht in der ihm eigenſten Weiſe befriedigt, weil darin die Beziehung auf Gott, das Leben in Gott nicht ein unmittelbares und ungetheiltes iſt. (Das Nähere hierüber iſt von Nitzſch, prakt. Theol. II. 2. S. 246, auseinandergeſetzt, womit auch zu vergleichen Schöberlein, St. u. Kr. 1854. II. S. 237). Zur höchſten, abſoluten Befriedigung des religiöſen Triebes iſt erforderlich, daß, was allerdings immer nur verhältnißmäßig momentan geſchehen kann, der irdiſche Lebensbetrieb mit ſeiner Unruhe, worein ſich auch der Chriſt mitten hineingeſtellt ſieht, ſiſtirt wird und ein ideales Leben hereintritt, das — wie ja der irdiſche Sabbath als Vorbild und Pfand der Ruhe gilt, die noch vorhanden iſt dem Volke Gottes — als eine Anticipation des himmliſchen Lebens zu betrachten iſt. Das iſt der Gottesdienſt; man kann ihn, cum grano salis verſtanden, die Poeſie des chriſtlichen Lebens nennen, während die Sittlichkeit im Gegenſatze hiezu als die Proſa deſſelben bezeichnet werden könnte. Jene Idealität wird aber dadurch noch keineswegs erreicht, daß nur das irdiſche Treiben ſiſtirt wird; man feiert nicht nur von etwas, nämlich von der Arbeit, ſondern man feiert etwas, die Feier hat einen Inhalt, und der kann für die chriſtliche Gemeinde kein anderer ſeyn, als die Thatſache des Heils, wie ſie ebenſo Gegenſtand gemeinſamen Wiſſens oder Gedächtniſſes, als ein gemeinſamer, im Glauben angeeigneter Beſitz und Gegenſtand ſeliger Hoffnung iſt. Je lebendiger aber dieſer Inhalt Allen inwohnt, je mehr die Freude im Beſitze deſſelben eine gemeinſame iſt: um ſo weniger kann die Feier mit ſtillem Andenken ſich begnügen; um ſo mehr muß ſie zum Handeln werden. Dies gottesdienſtliche Handeln aber unterſcheidet ſich vom ſittlichen weſentlich dadurch, daß es keinerlei Zweck noch außer ſich ſelbſt hat (wie z. B. die Wohlthätigkeit, die Mäßigkeit u. ſ. f.); es iſt abſolut Selbſtzweck, es hat lediglich nur das Innere, das geiſtliche Leben zur Offenbarung zu bringen, iſt alſo weſentlich darſtellendes Handeln; und die Wirkung deſſelben iſt zunächſt keine andere, als die Selbſtbefriedigung des religiöſen Triebes, ſomit ein Anſchauen und Genießen deſſen, was durch jenes Handeln zur Darſtellung kommt. Manche haben es für gefährlich oder gar unſittlich gehalten, wenn man in Bezug auf den Cultus von einem Genießen redet, wenn alſo z. B. bei der Predigt ſtatt der Erſchütterung und Bekehrung von einem Genuſſe geſprochen wird; mit dem Aergerniß, das

man hieran nimmt, verräth man nur, daß man das ideale Weſen des Cultus nicht verſteht, und immer wieder Begriffe, die ihre volle Wahrheit haben, aber einem andern Gebiet angehören, hier einmiſcht und dadurch die Sache verwirrt. Es liegt durchaus im Weſen der Feier, welchen Namen ſie haben, welchem Gegenſtand ſie dienen mag, daß ſie im Gegenſatze gegen alle Arbeit ein Ruhen und Genießen, ein Moment des Friedens und der Freude, aber von idealem Karakter iſt; alles Uebrige, alſo namentlich auch die ſittliche Rückwirkung, die die Feier durch ihre Form oder ihren Inhalt (alſo z. B. durch die im Cultus beſungene, gepredigte, in's Gebet gefaßte Wahrheit) auf ein ſo oder ſo innerlich geſtelltes Individuum ausübt, erſchütternd, erweckend ꝛc., iſt erſt ſecundärer Art; der Cultus ſetzt eine im Glauben und in Gnaden ſtehende Gemeinde immer ſchon voraus. — Allein jene Selbſtdarſtellung des religiöſen Gemeindelebens hat darum dennoch nicht bloß den Werth ſubjektiven Sich-ſelbſt-Genugthuns; ſie iſt in Wahrheit ein Gottesdienſt, ein Erſcheinen vor Gott; die Gemeinde ſtellt ſich dar vor ihrem Herrn; er iſt's, den ſie damit ehren will: und die freudige Erhebung über all das gemeine Erdenleben, das mit ſeinen Mühen, Sorgen und Lüſten draußen bleibt vor der Kirchthür, — das Wehen eines heiligen Lebensodems durch die feſtlich verſammelte Gemeinde, das höher erregte Bewußtſeyn der Gemeinſchaft Aller mit Chriſto und mit einander in der Wahrheit und Liebe, das ſind Gaben und Zeugniſſe, in denen die Gemeinde inne wird, daß der Herr nahe, daß er in ihrer Mitte iſt. Wie dies durch die Aufnahme der objektiven Gnadenmittel in den Cultus objektiv verbürgt wird, ſo iſt es zugleich im Weſen des Cultus begründet, daß dieſes Objektive, wie es der Form nach freier, relativ-ſubjektiver Geſtaltung und Ausprägung unterliegt, ſo immer auch in's Gemeindebewußtſeyn ſich umſetzt, ſich alſo ſubjektivirt. Der Gottesdienſt iſt alſo wohl ein menſchliches Thun, das Gott dem Herrn zu Ehren geſchieht, aber in der Idealität dieſes Thuns, wodurch es allem andern Thun weſentlich entgegengeſetzt iſt, liegt zugleich das höchſte Ruhen, das höchſte Genießen; „ach wie wird an dieſem Orte meine Seele fröhlich ſeyn,“ ſingt B. Schmolk in ſeinem Sonntagsliede. — In alle dem iſt der Cultus offenbar ſehr nahe verwandt mit der Kunſt; und wofern die letztere ſich mit ausſchließlich religiöſem Inhalt erfüllt, wie ihn die Gemeinde als Subſtanz ihres geiſtigen Lebens in ſich trägt, und darum auch aller der Formen, die dieſem Inhalte widerſtreben oder inadäquat ſind (wie z. B. der Tanz), ſich keuſch enthält; wofern überdies die Kunſt ſich den Ordnungen des gemeinſamen, chriſtlichen Volkslebens anſchließt (alſo vornehmlich den feſtlichen Tagen und Acten) —: inſoferne kann man nicht nur ſagen: aller Gottesdienſt wird ein Kunſtelement in ſich haben (denn nicht nur Geſang und Rede, ſelbſt die ächt liturgiſche Sprache in Gebet und Formular iſt eine wahrhaft künſtleriſche Produktion, ob ſie nun auf klarem Bewußtſeyn ihrer Geſetze beruht oder unbewußt aus der entſprechenden Gabe, aus Inſtinct und natürlich-feinem Takte hervorgeht); ſondern ebenſo darf man auch ſagen: die rechte Kunſtproduktion unter einem chriſtlichen Volke, die höchſte Leiſtung und der höchſte Genuß (alſo z. B. die Aufführung eines Händel'ſchen Meſſias, einer Bach'ſchen Paſſionsmuſik,) — das Alles iſt ſelbſt ſchon ein gottesdienſtliches Thun, wenn es auch nicht im engern Sinne unter die gottesdienſtlichen Akte der Gemeinde eingereiht werden kann.

2) Dieſe letzteren nämlich ſetzen, um überhaupt in adäquater Weiſe vollzogen werden zu können, um ein in ſich geſchloſſenes Ganzes zu bilden und zugleich mit dem irdiſchen Leben ſich richtig und in Ordnung auseinanderzuſetzen, nothwendig voraus, daß die erforderliche Zeit, der erforderliche Raum, und die qualifizirten Perſonen für den Kultus zur Verfügung geſtellt werden. Allein der Gemeindegeiſt begnügt ſich nun nicht, bloß dann und wann eine geſchäftsfreie Stunde für den Gottesdienſt zu gewinnen oder ein Verſammlungshaus zu erwerben und ungeſtört zu beſitzen, ſondern er durchdringt beides, Zeit und Raum, viel ſelbſtſtändiger, er bildet ſeinen Inhalt in die Form von Zeit und Raum hinein, erhebt Zeit und Raum zum Ausdrucke, zu Darſtellungsmitteln ſeiner eigenen Lebensfülle — ſo entſteht der Feſttag, der Sonntag, das Kirchenjahr, in welchem

die Gemeinde die große Geſchichte, auf der ſie ruht und Beſtand hat, immer wieder als eine gegenwärtige erlebt; ſo entſteht der Kirchenbau, bei dem es ſich ja wahrlich um mehr handelt, als um Platz zum Zuſammenſitzen und Predigthören. (Man hat wohl erinnert: der Herr habe befohlen, daß von den Dächern gepredigt werde, nicht aber, daß die Dächer ſelbſt predigen; aber ſo predigt auch die Kanzel nicht ſelbſt, und doch wird Jedermann einen ſchönen und wahren Sinn darin finden, daß ſie in ihrer Weiſe demſelben Grundgedanken irgendwie zum künſtleriſchen Ausdrucke dient, den die Predigt im klaren Worte der Gemeinde verkündigt.) Ebenſo ſind die gottesdienſtlichen Perſonen nicht bloß Leute, die die natürliche Begabung zu derlei Funktionen beſitzen und in die Technik des Cultus eingeübt ſind: ſondern ſie ſind, wie der Sonntag, wie der Dom und der Altar, Symbole, aber lebendige Symbole, Träger der gottesdienſtlichen Idee; welcher ſymboliſche Karakter ſich im kirchlichen Amtskleide auch in der äußerlichen Erſcheinung ausprägen muß.

3) Nun erſt iſt Raum geſchafft für das gottesdienſtliche Handeln ſelbſt. Um für dieſes beſtimmte, leitende Geſichtspunkte zu gewinnen, iſt Folgendes in's Auge zu faſſen.

a) Da aller Gottesdienſt Manifeſtation des religiöſen Lebens iſt, ſo muß in ihm auch der aller Religion weſentliche Gegenſatz eines Verhaltens Gottes zum Menſchen und des Menſchen zu Gott, der Rhythmus zwiſchen Empfangen und Sich-Hingeben, alſo der geiſtige Wechſelverkehr maßgebend ſeyn, d. h. in allem Cultus muß ſich Segnung und Opfer gegenüberſtehen, beides um ſo wahrer und voller, je mehr, wie im Chriſtenthum, die ganze Religion einerſeits auf der Thatſache erlöſender Gottesoffenbarung mit ihrer Fülle von Segnung (Eph. 1, 3.), andererſeits auf der Forderung perſönlicher Hingebung an die Gnade im Glauben beruht. Beide ergänzen und bedingen ſich jedoch ſo weſentlich, daß, wo das eine iſt, das andere immer auch irgendwie mitgeſetzt iſt, ſo jedoch, daß jedes eine Reihe von Formen annimmt, in denen es vorwiegend zu Tage tritt, z. B. das Opfer in der Form des Gebets, Geſanges ꝛc., die Segnung im Worte, in der Handauflegung ꝛc. Beides aber, nicht nur das Empfangen, ſondern auch das Geben, nicht nur das Geſegnetwerden, ſondern auch das Darbringen des Opfers muß, weil es Cultusakt iſt, in jenem freudigen Geiſte geſchehen, und darum auch äußerlich die Form des Schönen annehmen, in der ſich all jener ideale Gehalt menſchlich und doch überirdiſch darbietet und zu genießen gibt.

b) Die einzelnen, elementaren Akte aber, in denen Beides vollzogen wird, ſind für den chriſtlichen Cultus im Weſentlichen ſchon gegeben, ſo zwar, daß ſie an ſich noch nicht als Cultusakte beſtimmt ſind, ſondern eine allgemeinere dogmatiſche oder ethiſche Bedeutung haben, aber von der Kirche mit vollem Rechte in ihren Cultus aufgenommen und demgemäß nun auch in der Form näher beſtimmt oder weiter entwickelt ſind. Das iſt auf der einen, objektiven Seite das Wort und die Sakramente, auf der andern, ſubjektiven Seite das Gebet. Alle Cultusakte können unter dieſe Hauptmomente ſubſumirt werden; was weiter dazu kommt, ſind entweder nur künſtleriſch ausgebildete Formen für den weſentlich gleichen Inhalt, oder Symboliſirung deſſelben, Umſetzung des Wortes in ſichtbare Handlung, oder Applikation des Allgemeinen auf Spezielles und Perſönliches.

c) Wie ſich nun aber auf dieſer Grundlage der ganze Cultus gliedern ſoll, das iſt nicht a priori nach irgend welchen Prinzipien zu beſtimmen, ſondern zunächſt muß hier der Geſchichte, der Tradition ihr Recht gelaſſen werden; was nicht, wie z. B. verſchiedene röm.-kath. Akte, poſitiv unevangeliſch und ärgerlich iſt oder wenigſtens für das Volksbewußtſeyn irreleitend werden kann, das muß um ſeines hiſtoriſchen Rechtes, um der Continuität der Kirche willen auch reſpektirt werden; in liturgiſchen Dingen hat die alte Sitte ſchon weil ſie alt iſt, um ſo mehr Anſpruch auf fortdauernde Geltung, je mehr ſie mit der Volksſitte ſich verſchmolzen hat und je mehr dem Volke ſeine Kirche und ſein Gottesdienſt nur dann recht lieb wird, wenn nicht über kurz oder lang immer wieder an dem experimentirt wird, was ihm heilig iſt oder ſeyn ſoll. Indeſſen heben ſich uns gerade bei geſchichtlicher Betrachtung mehrere prinzipielle Punkte heraus, in denen wir das innere Geſetz zu erkennen

vermögen, nach dem ſich die gottesdienſtlichen Akte ordnen; es zeigen ſich Reihen von Gegenſätzen, die ſich für die Theorie als Quer-Eintheilungen betrachten laſſen. Erſtens nämlich ſcheiden ſich, wie oben angedeutet, die ſpezifiſch-gottesdienſtlichen Perſonen von der Gemeinde, der Klerus von den Laien aus (ein Gegenſatz, auf den Schweizer für die Conſtruktion des Cultus das Hauptgewicht gelegt hat). Zwar geſchieht das immer nur ſo, daß der Geiſtliche das ausſpricht und repräſentirt, was die Gemeinde als ſolche, in ihrer Idealität gedacht, in ſich trägt, aber die Bedeutung und Würde der Perſönlichkeit iſt auch in der Gemeinde ſo groß, der freie, aus Gottes Wort geborne Gedanke hat eine ſolche Macht, und was in dieſer Form der Geiſt den Gemeinden ſagt, ſchließt eine ſolche Fülle von Segen oder Erbauung in ſich, daß, je mehr Leben eine Kirche in ſich trägt, um ſo ſtärker auch dieſes Element des freien Gedankens, der freien Perſönlichkeit im Cultus vertreten ſeyn, d. h. eine um ſo bedeutendere Stelle die Predigt einnehmen muß. Ihr gegenüber aber ſtehen dann mit gleicher Berechtigung alle diejenigen Akte, in denen ſich einerſeits das ſtets Gleiche in ſtehender Form kund gibt, und andererſeits das Gemeinſame auch mit gemeinſamer Aktivität, an der ſich Alle betheiligen, ausgeführt wird, woraus diejenigen Akte ſich ergeben, in welchen der Geiſtliche als Liturg allein, aber im Namen der Gemeinde, und diejenigen, in welchen die Gemeinde in eigener Perſon handelt, wohin vornehmlich der Geſang, die Prozeſſion u. a. m. zu rechnen iſt, während die Abendmahlsfeier den Vereinigungspunkt beider letzteren Momente vorſtellt. — Zweitens iſt von den neueren Liturgikern (*Nitzsch*, observationes ad theologiam practicam felicius excolendam, Bonn 1831. S. 25 und deſſen prakt. Theologie II. 2. S. 403. Höfling, a. a. O. S. 2) im Gegenſatze zu künſtlichen oder rein äußerlichen oder wenigſtens nicht liturgiſchen Eintheilungsgründen (z. B. in ſakramentliche und nichtſakramentliche, in öffentliche und häusliche Akte u. dgl.) mit Recht darauf hingewieſen, daß »die Gemeinde entweder ſich ſelbſt als ſolche feiert, oder ſich weihend Perſonen aneignet, oder ihren Segen (gleichſam nach außen) den Verhältniſſen und Beſtimmungen des Natur- und Staatslebens ſpendet;« woraus ſich 1) Akte der Communion (d. h. der Hauptgottesdienſt mit Gebet und Geſang, Predigt und Abendmahlsfeier), 2) Akte der Initiation (Taufe und Ordination), 3) Akte der Benediktion (Copulation, Begräbniß) ergeben. Wie ſich vom Hauptgottesdienſte wieder Nebengottesdienſte (Wochenpredigten, Betſtunden, Veſpern, ſogenannte liturgiſche Gottesdienſte) abzweigen und wie jeder einzelne Akt liturgiſch anzuordnen ſey, das zu zeigen, iſt Sache der Liturgik; wie es aber in dieſen Dingen immer das Erſte und Beſte iſt, ſich an das geſchichtlich Gewordene und als Sitte Gewurzelte zu halten, ſo kann auch der richtige Blick und Takt für nöthige Reformen nicht in geiſtreichen Ideen oder conſtruktiven Theorieen gefunden, ſondern nur durch den Umgang mit den großen liturgiſchen Leiſtungen der Vorzeit, d. h. ſowohl der alten morgenländiſchen und der vornehmlich durch Gregor den Großen liturgiſch geregelten, mittelalterlichen Kirche, als der Reformationszeit gewonnen werden. — Für den Hauptgottesdienſt gilt eine dreitheilige Anordnung als die adäquate; ſey es, daß man mit Nitzſch (pr. Th. II. 2. S. 411) einen begründenden Introitus, eine Mitte der Beſonderung und Entwickelung und einen aufſammelnden, abſchließenden Ausgang unterſcheidet, dem ungefähr auch der von Liebner (St. u. Krit. 1844, S. 80 ff.) vorgeſchlagene, dialektiſche Fortſchritt, in welchem die Predigt das Negative, den Kampf mit den Hemmungen, vorſtellt, entſprechen dürfte, oder ſey es, daß man in irgend einer Weiſe die Momente der Heilsordnung zu Grunde legt, wie Aichel (über den Cultus der luth. K. Stade 1854), der nach der Reihe der vocatio, illuminatio etc. die Cultustheile verlaufen läßt, oder einfacher wie Schöberlein, der Sündenreinigung, Verkündigung des Wortes und Anbetung unterſcheidet, freilich nicht ohne der Schwierigkeit zu entgehen, die durch möglichſten Anſchluß an die hiſtoriſchen Formen bewirkt wird, daß ihm das Glaubensbekenntniß unter die Rubrik: Verkündigung des Wortes Gottes zu ſtehen kommt; oder ſey es, daß man im Anſchluß an den urchriſtlichen Cultus Lehre, Brodbrechen, Gebet oder Wort Gottes, Sakrament und Opfer als Grundbeſtandtheile unterſcheidet (wie Carus, a. a. O. S. 23).

4) Nur diejenigen Züge, die alles gottesdienſtliche Handeln überhaupt karakteriſiren müſſen, ſind hier noch als weſentliches Objekt einer Theorie deſſelben kurz anzudeuten. Nitzſch zählt deren (a. a. O. S. 301) fünf auf: Freiheit, Wahrheit, Gemeinſamkeit, Ordnung und Feierlichkeit; einfacher wäre es, nur Schönheit, Wahrheit und Gemeinſamkeit zu nennen. Die Schönheit, wie ſie die Ordnung, das Ebenmaß, den richtigen Fortſchritt und Zuſammenhang in ſich ſchließt, ſo beſtimmt ſie ſich näher als Feierlichkeit, ſofern eben nur das erhaben-Schöne, niemals das Komiſche, das bloße Spiel oder der Scherz hier Platz hat, während andererſeits das Feierliche ebenſo ſehr auch den Gegenſatz zu allem Gemeinen, Leidenſchaftlichen, Unruhigen, alſo Weltlichen bildet; daß aber das Prädikat des Schönen für den Cultus ein weſentliches iſt (vgl. Pſ. 27, 4; 84, 2. 3.), das liegt nicht nur in dem oben erörterten Begriff und Weſen deſſelben, ſondern auch die Sprache des chriſtlichen Volkes erkennt als erſtes Lob einer Predigt, einem Liede, einer Geſammtfeier immer das Prädikat zu, daß ſie ſchön geweſen. Die Forderung der Wahrheit iſt dann aber zugleich eine Schranke, daß das Schöne nicht in einſeitiger, ſinnlicher oder bloß äſthetiſcher Weiſe cultivirt werde; die Wahrheit muß Geſetz ſeyn ebenſo im ſubjektiven Sinne (Gegenſatz zu aller Hypokriſie, zu welcher z. B. eine maßlos gehäufte Symbolik verleiten kann, vgl. Ebrard, prakt. Th. S. 227) als im objektiven, in welchem ſie mit der Schriftmäßigkeit (vgl. Gaupp, pr. Th. I. S. 170) zuſammenfällt. In Betreff der Gemeinſamkeit endlich iſt erſtens zu ſagen, daß immer die Gemeinde, nie das Individuum es iſt, auch nie bloß die Familie, welche den Cultus begeht, daher ohne dringende Noth (wegen Krankheit ꝛc.) keine Taufe, keine Trauung ꝛc. anderswo als in der Kirche Statt finden kann; eine Privatbeichte aber iſt gar kein gottesdienſtlicher, ſondern ein ſeelſorgerlicher Akt. Der Hausgottesdienſt aber kann wohl freie Nachbildung des Gemeinde-Cultus ſeyn und ſowohl in ſeinen Beſtandtheilen als in ſeiner Anordnung auf jenes Urbild zurückdeuten; je mehr er ſich aber von der freien Privat-Andacht zu ſtrengeren und mannigfacheren Cultusformen entwickelt, um ſo mehr iſt er nur der Nachklang des öffentlichen Gottesdienſtes, und ſtellt dieſen im Kleinen, in der Hausgemeinde eben auch dadurch vor, daß er von der Familie mit dem Geſinde gemeinſam gefeiert wird und das Haupt des Hauſes als Prieſter fungirt. Zweitens bezieht ſich der Begriff der Gemeinſamkeit auf die in der Reformationszeit ſo praktiſch gewordene Frage, ob überall dieſelben Ceremonieen ſeyn müſſen; das Richtige hat Schöberlein in den Worten geſagt (ſ. der evang. Hauptgottesdienſt ꝛc. Heidelberg 1855. S. 1 §. 6.) »In derſelben Confeſſion iſt Einheit, in derſelben Landeskirche Gleichheit der gottesdienſtlichen Formen anzuſtreben.« — Alle dieſe Geſetze gelten nun ebenſo ſehr jeder neuen Einrichtung oder Reviſion des Gottesdienſtes (vgl. Kapp, Grundſätze zur Bearbeitung evangeliſcher Agenden, Erlangen 1831, ein Werk, dem zwar, wie die Jahreszahl erwarten läßt, die neueren liturgiſchen Forſchungen noch fremd ſind, das aber gleichwohl viel Gutes darbietet) — als auch der Vollziehung der einzelnen Akte durch den Geiſtlichen, deſſen Stimme und Ton, deſſen Haltung und Geberde ſtreng unter jene Geſetze zu ſtellen iſt, daher eine ſorgfältigere Vorbereitung der jungen Theologen in dieſer Richtung, in welcher ſie ſeither vernachläßigt waren, dringend zu fordern iſt. Der zuletzt genannte Punkt, nämlich der liturgiſche Vortrag mit Stimme und Geberde, iſt von den meiſten Liturgikern ziemlich dürftig behandelt, wie ſich denn freilich dieſer Gegenſtand auch mehr für die unmittelbar praktiſche, mündliche Anweiſung und Correktion in Predigerſeminarien eignet; Spezielleres darüber, mit Benutzung älterer, trefflicher Anleitungen, hat Klöpper a. a. O. Beil. VIII. S. 394 ff. gegeben.

Wird aber dem, was die Natur der Sache, was die Geſchichte und das Heil und die Ehre der Kirche fordern, treulich nachgelebt, dann bleibt es für immer bei dem Satze von Roſenkranz (theol. Encykl. S. 338): »die Organiſation aller dieſer Elemente zu einer harmoniſchen Totalität iſt von der architektoniſchen Form der Kirche an bis auf die Glocke hin, durch deren wunderbaren Klang ſie zur Andacht ruft, ein ſo vollendetes Gan-

zes, daß es in der Erſcheinung der Idee, in ihrer concreten Exiſtenz, nichts Erhabeneres und Schöneres geben kann, als den chriſtlichen Gottesdienſt. Palmer.

Gottesfreunde. In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommt in myſtiſchen Schriften Süddeutſchlands und der Schweiz häufig der Name Gottesfreunde vor; ſehr oft, z. B. in den Predigten Taulers und in einigen Traktaten Suſo's und Anderer bezeichnet er ganz allgemein Perſonen, die in der damaligen politiſchen und kirchlichen Verwirrung und bei den zahlreichen Plagen, die die Völker heimſuchten, in der Hingabe an die göttliche Liebe Troſt und Frieden fanden, und ſich nach Joh. 15, 15. Freunde Gottes nannten. Solche Gottesfreunde gab es in Klöſtern und in Beghinenhäuſern, in den Schlöſſern des Adels und unter den Bürgern der Städte. An verſchiedenen Orten thaten ſie ſich zuſammen und bildeten eigene Vereine, die unter einander in Verbindung traten; Prieſter und Mönche predigten in denſelben oder unterhielten das fromme Leben der Mitglieder durch Verbreitung deutſcher Schriften. Zu dieſen Geiſtlichen gehörte unter Andern Heinrich von Nördlingen, der in Bayern und Schwaben, in der Schweiz und im Elſaß eine Zeitlang gewirkt.

In den letzten Jahren hat es ſich indeſſen herausgeſtellt, daß der Name Gottesfreunde noch in einem engern Sinne damals gebraucht worden iſt. Es gab nämlich einen Geheimbund, der ſich zwar nicht von der Kirche losſagte, um ſich Sekten anzuſchließen (obgleich auch die Waldenſer zuweilen Freunde Gottes genannt werden), aber außer dem Zwecke, den einzelnen Gliedern die Möglichkeit des beſchaulichen Lebens zu ſichern, auch andere Abſichten verfolgte, über denen theilweiſe noch ein räthſelhaftes Dunkel ſchwebt. Stifter und Haupt dieſes Bundes war ein Mann, deſſen merkwürdige Perſönlichkeit noch bei weitem nicht bekannt genug iſt. In den handſchriftlichen Dokumenten, die ſich auf ſein Wirken beziehen, wird er meiſt nur als »der erleuchtete Laie« oder »der große Gottesfreund aus Oberland« bezeichnet; nur erſt an zwei Orten glauben wir ſeinen wahren Namen gefunden zu haben, in der Sentenz gegen den, 1393, zu Köln verbrannten Gottesfreund Martin von Mainz (nach einem Straßburger Mſc. abgedruckt als Anhang zu Tauler's Leben, Hamburg 1841, S. 239), und in Nider's Formicarius (Straßburg 1517. 4°. Fol. 40); in beiden Stellen wird er Nicolaus von Baſel genannt. Seine Geſchichte, ſo weit ſie ſich aus ſeinen eigenen Schriften ermitteln läßt, iſt dunkel, mit legendenartigen Elementen vermiſcht, von denen die reale Wahrheit nicht immer leicht unterſchieden werden kann. Er war der Sohn eines reichen Basler Krämers, mit dem er frühe ſchon weite Reiſen machte. In der phantaſiereichen Frömmigkeit des Mittelalters erzogen, hatte er von Kindheit auf die Gewohnheit, täglich ſich in die Betrachtung des Leidens Chriſti und der Schmerzen Mariä zu verſenken. Dies hinderte ihn jedoch nicht, als er Jüngling geworden, ſich dem Sohne eines Ritters anzuſchließen und, nachdem ſeine Eltern geſtorben und ihm ein reiches Erbtheil hinterlaſſen, dem Handel zu entſagen, um mit ſeinem ritterlichen Freunde Burgen und Turniere zu beſuchen. Er gewann die Liebe einer adeligen Jungfrau; allein vor dem Tage der Verlobung hatte er eine Viſion, in der ihm geboten ward, ſeiner Braut und der Welt zu entſagen. Von nun an wandte er ſich ausſchließlich myſtiſchen Betrachtungen zu, las deutſche Schriften von dem Leben der Heiligen, legte ſich körperliche Büßungen auf, bis er ſich für ſtark genug hielt, auch ohne äußere Kaſteiung in der göttlichen Liebe zu beharren. Ein ſchwärmeriſches Verlangen nach unmittelbarem Verkehr mit Gott, ein in dem Vorherrſchen einer lebendigen Phantaſie begründeter Glaube an Geſichte und Eingebungen, ein beſtändiges Verwechſeln der innern Vorgänge mit äußern Anſchauungen, eine hieraus hervorgehende ununterbrochene Selbſttäuſchung über die Wirklichkeit der Gebilde ſeiner Einbildungskraft: dies ſind die Züge, welche des Nicolaus ganzes Weſen karakteriſiren. Zur Gottesfreundſchaft führen, ihm zufolge, weniger äußere Entſagung und Armuth, als abſolute innere Selbſtentäußerung, wie der damalige Myſticismus ſie lehrte; alle Dinge ſollen nur in Gott angeſchaut werden, an und für ſich ſind ſie gleichgültig, in Gott aber ſind alle gut; auch das Leiden iſt eine Gnade, und zwar wird

dies nicht nur vom äußern Leiden gesagt, sondern auch auf die innere böse Anfechtung ausgedehnt; Anfälle von Zweifel und Unglauben, ja sogar aufsteigende unkeusche Begierden soll der Gottesfreund, — nicht bekämpfen, sondern geduldig ausleiden, denn sie kommen von der Gnade, an der man sich genügen lassen soll; man soll von Gott nichts bitten, als was er selber will, und Alles, was Einem zustößt, annehmen als komme es von ihm. Falsch in dieser Lehre ist nur dies, daß was der Natur angehört, dem Geiste zugeschrieben wird. Wenn indessen Nicolaus lehrt, das Aeußere sey indifferent, so will er damit nicht sagen, man dürfe die äußern Formen des katholischen Cultus aufheben; diese Formen, die Messe namentlich, waren ihm wunderbare Symbole, seiner schwärmerischen Phantasie ganz angemessen. Ferner soll die Weltentsagung nicht darin bestehen, daß man sich müßig zurückziehe, um für sich allein die göttlichen Gnaden zu genießen; der Freund Gottes soll vielmehr wirken, die Frömmigkeit immer mehr zu verbreiten; die Hüter der Kirche seyen blind und nachlässig geworden; Jeder, der den Geist Gottes besitzt, Priester oder Laie, solle sich daher der Christenheit annehmen, um durch Erweckung zur Buße ein neues Leben in ihr zu entwickeln. Von diesen Gedanken durchdrungen, suchte Nicolaus frühe einige gleichgesinnte Genossen an sich zu ziehen; vier vorzüglich erscheinen als seine, nach einander von ihm gewonnenen Brüder: der Ritter, sein Jugendfreund, ein reicher Domherr und Jurist, ein Jude, der nach der Taufe den Namen Johannes erhielt; von dem vierten ist wenig mehr bekannt, als daß sein Leben eine abwechselnde Reihe von »leidenden« Anfechtungen und »lichtreichen« Verzückungen war. Mit diesen Freunden lebte Nicolaus lange zusammen, in einer Stadt »des Oberlands«, die, dreißig Stunden von Straßburg entfernt, keine andere seyn kann als Basel. Um 1340 kam er nach Straßburg, um Tauler, den er für nicht demüthig und nicht erleuchtet genug hielt, über das vollkommene Leben zu belehren; Tauler, nach langem innerem Widerstreben, überließ sich seiner Leitung, »er unterwarf sich ihm zu Grunde an Gottes Statt.« Auch auf andere Prediger seiner Zeit scheint er eingewirkt zu haben; ebenso übte er seinen Einfluß auf Laien aus; das merkwürdigste Beispiel hievon ist sein Verhältniß zu dem Straßburger Kaufmann Rulman Merswin, der sich ihm gleichfalls »an Gottes Statt überließ«, und den er später, 1367, bewog, ein altes Kloster zu kaufen, es zu einem »Fluchthaus« für Laien zu bestimmen, und es zuletzt an den Johanniterorden abzutreten, mit dessen Gliedern zu Straßburg Nicolaus, durch Merswin's Vermittlung, in beständigem Briefwechsel blieb. 1356, nach dem Erdbeben Basels, verfaßte er ein Sendschreiben an alle Christen, um sie zur Buße aufzumuntern; er sandte es auch an Tauler, welchen er fünf Jahre später noch einmal besuchte und sterben sah.

Im Jahr 1367 fanden Nicolaus und seine vier Genossen, es sey ihnen nicht mehr »tröstlich« in einer großen Stadt zu wohnen. Wir übergehen hier die Visionen und Wunder, die Nicolaus über die Art berichtet, wie sie sich auf einem Berge, tiefer in der Schweiz drinnen, in des Herzogs von Oestreich Gebiet, ansiedelten und anfingen, ein Haus und eine Kirche zu bauen. Die Zeit der thätigsten Wirksamkeit für die Gottesfreunde begann zehn Jahre später. Nachdem Gregor XI. von Avignon wieder nach Rom gezogen war, beschlossen sie, 1377, Nicolaus und der Jurist sollten sich zu ihm begeben, um ihm Vorstellungen über die Lage und die Gebrechen der Kirche zu machen. Die Beiden erfüllten ihren Auftrag; der Pabst hörte sie zuerst mißtrauisch, dann verwundert und gläubig an; er entließ sie, nachdem er sie mit Privilegien für ihr Haus beschenkt. Nach dem Ausbruch des Schisma fühlten sich die Gottesfreunde berufen, noch tiefer in die kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen. Im März 1379 fand auf einem hohen, waldbedeckten Berg, in der Nähe einer in den Fels gehauenen Kapelle, eine Berathung statt, bei welcher verschiedene Wunder sich zugetragen haben sollen, um den Gottesfreunden von Seiten der Dreieinigkeit zu befehlen, noch ein Jahr zuzusehen. Nach Ablauf dieses Jahres kamen, an der nämlichen Stelle, dreizehn zusammen, worunter außer Nicolaus und seinen vier Genossen, mehrere fremde Brüder aus Ungarn und Italien.

Da ſoll ein Brief vom Himmel unter ſie gefallen ſeyn, um ſie zu berichten, Gott wolle der Chriſtenheit noch drei Jahre Aufſchub geſtatten; beſſere ſie ſich nicht während dieſer Zeit, ſo werde das Gericht ſeines Zorns über ſie ergehen; unterdeſſen ſollen die Gottesfreunde »ſich einſchließen«, nach drei Jahren aber ſollen ſie ſich »in die fünf Enden der Welt vertheilen«, im Fall daß es mit dieſer nicht beſſer werde. Nach dieſer Friſt, im Jahre 1383, verlieren ſich ihre Spuren; wahrſcheinlich zogen ſie aus, um als Bußprediger zu wirken, indem ſie ſich auf direkte Eingebungen des heiligen Geiſtes beriefen. Aus Nider's Formicarius erfährt man, daß Nicolaus von Baſel und zwei ſeiner Gefährten, Johannes und Jakob, zu Vienne in der Dauphiné, von der Inquiſition, unter dem Vorwande Begharden zu ſeyn, zum Feuer verurtheilt wurden; und aus einer zu Straßburg aufbewahrten Handſchrift, daß der Benediktiner Martin von Mainz, aus der Abtei Reichenau, 1393 zu Köln als Ketzer verbrannt wurde, weil er zu den Gottesfreunden gehörte und dem Laien Nicolaus gehorſam geweſen war. Auch zu Heidelberg wurden kurz vorher Gottesfreunde verbrannt. Die Straßburger Johanniter, weit entfernt, dieſe für Ketzer zu halten, machten, nach Merſwin's Tod, mehrere vergebliche Verſuche, ihren Wohnort aufzufinden; ſie ſchickten Boten aus, ſelbſt ihr Comthur, Heinrich von Wolfach, machte ſich auf, um den geheimnißvollen Bund zu entdecken; ſie ſuchten dieſen bald bei Engelberg in Unterwalden, bald bei Klingenau im Aargau, erfuhren aber nie, wo deſſen Sitz und wer deſſen Glieder geweſen. Es muß zukünftigen Forſchungen vorbehalten bleiben, ob ſich etwas Näheres entdecken läßt, nicht nur über die Niederlaſſung der Gottesfreunde im Oberland, ſondern auch über die verborgenen Pläne einer Verbindung, die in der Schweiz, in Ungarn, in Italien Eingeweihte zählte, und deren geheimnißvolles Oberhaupt einen merkwürdigen Einfluß ſelbſt auf ſolche ausgeübt hat, denen es perſönlich unbekannt war; der Comthur der Straßburger Johanniter, ſelbſt der Meiſter des Ordens in Deutſchland, Konrad von Brunsberg, ließen »den großen Gottesfreund« durch Merſwin häufig um Rath fragen; ſie faßten kaum einen Entſchluß, den er nicht vorher durch ſeine Briefe gebilligt.

Von des Nicolaus Schriften ſind bis jetzt bekannt: 1) die den meiſten Ausgaben von Taulers Predigten vorgedruckte Hiſtoria des ehrwürdigen Dr. Tauleri; 2) Regeln in Form des Alphabets, über das fromme Leben (Tauler's Leben, S. 32, nach einem Straßb. Cod.); 3) von den fünf Jahren ſeines anfangenden Lebens oder von den zwei Mannen (zwei kurze Fragmente im Straßb. Cod.); 4) das nach dem Basler Erdbeben verfaßte Sendſchreiben (nach einem Basler Mſc. herausgegeben, Straßb. 1840, und im Anhang zu Tauler's Leben, S. 220); 5) das Buch von den fünf Mannen, wovon man zu Straßburg des Nicolaus eigene Handſchrift beſitzt (nach dieſer iſt es herausgegeben in den Straßburger Beiträgen zu den theol. Wiſſenſchaften, Jena 1854, 5. Bd.); 6) eine Anzahl Briefe an Rulman Merſwin und an die Straßburger Johanniter (in einem Straßb. Cod.; die wichtigſten ſind herausgegeben in den eben angeführten Beiträgen). **C. Schmidt.**

Gottesfriede (pax Dei, treuga Dei) iſt der von der Kirche um Gotteswillen gewirkte Friede, kraft deſſen die Anwendung jeglicher Gewalt unterſagt iſt. Das ältere Recht geſtattet bei allen Völkern im Falle von Verletzungen die Wahl zwiſchen Rache und friedlicher Vereinbarung. Wie das moſaiſche Recht dieſen Grundſatz in dem: Auge für Auge, Zahn für Zahn u. ſ. w. (3 Moſ. 24, 19. 20. 5 Moſ. 19, 16 folg. u. a.), das römiſche Recht in dem: Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto (12 Tafeln, tab. VIII. fragm. 2.) u. a. anerkennt, thut dies das deutſche Recht allgemein, indem es dem Verletzten erlaubt, ſich mit dem Verletzer über eine Buße zu vereinbaren (compositio) oder ſich ſelbſt Hülfe zu verſchaffen (faida, Fehde). Schon zeitig iſt aber der Staat bemüht, die Fehde zu beſchränken, und ſo finden wir gegen Ende des erſten Jahrhunderts die Beſtimmung, daß nur im Falle gröberer böswilliger Verletzung, wenn der Beſchädigte es nicht vorzieht, auf öffentliche Strafe zu klagen, die Anwendung der Fehde zuläſſig ſeyn ſolle. Späterhin wird die Fehde nur dann erlaubt, wenn gerichtliche Hülfe nicht zu erlangen iſt, und zwar ſowohl in Civil- wie in Strafſachen. Auch werden zu-

gleich beſtimmte Formen vorgeſchrieben, unter denen allein Jemand befehdet werden darf. Es ſoll drei Tage vor dem Angriffe durch einen Fehdebrief der Friede aufgeſagt werden; auch ſind gewiſſe Perſonen und Sachen alſo befriedet, daß gegen ſie jede Gewalt ſchlechthin verboten iſt, wie Geiſtliche, Kindbetterinnen, ſchwere Kranke, Pilger, Kaufleute mit ihren Waaren, Landleute u. a. Wer dagegen fehlt, verletzt den Landfrieden und verfällt in die darauf geſetzte Strafe, in der Regel die Strafe des Hängens. Erſt durch den auf dem Reichstage zu Worms 1495 beſchloſſenen allgemeinen Landfrieden wurde alle Fehde überhaupt bei Strafe verboten (m. ſ. die einzelnen Nachweiſungen bei Eichhorn, deutſche Rechtsgeſchichte im Regiſter u. d. Kl. Landfrieden; Walter, deutſche Rechtsgeſchichte §. 253. v. Wächter, Beiträge zur deutſchen Geſchichte. [Tübingen 1845] Nro. II.).

Dem Beſtreben des Staats, der Gewalt zu ſteuern, kam die Kirche ſeit Beginn her zu Hülfe. Insbeſondere war ſie auch darauf bedacht, das geſetzliche Fehdeweſen in engere Schranken zu weiſen. Als im Anfange des 11. Jahrhunderts die Fehden der Großen immer mehr um ſich gegriffen hatten, beſchloſſen die Biſchöfe in Aquitanien, Gott darum anzuflehen, daß er dieſen Greueln ein Ende mache. Nach dem Berichte der Chroniſten vereinigten ſie ſich auf göttliche Eingebung (inspirante divina gratia) zu dem Beſchluſſe „ut nemo mortalium a feriae quartae vespera usque secundam feriam, incipiente luce, ausu temerario praesumeret quippiam alicui hominum per vim auferre, neque ultionis vindictam a quocunque inimico exigere, nec etiam a fidejussore vadimonium sumere. Quod si ab aliquo fieri contigisset, contra hoc decretum publicatum, aut de vita componaret aut Christianorum consortio expulsus patria pelleretur. Hoc iusuper placuit universis, veluti vulgo dicitur, ut Treuga Domini vocaretur“ (Rudolphus Glaber. V, 1. ad a. 1034. Sigebertus Gemblacensis ad a. 1032 u. a.; ſ. *Du Fresne*, Glossar. s. v. Treuga Dei. *Datt*, de pace publica lib. I. c. 2.). Sogleich folgten die Biſchöfe in Südfrankreich und Burgund, ſo wie nach und nach in andern Ländern mit gleichen Beſchlüſſen, auf den Synoden zu Narbonne 1054, Troyes 1093, Clermont 1095, Rouen 1096, Nordhauſen 1105, Rheims 1136, im Lateran 1139 und 1179 u. a. (*Du Fresne* und *Datt* a. a. O.). Die urſprüngliche Beſtimmung, daß vom Mittwoch Abend (feriae quartae vespera) bis Montag früh keine Fehde bei Strafe des Bannes ſtattfinden dürfe, wurde bald erweitert auf die Zeit vom erſten Advent bis Epiphanias, vom Sonntage vor Aſchermittwoch bis nach Vollendung der Oſterwoche, vom Sonntage vor Himmelfahrt bis nach Vollendung der Pfingſtwoche, und an verſchiedenen Feſttagen und deren Vigilien. Die Vorſchrift Alexanders III. in c. 21. des dritten Lateranconcils von 1179, welche in die Decretalen Gregors IX. c. 1. X. de treuga et pace (I. 34.) aufgenommen wurde, beſtimmt: quarta feria post occasum solis usque ad secundam feriam in ortu solis, ab adventu Domini usque ad octavas Epiphaniae, et Septuagesima usque ad octavas Paschae. Allgemein angenommen waren aber nur außer den Feſten die genannten Wochentage, wie aus der Reception im Sachſenſpiegel (Landrecht Buch II. Art. 66.) und Schwabenſpiegel (Landrecht Art. 250. ed. Laßberg) erhellt. Hier heißt es: „Hilge dage und gebundene dage die sin allen lüden to vrede dagen gesat, dar to in jewelker weken vier dage — .. —. Des donredages wiet man den kresemen (weiht man das Chrisma), das man uns allen mede bekenet to der cristenheit in der döpe. Des donredages mesede (ſpeiſte) unse herra got mit sinen jüngeren in' me kelke, dar began unse e (Geſetz). Des donredages vorde got unse minsheit to himele, unde opende uns den wech dar hen, danen er beseloten was. — Des vridages makede got den man (Menſchen), unde wart des vridages gemartert durch den man. — Des sunavendes rowede he, do he himmel unde erde gemaket hadde, unde allcs dat darinne was. He rowede ok des sunavendes in deme grava na siner martere. Des sunavendes wiet man die papen to godes deenste, die der cristenheit meistere sin. — Des sundages würde wir besönt mit gode umme adames missedat. Die sundach was die irste

dach, die je gewart, unde wirt die leste, also wir apersten sollen von deme dode, unde solen varen to gnaden mit live unde mit selen, die't weder got verdient hetten.“

Wenn auch an den nicht gebundenen Tagen die Fehde gestattet ist, so sollen doch auch an diesen befriedet seyn Geistliche, Mönche, Laienbrüder (conversi), Pilger (peregrini), Kaufleute, Landleute, auf dem Hin- und Rückwege zum Ackerbau, sowie die Thiere, mit denen sie pflügen und die Saaten auf den Acker bringen. Diese nennt nach dem Vorgange älterer Bestimmungen Alexander III., in c. 2. X. de treuga et pace (l. 34.). Es sind dieses personae miserabiles, deren sich stets die Kirche besonders annahm.

Der Gottesfriede wurde besonders eingeläutet. Wer ihn verletzte, fiel in den Bann, und wenn er sich daraus nicht befreite, in die Acht. Seit der allgemeinen Einführung des Landfriedens bedurfte es nicht mehr des besonderen Gottesfriedens und derselbe verlor seine Anwendbarkeit; indessen suchten auch noch späterhin die Päbste Krieg führende Fürsten zum Frieden zu bewegen, ja sie behaupteten selbst mitunter ein Recht, ihrem Kriege ein Ziel zu stecken (s. *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. I. tit. XXXIV.).

H. F. Jacobson.

Gottesfurcht. Höchst bezeichnend, ja entscheidend für die richtige Fassung dieses wichtigen Religionsbegriffes ist der Umstand, daß er nicht vor dem Sündenfalle der ersten Eltern, aber auch sogleich nach demselben seine Anwendung findet. Gen. 3, 10. So steht die Gottesfurcht (יראת יהוה) im engsten Zusammenhange mit dem Gewissen, (s. d. Art.) und die alttestamentliche Oekonomie ist der eigentliche Schauplatz der Bethätigung derselben. Das Verhältniß des religiösen Subjekts zu Gott ist zunächst das der Furcht. Zu Grunde liegt allerdings das Gefühl der Abhängigkeit von Gott (s. d. Art.); indem wir aber nicht umhin können, schon vor dem Sündenfalle dieses Gefühl in den ersten Eltern vorauszusetzen, womit jedoch, aus dem Stillschweigen der heiligen Urkunde zu schließen, kein Gefühl der Furcht verbunden war, so erhellt daraus auf unwidersprechliche Weise, daß die Furcht vor Gott mit dem Bewußtseyn der Sünde und Schuld zusammenhängt; das Gefühl der Abhängigkeit von Gott wäre kein Furcht erregendes, wenn das Subjekt sich nicht als Sünder schuldig vor Gott wüßte*). Es ist sich bewußt, daß dieser Gott, von dem es sich in allen Beziehungen abhängig weiß, dessen Macht unumschränkt ist, dessen Auge in das Verborgene sieht, der Herz und Nieren prüft, die Sünde haßt und straft als ein eifriger Gott bis in's dritte und vierte Geschlecht. Daher die Furcht vor Gott als eigentliches Motiv, um das Böse zu meiden und Gottes Gebote zu erfüllen, angeführt wird Exod. 1, 17. Deut. 6, 2. Sprüchw. 3, 7; 14, 2. Daher wird die Frömmigkeit überhaupt als Gottesfurcht bezeichnet; „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang,“ Spr. 1,7.; ebenso Hiob 28, 8.: des Herrn Furcht ist Weisheit, und das Böse meiden Einsicht. Ja Furcht Gottes wird geradezu für soviel als Gottes Dienst angesehen, Ps. 19, 10.: „Jehovah's Furcht ist rein, dauernd in Ewigkeit.“ Wird doch die Furcht so sehr als das Gefühl, welches das Verhältniß zu Gott bestimmt, behandelt, daß Furcht, absolute gesetzt, so viel als Gottesfurcht bedeutet, Hiob 15, 4. Damit hängt der allgemeine Glaube zusammen, daß derjenige sterben muß, der den dreimal heiligen Gott gesehen hat, Exod. 33, 20. Jes. 6, 5. u. a. St. Und doch ist der alttestamentlichen Frömmigkeit kindliches, heiteres Vertrauen zu Gott, Freude an Gott, am Gesetze und an den schönen Gottesdiensten keineswegs unbekannt, wie schon ein flüchtiger Blick in die Psalmen es beweist. Das A. Test. kennt auch das Gebot der Liebe zu Gott, Deut. 6, 5. Wiederum hält der Furcht vor Gott die Hoffnung des künftigen Erretters, der zukünftigen Verklärung des alten Bundes (Jer. 31, 31—34.) das Gleichgewicht. Demnach scheint der ursprüngliche Standpunkt der alttestamentlichen Frömmigkeit von

*) Dadurch unterscheidet sich die alttestamentliche Furcht Gottes von der paganischen, wie sie in den Ausdrücken σεβεσθαι τους θεους, ευσεβεια deutlich enthalten ist; diese hängt aber weit weniger als dies im Bereiche der Offenbarungsreligion der Fall ist, mit dem Bewußtseyn der Sünde und Schuld zusammen.

allen Seiten überschritten zu seyn. Denn was ist das für eine Furcht, die mit kindlichem, glaubensvollem Vertrauen, mit Liebe aus allen Kräften und von ganzem Gemüthe, mit lebendiger, mitten in den schwersten Trübsalen sich bewährender, und gerade in diesen Trübsalen sich um so höher steigernder Hoffnung gepaart ist? Offenbar strebt die alttestamentliche Gottesfurcht zur Verklärung hin in Ehrfurcht, in kindliche Furcht, so wie ja auch das Verhältniß der Knechtschaft unter Gott, dem das Volk dient als seinem Herrn und Könige, schon im Deut., noch mehr in den Propheten gemildert wird durch das Verhältniß der Sohnschaft Deut. 32, 6. Hosea 11, 1. Jesaia 1, 3; 63, 16; 64, 8. Da aber dieses Verhältniß durchaus nicht auf das Bewußtseyn der Versöhnung sich gründet, sondern zunächst nur auf das Bundesverhältniß Gottes zu seinem Volke bezogen wird, da überdies das Bewußtseyn der Sohnschaft hauptsächlich dazu verwendet wird, die Untreue und den Abfall des Volkes in grellerem Lichte darzustellen, seine Strafwürdigkeit hervorzuheben, so ist damit der ursprüngliche Standpunkt der Furcht vor Gott keineswegs überwunden, um so weniger ist dies der Fall, als es sich mehr und mehr erweist, daß das Gebot der Liebe zu Gott ein bloßes Sollen geblieben ist.

In der neutestamentlichen Religion der Versöhnung ist erst die Furcht vor Gott überwunden; d. h. sie ist zu einem untergeordneten und verschwindenden Momente herabgesetzt, dem eine sich immer enger zusammenziehende Grenze angewiesen ist. Es gibt zwar Stellen, wo der *φοβος κυριου*, wie es scheint, in alttestamentlicher Weise, als Bezeichnung der Frömmigkeit überhaupt, gebraucht wird; so Apostelgesch. 9, 31.: die Kirche hatte Frieden, *πορευομενη τω φοβω του κυριου*, der Verfasser fühlt das Unzureichende der Bezeichnung und setzt das Neutestamentliche hinzu: *και τη παρακλησει του αγιου πνευματος επληθυνετο*. Sofern nun auch im Bereiche des erlösten Lebens die Sünde noch hervortritt, und Gefahr da ist, das Heil zu verscherzen, findet die Furcht noch immer ihre Stelle und Berechtigung, 2 Kor. 5, 11; 7, 1. Phil. 2, 12. Ephes. 5, 21. Hebr. 12, 28. 29. Dies wird bestätigt durch die Worte des Herrn selbst, Matth. 10, 28. Doch je mehr das eigenthümlich christliche Prinzip sich in der Seele entwickelt, je mehr mit dem Schwinden der Sünde das Verhältniß der Knechtschaft schwindet und das Bewußtseyn der Kindschaft den Gläubigen durchdringt, je mehr das Verhältniß zu Gott als Liebe zu dem, der uns zuerst geliebt, sich gestaltet, desto mehr wird die Furcht überwunden und in kindliche Ehrfurcht verklärt. Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7. 1 Joh. 4, 18. Was in den Protoplasten auf natürliche Weise vorhanden war, das wird innerhalb des Bereiches der Erlösung auf sittlich-religiöse Weise vollzogen. Das Ende der religiösen Entwickelung im Bereiche der Offenbarung, welches Ende hienieden freilich niemals völlig erreicht wird, geht in ihren Anfang zurück.

Auf der anderen Seite fand inmitten der christlichen Menschheit, sofern sie nur äußerlich bekehrt war, ein Rückfall in die alttestamentliche, ja paganische Religionssphäre statt. Der in's Christenthum herübergenommene natürliche Mensch konnte, seinem Wesen nach, sich nicht auf der Höhe der neutestamentlichen Anschauung halten. Dieses tritt am deutlichsten hervor in der katholischen Heiligenverehrung, zu deren Entstehung freilich noch andere Faktoren mitgewirkt haben. Mit großer Naivetät sprach sich darüber Eck aus im Religionsgespräch zu Baden (s. Bd. III. S. 634). Deutlicher konnte nicht gesagt werden, daß die katholische Kirche den evangelischen Standpunkt des freien Zutrittes zu Gott (Röm. 5, 1. 2.) aufgegeben habe. Dahin gehört auch dieses, daß die katholische Kirche das Mahl des Herrn, wodurch er seine Liebe zu den Menschen versiegelt hat, zu einem mysterium tremendum, *μυστηριον φρικωδεστατον* herabgesetzt hat. Mit Recht hat daher die protestantische Theologie das Fliehen von Gott hinweg aus Furcht als Folge des Sündenfalls erklärt und den ungehinderten, freien Zugang zu Gott als wesentliches Merkmal des evangelischen Christenthums aufgestellt.

Gottesgebärerin, s. Maria.

Gotteslästerung. 1. Wo die Feindschaft des menschlichen Herzens wider Gott bis zum äußersten Grade fortschreitet, bricht sie in blasphemischen Worten und Handlun-

gen hervor. Sie richtet ſich bald unmittelbar gegen Gott in ſeiner Einheit oder Dreiperſönlichkeit, gegen dieſe im Ganzen, oder gegen die einzelnen Perſonen der Gottheit, Vater, Sohn und heiligen Geiſt, indem ſie ſich in Verwünſchungen, Flüchen, harten und frechen Reden, in Hohn und Spott gegen dieſelbe bei wachem, bewußtem Zuſtand der Seele ergießt; bald mittelbar, indem man die göttlichen Offenbarungen, Veranſtaltungen, Gnadenmittel und Gnadenwerkzeuge, die Bibel, das Gebet, die gottesdienſtlichen Verſammlungen, die heiligen Sakramente, die Träger des Predigtamts, die Kinder Gottes, Alles, was heilig iſt, mit Bewußtſeyn verachtet, verlacht und verſpottet. Damit verbinden ſich bisweilen rohe Thätlichkeiten, wenn man gottesdienſtliche Geräthſchaften, das Bild des Erlöſers, den Altar, die Kanzel in böſer Abſicht befleckt oder beſchädigt. Eine paſſive Gotteslästerung nennt Dr. Luther das, wenn uns der Teufel wider unſern Willen ſolche böſe Gedanken eingibt, z. B. Gott vergeſſe der Armen, er frage nichts nach ihnen, wenn wir aber ſolchen Verſuchungen ernſtlich widerſtehen. Im weiteſten Sinn wird in den neueren Geſetzgebungen der Begriff ſo beſtimmt, der mache ſich einer Gotteslästerung ſchuldig, welcher durch Reden oder Handlungen die einer vom Staate geſchützten Religion gebührende Ehrfurcht abſichtlich verletze und dadurch ein öffentliches Aergerniß gebe. Dieſes Vergehen belegen alle neueren Partikulargeſetzgebungen mit der Strafe des Arbeitshauſes, mit Ausnahme des bayeriſchen Geſetzbuches. Pierer, Univerſal-Lexikon.

2. Die Geſchichte dieſes Begriffs hängt mit dem Gang, den die Theologie genommen hat, auf's Engſte zuſammen. Nachdem gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts der herrſchende Zeitgeiſt die bibliſche Idee Gottes in einen deiſtiſch und pantheiſtiſch geſtalteten Begriff von Gott aufgelöst hatte, ſo ſtellte man es als ein Axiom hin, dem kein Vernünftiger ſeinen Beifall verſagen könne, die Gottheit ſey unendlich erhaben über jede Beleidigung, von einem Zorn Gottes gegen das Böſe könne nicht die Rede ſeyn, ebenſowenig von göttlichen Strafen in Folge deſſelben. Indem man ſo alle anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen ferne zu halten ſuchte, fiel man in einen Anthropomorphismus anderer Art. Wie Plinius den Kaiſer Trajan als ein Muſter für die Götter bezeichnete, ſo dachte man ſich die Gottheit als einen großmüthigen Regenten, der ſeinen Stolz darein ſetzt, über die Beleidigungen der unverſtändigen Menſchen hinwegzuſehen. Hieraus erklärt es ſich, daß in dem Strafgeſetzbuch Joſephs II. vom Jahr 1787 verordnet wird, die Gottesläſterer ſollen in ein Irrenhaus gebracht werden. Die Staatsrechtslehrer aus der Periode der ſeichten Aufklärung bezeichnen es nachgerade als bloßen Wahn, wenn man glaube, das höchſte Weſen könne beleidigt werden, ſo daß durch deſſen Zorn eine Gefahr und Strafe herbeigeführt würde; nach geläuterten Religionsbegriffen ſey das undenkbar. Nur in den finſtern Zeiten des Mittelalters habe man ein beſonderes Verbrechen aus der Gotteslästerung gemacht, und ſie mit bürgerlichen und kirchlichen Strafen belegt. Die neueren Strafgeſetzgebungen dagegen, z. B. für Bayern, Württemberg, Holſtein, Oldenburg, Frankreich ſchweigen davon. Nur wegen der wichtigen Bedeutung der Religion für die bürgerliche Geſellſchaft, ſo verſichern Einige, könne die Gotteslästerung nicht ſtraflos bleiben, indem durch irreligiöſe Frechheit ein allgemeines Aergerniß gegeben, die Ruhe und Ordnung im Staat gefährdet werde. Mit Recht macht Jarke gegen jenen Standpunkt, auf welchem dieſes Verbrechen zu einem bloßen Polizeivergehen degradirt wird, geltend, es ſey eine merkwürdige Amphibolie, womit in jener Periode des herrſchenden vulgären Rationalismus auch auf dem Gebiete des Criminalrechts großer Unfug getrieben worden ſey. Dem ewigen, unwandelbaren Gott könne allerdings von ſchwachen Menſchen kein Leid zugefügt, ſeine Seligkeit durch Schmähungen gegen ihn nicht vermindert werden; aber die innere ſittliche Natur einer ſolchen Aeußerung oder Handlung, ihre Schlechtigkeit und Gefährlichkeit werde dadurch im Geringſten nicht geändert. Wir dürfen hinzuſetzen: Die Ehre des Königs aller Könige wird es fordern, nicht gleichgültig zu bleiben, wenn die Krone ſeiner Majeſtät von frechen Händen angetaſtet wird. Doch es fragt ſich vor Allem, was iſt die bibliſche An-

schauung von der Gotteslästerung, welche häufig von jenem Standpunkte aus verhöhnt worden ist?

3. Im Gesetz Mosis ist nicht nur der Mißbrauch des Namens Gottes verboten, 2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. 5 Mos. 5, 11., sondern es heißt ausdrücklich: „Sage den Kindern Israel: Welcher seinem Gott fluchet, der soll seine Sünde tragen. Welcher des Herrn Namen lästert (schmäht), der soll des Todes sterben; die ganze Gemeine soll ihn steinigen; wie der Fremdling, so soll auch der Einheimische seyn, wenn er den Namen lästert, so soll er sterben," 3 Mos. 24, 15. 16. Also nicht für einen Unverstand oder für einen bloßen Wahn, sondern für den Ausbruch einer positiven Feindschaft wider Gott und demgemäß für ein todeswürdiges Verbrechen erklärt die mosaische Gesetzgebung die Gotteslästerung. Uebrigens ist der Unterschied zwischen Fluchen und dem Namen Jehovah's Lästern, und sodann der zwischen dem Tragen seiner Sünde, V. 15., und zwischen des Todes Sterben, V. 16., nicht zu übersehen. Vgl. 2 Mos. 22, 28. Nach der lutherischen Uebersetzung scheint hier auch das Verbot der Lästerung fremder Götter ausgesprochen, wie Philo und Josephus behaupten, aber richtiger ist wahrscheinlich die Uebersetzung: Gott sollst du nicht fluchen. Ein Beispiel von der Vollziehung der Steinigung an einem Fremdling, der sich aus Haß gegen einen Israeliten zur Lästerung Jehovah's hinreißen ließ, lesen wir 3 Mos. 24, 10 ff, vgl. 1 Kön. 21, 13. Apg. 6, 13; 7, 56. Der Flucher wurde hinaus vor die Stadt oder das Lager geführt, die Zeugen legten die Hände auf das Haupt des Angeklagten, und warfen die ersten Steine auf ihn, 5 Mos. 17, 7. Nach 2 Makk. 13, 6. 7. wurden die Gotteslästerer und andere große Uebelthäter, wie z. B. der abtrünnige Menelaus, gerädert. In den späteren Zeiten des Judenthums wurde der Begriff der Gotteslästerung sehr ausgedehnt. Im Neuen Testamente wird insbesondere das als Gotteslästerung bezeichnet, wenn man auf freche und wahrheitswidrige Weise sich selbst oder einem Andern das beimißt, was zu den göttlichen Prärogativen gehört, wie Vergebung der Sünden, oder wenn ein bloßer Mensch sich für Gott oder Gottes Sohn ausgibt, sich zu einem Gott macht, Joh. 10, 33. vgl. Matth. 26, 65., wenn Christus verhöhnt wird, Matth. 27, 39. Mark. 15, 29. Apg. 18, 6; 26, 11., wenn von Gott unehrerbietig gesprochen wird (Röm. 3, 34.), so daß man seine Majestät verkleinert, seine wesentlichen Vollkommenheiten läugnet, ihm seine Ehre entzieht, vergl. Mark. 7, 21. Besonders beachtenswerth ist der Ausspruch Jesu: „Ich sage euch: Alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben; aber die Lästerung wider den Geist wird den Menschen nicht vergeben. Und wer etwas redet wider des Menschen Sohn, dem wird es vergeben; aber wer etwas redet wider den heiligen Geist, dem wird's nicht vergeben, weder in dieser, noch in jener Welt, Matth. 12, 31. 32., vgl. Mark. 3, 28. Luk. 12, 10. 1 Tim 1, 13. Manche waren durch tief eingewurzelte Vorurtheile so geblendet, daß sie Jesum in seiner Knechtsgestalt nicht als Messias und Sohn Gottes erkannten; dies war bei ihnen eine verzeihliche Sünde, wenn ihr Unglaube auch zu Lästerungen wider den Menschensohn fortschritt; bei den Pharisäern war es ein Anderes; sie hatten zum Theil die Wunder Christi vor sich gesehen, sie konnten nicht läugnen, daß solche Werke durch keine menschliche Kraft vollbracht werden können; aber anstatt der in ihrem Bewußtseyn sich aufdringenden Wahrheit die Ehre zu geben, nahmen sie ihre Zuflucht zu der unnatürlichen Lüge, Christus vollbringe diese Wunderwerke durch die Verbindung mit bösen Geistern. So machten sie sich der Lästerung wider den heiligen Geist schuldig. In dieselbe Sünde fallen diejenigen noch heute, welche mit vollstem Wissen und Willen, mit Unterdrückung aller besseren Regungen und aller Gnadeneinflüsse sündigen und in diesem Zustande der Verhärtung bis an ihr Ende beharren. Ihre Sünde ist eine unvergebliche hier und dort, weil in diesem Zustande die Erlösungsgnade keinen Anschließungspunkt findet (s. d. Art. Lästerung).

4. In der alten christlichen Kirche betrachtete man diejenigen Gefallenen als Gotteslästerer, welche in Zeiten der Verfolgung das Christenthum abschworen (blasphematici). Ebenso diejenigen, welche Lehren aufstellten, die den Grund des Christenthums umstießen,

oder in der Hitze der Leidenschaft freche Reden gegen Gott und Christus, oder später gegen die Maria sich erlaubten. Im Mittelalter standen die schwersten Strafen darauf. Der Gotteslästerer mußte sieben Sonntage lang ohne Mantel und Schuhe vor der Thüre der Kirche stehen und bei Wasser und Brod fasten. Dazu kamen nicht selten auch Geld- und Gefängnißstrafen. Bisweilen wurde dem Verbrecher die Zunge abgeschnitten, in manchen Fällen die Todesstrafe verhängt. Ein Reichsschluß vom Jahr 1497 sagt, daß Gott schwer dadurch beleidigt und des Menschen Seele seiner göttlichen Gnade ewiglich beraubt und unwürdig werde, auch seyen vormals aus solcher Sünde Hunger, Erdbeben, Pestilenz und andere Plagen auf Erden gekommen. Er bedroht die Leute geringern Standes, welche sich dieser Vergehung schuldig machen, mit dem Tode. Die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. verordnet: „So einer Gott zumißt, das Gott nicht bequem ist, oder mit seinen Worten Gott dasjenige, was ihm zusteht, abschneidet, die Allmacht Gottes, seine heilige Mutter, die Jungfrau Maria schändet, — der soll eingelegt, und darnach an Leib, Leben oder Gliedern — gestraft werden.“ Oft wurde das Verbrechen verheimlicht; nach und nach traten immer gelindere Strafen ein aus dem oben angegebenen Grunde, bis der Begriff in einen bloßen Wahn aufgelöst wurde. Daß die im A. T. auf diese Sünde gesetzte Todesstrafe aufgehoben wurde, kann man vom Neutestamentlichen Standpunkte aus nur billigen, und ist dem Sinne Christi gemäß, besonders wenn man an seinen Ausspruch über jene Ehebrecherin denkt, auf deren Sünde im Gesetz auch die Steinigung stand, Joh. 8, 1 ff. Wo kein Volk Gottes im eigentlichen Sinne ist, dessen Mehrzahl sich von ihm, als seinem König beherrschen läßt, kann auch von der Anwendung der Alttestamentlichen Verfassung, die überdies nur für eine bestimmte Zeit gegeben war, nicht die Rede seyn. Uebrigens ist es doch sehr zu beklagen und gehört zu den Zeichen des Abfalls von dem christlichen Prinzip, daß in den neueren Gesetzgebungen, und nach der jetzigen Praxis alles Andere eher von der Obrigkeit bestraft wird, als die Gotteslästerung. Sehr beachtenswerth ist das Gutachten, welches einst Spener über die Bestrafung eines Soldaten abgegeben hat, welcher der Gotteslästerung überwiesen war. Er bezeichnet es als die allerschrecklichste Sünde, sowohl wegen der Größe und Majestät Gottes, gegen den sie gerichtet sey, als weil sich der äußerste Grad der Ungerechtigkeit darin offenbare, wenn ein Mensch seine Zunge gegen seinen Schöpfer mißbrauche, die doch ihre Bewegung und ihr Leben, selbst indem sie diese Sünde begehe, von ihm empfange. Ferner finde dabei keine besondere Anreizung, durch Aussicht auf Lust oder Gewinn, wie bei andern Sünden statt, es sey also eine recht teuflische Bosheit. Den hohen Regenten komme es zu, daß sie über die Ehre dessen eifern, von dem sie ihre Krone und Scepter zu Lehen tragen, damit sie nicht ein Gericht auf sich und ihr Land ziehen. Wenn nach 3 Mos. 5, 1. ein Jeder einer Missethat schuldig sey, der einen gehörten Fluch nicht anzeige, so verschulde sich der noch weit schwerer, dem der Befehl, das Böse zu strafen, gegeben sey, wenn er diese Pflicht unterlasse. Nach 3 Mos. 24, 16. sei auf Lästerung des Namens Gottes der Tod gesetzt. Ob es unbillig sey, den am Leben zu strafen, der sein Leben so schändlich gegen den mißbrauche, von dem er es in jedem Augenblick genieße? Daher habe die Kirche von alten Zeiten her (vgl. Nov. 77.) die Todesstrafe darauf gesetzt. Das Kriegsgericht handle darum in dem betreffenden Fall nicht ungerecht, daß es auf Todesstrafe erkannt habe. Auf der andern Seite sey zu bedenken, es sey kein allgemein verbindliches Gebot in dieser Beziehung vorhanden, denn jenes in 3 Mos. 24. enthaltene Gebot gehöre zu den mosaischen, allein dem israelitischen Volk gegebenen Gesetz, während das 1 Mos. 9, 6. ganz allgemein sey. Die Gebote, die der israelitischen Polizei gegeben seyen, dürfen nicht weiter ausgedehnt werden als auf Israel, wie man z. B. in der neueren Gesetzgebung nicht daran denke, die 2 Mos. 31, 14. auf Entheiligung des Sabbaths gesetzte Todesstrafe zu vollziehen, doch könne ein Regent, wo er es nöthig finde, um dem einreißenden Laster zu steuern, solche Strafen gegen Gotteslästerer einführen, ohne ungerecht zu seyn. Nur müsse, wie bei andern Verbrechen immer die Persönlichkeit dessen, der gesündigt habe, wohl berücksichtigt werden.

Oft ſey es mehr dummer Unverſtand und Rohheit, als vorſätzliche Bosheit, aus welcher eine ſolche Sünde hervorgehe, bisweilen ſey das vorhergegangene Leben eines ſolchen Menſchen eine tägliche Gotteslästerung geweſen. Er glaube in dem betreffenden Fall, die göttliche Ehre werde mehr gerettet, wenn der Verbrecher nicht zum Tode verurtheilt werde, aber durch eine lange und ſchmerzliche Strafe die Größe ſeines Verbrechens zu fühlen bekomme und ihm die Mittel zur Sinnesänderung dargeboten werden. Spener, letzte theol. Bedenken. II. S. 34. ff. Michaelis, moſaiſches Recht. V. Th. Carpzov, Practica nova rerum criminalium. P. I. qu. 45. Staatslexikon von Rotteck und Welker. Jarke, Handb. des gemeinen deutſchen Strafrechts II. Bd. S. 27. Reinhard, chriſtl. Moral. Winer, bibl. Realwörterbuch. Neudecker, allgem. Lexikon der Religion und chriſtl. Kirchengeſchichte. **Fronmüller.**

Gotteslängnung, ſ. Atheismus.

Gottesraub, ſ. Sacrileginm.

Gottesurtheil (Dei judicium, divinum judicium, angelſächſiſch ordâl, althochdeutſch urteili) iſt eine Probe, ein Beweismittel, durch welches eine Thatſache oder ein Recht unter der Mitwirkung der Gottheit feſtgeſtellt wird. In ſchwierigen Fällen, wo die gewöhnlichen Beweismittel, Augenſchein, Zeugen, Urkunden, Eid fehlten oder nicht ausreichten, wo man die Ermittelung der Wahrheit durch den menſchlichen Richter nicht für möglich hielt, wo man dem Gegner mißtraute, da griff man leicht zu einer letzten und der Ueberzeugung nach untrüglichen Hülfe, man provocirte das Urtheil Gottes ſelbſt, der ſich allein im Beſitze der Wahrheit befindet und als ein gerechter Gott die Unſchuld ſchützt und den Schuldigen der verdienten Strafe überliefert. Dieſe Anſchauung veranlaßte die Einführung von Inſtitutionen, in welchen man eine Kundmachung Gottes erwarten zu dürfen meinte. Während wir einzelnen Spuren ſolcher Entſcheidungen Gottes bei den Iſraeliten in der Probe des bittern Waſſers beim Verdachte des Ehebruchs (4 Moſ. 5, 12 folg.; 27. 28., was Saalſchütz, das moſaiſche Recht S. 572 folg., als Reinigungseid auffaßt), bei den Griechen (Sophocles Antigone V. 264.) im Tragen des glühenden Eiſens — *μύδρους αἴρειν χεροῖν* — Durchſchreiten des Feuers — *πῦρ διέρπειν* — begegnen, finden wir ein vollſtändiges Syſtem bei den Indern und vorzüglich bei den Germanen. Schon Tacitus berichtet in der Germania cap. 10., daß die Deutſchen der Gottheit die Entſcheidung des Kampfes beilegten: deum adesse bellantibus credunt: und den Ausfall deſſelben als ein maßgebendes Urtheil (praejudicium) betrachteten. Die Kirche, welche den weit verbreiteten Zweikampf zu beſchränken ſuchte, beſtätigte theils ältere denſelben erſetzende Ordalien, theils führte ſie neue ein, ſuchte aber auch ſchon zeitig ihre Beſeitigung herbeizuführen. Nach und nach erfolgten dann auch Beſchränkungen, doch haben ſich einzelne Gottesurtheile bis in die neuere Zeit erhalten. Die wichtigſten ſind:

1) der gerichtliche Zweikampf (judicium pugnae seu campi). Bei einem ſo kriegeriſchen Volke, wie bei den Germanen, mußte gerade dieſes Ordale im weiteſten Umfange anwendbar ſeyn. Selbſt zur Entſcheidung von Rechtsfragen bediente man ſich deſſelben, wie Otto I. über die Frage, ob Neffen neben den Oheimen erben können (*Widekind*, Corbej. lib. II. a. 942), Alphons von Caſtilien, ob die ältere ſpaniſche Liturgie der römiſchen vorzuziehen ſey u. a. Ja die Sachſen entſchieden Prozeſſe in höherer Inſtanz durch das Schwert (Sächſiſches Landrecht B. I. Art. XVIII. §. 3.). Die Kämpfer ſtritten in Perſon oder durch Stellvertreter, wie ſelbſt Frauen (Sächſiſches Landrecht Bd. I. Art. XLIII. Rechtsbuch Ruprechts von Freyſingen II. 51. u. a.). Immer konnten ſich vertreten laſſen ſchwache Perſonen, Geiſtliche (Otto II. leges Longobard., in *Walter*, Corpus juris Germ. T. 3. p. 666). Wer im Kampfe unterlag, galt für überführt, oder wenn es der Kläger war, zahlte er Strafe (Wette) und Entſchädigung (Buße) (Sächſiſches Landrecht Bd. I. Art. LXIII. §. 4.). Staat und Kirche nahmen ſchon früh darauf Bedacht, den Zweikampf durch andere Ordalien zu erſetzen oder überhaupt abzuſchaffen (Edicta regum Longob. Rotharis c. 164 — 166. Grimoaldi leges

1. 2. 4. u. a. — c. 22. Can. II. qu. V. Nicolaus I. a. 867 „cum hoc et huiusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur.“ c. 1—3. X. de purgatione vulgari. V, 35.). Der Verfaſſer des kleinen Kaiſerrechts (aus dem 14. Jahrhundert) behauptet ſelbſt ein kaiſerliches Verbot Buch II. cap. 72. IV. cap. 19., das allerdings nicht vorhanden war und nur eine allgemeine Rechtsüberzeugung bezeichnen ſollte. Sitte und Geſetz erhielten aber den Zweikampf noch bis in's 17. Jahrhundert hinein, ja in England iſt erſt 1818 die Aufhebung erfolgt (Biener, Beiträge zur Geſchichte des Inquiſitionsprozeſſes. Leipzig 1827, S. 309).

2) Das Loos (sors) findet ſich als Ordale bei den Germanen ſchon nach dem Berichte des Tacitus (Germania cap. 10.), ſo wie in den Volksrechten, nämlich um einen Dieb oder Mörder zu ermitteln neben anderen Proben (Lex Ribuaria tit. XXXI. c. 5. Frisionum tit. XIV. c. 1. verb. Childeberti II. et Chlotharii II. pactum a. 593 c. 5. Chlotacharii II, decretum [c. 595.] c. 2. 3. bei *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. III. fol. 8. 12.). Während es in ſolchen Anwendungen ſchon frühzeitig unpraktiſch wurde, erhielt es ſich bisweilen bei kirchlichen Wahlen oder Entſcheidungen über wichtige Lebensverhältniſſe (vgl. Auguſti, Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie Bd. X. S. 277 folg. Wegen des gegenwärtigen Gebrauchs in der Brüdergemeinde ſ. man den Verlaß des Synodus der evangeliſchen Brüderunität zu Herrnhut im Jahre 1848. Gnadau 1848, §. 15—18.).

3) Der Keſſelfang (judicium aheni, aquae ferventis, caldariae). Der Angeſchuldigte mußte aus einem mit ſiedendem Waſſer gefüllten Keſſel einen Gegenſtand mit entblößtem Arme herausnehmen. Dieſes Gottesurtheil war ſehr verbreitet, bei den Franken (Lex. Sal. tit. 56. 59. c. 1. 76. c. 1. vgl. Childeb. II. et Chlotharii II. pactum a. 593), den Longobarden (leges Luitprandi V, 21.), den Gothen (Lex Wisigoth. lib. VI. tit. I. §. 3. vgl. Gregor Turon. de miraculis lib. I. c. 81.), den Frieſen (Ketelfang. Lex Frisionum tit. III. cap. 6. 8. tit. XIV. cap. 3., Frieſ. Landrecht u. a.), den Angelſachſen, in der Isländiſchen Gragal (Ketiltak) u. a. Vergebens hatte es Stephan V. verboten (c. 20. Can. II. qu. V.). Die Anwendung im 13. Jahrhundert erhellt aus dem Sachſenſpiegel (Landrecht Bd. I. Art. XXXIX.: in enen wallenden Ketel to gripene bit to dem ellenbogen. III, XXI.: water ordele kann hierauf oder auf die Probe des kalten Waſſers gehen. Nr. 5.) und Schwabenſpiegel (Landrecht Art. XLII. XLVIII. CXCII. a. CCCLXXIV. II. ed. Laßberg). Ja noch im Jahre 1436 wird die citirte Stelle des Sachſenſpiegels in einer Rechtsweiſung des Raths zu Hannover einfach wiederholt (*Grupen*, observationes rerum germanic. pag. 65).

4) Die Feuer- und Eiſenprobe (judicium ignis, probatio per ignem, examinatio ferri candentis). Der Angeklagte mußte ein glühendes Eiſen, eine Pflugſchaar (vomer) mit bloßen Händen tragen, oder die Hand in einen glühenden Eiſenhandſchuh ſtecken, oder im Hemde, auch wohl von Wachs, durch's Feuer gehen. Beiſpiele in der lex Ribuaria tit. XXX. §. 1. XXXI. §. 5. Lex Angliorum et Werinorum tit. XIV. Capitulare Caroli M. a. 803 ad legem Salicam c. 5. (*Pertz*, Monum. Germ. III, 113): ei negaverit, se illum ocidisse, ad novem vomeres ignitos judicio Dei examinandus accedat, wobei an ein Fortgehen über das Eiſen mit bloßen Füßen zu denken iſt. Auch dieſes Ordale hatte Stephan V. vergeblich abzuſchaffen geſucht (c. 20. Can. II. qu. V.). In den unter Nro. 3. citirten Stellen des Sachſen- und Schwabenſpiegels iſt zugleich die Rede von: dat glogende isern to dragene. Daran ſchließen ſich ſpätere Geſetze, wie die Statuten von Braunſchweig, das Ritterrecht von Riga u. a. Noch im Jahre 1498 wurde Hieronymus Savonarola zur Feuerprobe verurtheilt. Auch wird noch 1563 der Gebrauch in Ditmarſchen erwähnt.

5) Die Probe des kalten Waſſers (examen aquae frigidae, aquaticum Dei judicium). Die erſte Erwähnung dieſes Gottesurtheils geſchieht in Ludwigs des Frommen Capitularia Wormatiensia a. 829 c. 12. (*Pertz*, Monumenta III, 352). Es wird den Sendgrafen der Auftrag gegeben, daſſelbe nicht ferner zu geſtatten. Das Verbot

half jedoch nichts, es findet ſich vielmehr dieſe Probe ſpäterhin ſehr häufig, wie die von *Du Fresne* s. v. aqua frigida mitgetheilten Urkunden ergeben. Lucius III. erwähnt ſie ohne Mißbilligung (c. 8. X. de purgatione canonica V. 34.). Beſonders üblich war dieſes Ordale als Hexenbad bei den Hexenprozeſſen, die bis in's 18. Jahrhundert hinein dauerten (vgl. v. Wächter, Beiträge zur deutſchen Geſchichte, Tübingen 1845, Nr. IV. nebſt den dazu gehörigen Excurſen. Ein Beiſpiel ſolcher Probe aus dem Jahre 1728 bei *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prut. lib. V. tit. XXXV. §. XVII.). Der Beſchuldigte wurde an einen Strick befeſtigt und in's Waſſer geworfen. Ging er darin unter, ſo galt dies als Zeichen der Unſchuld, ſchwamm er, ſo war die Schuld dargethan. Als Gottesurtheil wird auch eine Probe des Waſſers erwähnt, welche der oben erwähnten Moſaiſchen nachgebildet iſt, ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως, aqua redargutionis, wobei ein bloßes Trinken ſtattfand (ſ. Protevangelium Jacobi c. 13—17. historia nativitatis Mariae c. 12., in der Ausgabe der apokryphiſchen Evangelien von Thilo (Lipsiae 1832) pag. 223 sq. 371 sq.). An dieſe letztere ſchließt ſich

6) die Abendmahlsprobe, die Probe des geweiheten Biſſens (purgatio per eucharistiam, examen corporis et sanguinis Domini, judicium offae, manger le morceau). Der Angeſchuldigte erhielt das heilige Abendmahl und ſprach dabei die Worte: Corpus Domini sit mihi ad probationem hodie. So wird es auf der Wormſer Synode von 868, can. 15. verb. c. 9. erwähnt (c. 23. Can. 11. qu. V. verb. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. II. Fol. 312.), um einen in einem Kloſter verübten Diebſtahl zu ermitteln. Nach dem Berichte des Thomas von Aquinas iſt im 13. Jahrh. dieſe Probe bereits außer Gebrauch (P. III. qu. 80. art. 6.). Statt derſelben findet ſich auch beſonders bei den Angelſachſen der Genuß von geweihetem Brod und Käſe (casibrodeum — cursnaed, von cors = execratio und snaed = offa, frustum, oder nedbraed = panis necessario sumendus vgl. *Du Fresne* s. v. cursned). Das Brod wurde mit dem Wunſche benedicirt, daß, wenn der Eſſende der Verbrecher ſey, er nicht im Staude ſeyn möge, es hinunterzuſchlucken „ut fauces illius et guttur constringantur et quicquid ex praedicto pane et caseo ore perceperit, antequam hospitia tangat cum sanguineo vomitu illud reficiat etc.“ (vgl. formulae veteres exorcismorum c. 5., in *Walter*, corpus juris Germ. III, 572).

7) Die Kreuzesprobe (judicium crucis). Der Angeſchuldigte mußte mit kreuzförmig ausgeſpannten Armen den Pſalter oder andere Gebete herſagen, ohne daß er ermüdete, oder, wenn mehrere beſchuldigt waren, galt der für den ſchuldigen Theil, deſſen Arme zuerſt hinabſanken. Es gedenkt dieſer Probe Pipin 753 (Capitulare synodi Vermer. c. 17. bei *Pertz*, Monum. III. 23.), Karl der Große 779 (Capit. c. 10.), 806 (divisio imperii c. 14.) und öfter (Pertz a. a. O. Fol. 37. 142.). Beiſpiele bei Grimm, Rechtsalterthümer S. 926. Ludwig der Fromme verbot dieſelbe durch das Capitulare a. 847 c. 27. (Pertz a. a. O. Fol. 209): „nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat; ne quae Christi passione glorificata est, cuiuslibet temeritate contemtui habeatur.“

8) Das Bahrrecht (-gericht) (jus feretri). Der vermuthliche Mörder wurde zu der auf einer Bahre ruhenden Leiche geführt und mußte dieſelbe berühren. Blutete ſie oder bewegte ſie ſich, ſo hielt man den Angeſchuldigten für überführt. Es iſt davon öfter im Mittelalter die Rede (Grimm a. a. O. S. 930). In Weſtphalen kommt es als »Scheingehen« vor, indem der Verdächtige die abgenommene Hand des Todten anfaßte und ſeine Schuldloſigkeit betheuerte (Wigand, Archiv für Weſtphalen Bd. III. Heft IV. S. 231—233).

Die Gottesurtheile wurden in der Regel unter Mitwirkung der Kirche vollzogen. Die Geiſtlichen bereiteten diejenigen, welche ſich der Probe zu unterwerfen hatten, durch Faſten und Beten vor und leiteten auch das ganze Verfahren, welches, ſo weit es möglich war, in der Kirche erfolgte. (Ueber das Verfahren ſelbſt ſ. m. die rituellen Beſtimmungen, wie ſie ſich in der formulae veteres exorcismorum u. ſ. w. finden, bei

Baluzius in dem Appendix des zweiten Bandes ſeiner Ausgabe der Capitularien, und darnach wiederholt bei *Walter*, corpus juris germ. T. III. pag. 559 seq. *Martene*, de antiquis ecclesiae ritibus T. III. p. 456 seq. u. a.). Die Entſcheidung über den Ausfall gab die Geiſtlichkeit, ausgenommen bei dem Zweikampfe, über welchen die Kampfrichter zu ſprechen hatten. Daß hierbei die Geiſtlichen oft im Stande waren, das Urtheil ſelbſt zu beſtimmen, unterliegt kaum einem Zweifel. Beim Keſſelfange u. ſ. w. erging die Entſcheidung nicht ſogleich, ſondern es wurde die Hand eingewickelt, verſiegelt und erſt am dritten Tage wieder geöffnet und dann die Sentenz gefällt. Es fehlte weder an Trug- noch an Heilmitteln, deren ſich der Klerus nach ſeinem Willen bedienen konnte. M. ſ. Nachweiſungen in Mone's Anzeiger für Kunde des deutſchen Mittelalters 1832 S. 292. 1833 S. 59. Schon Gregor von Tours erzählt von einem Falle, bei welchem der Arm des Diakonus, der in den Keſſel greifen ſollte, geſalbt war (de miraculis lib. I. cap. 81.).

Ueber die Gottesurtheile vgl. man Majer, Geſchichte der Ordalien, insbeſondere der gerichtlichen Zweikämpfe in Deutſchland. Jena 1795. Auguſti, Denkwürdigkeiten Bd. X. S. 245 folg. Grimm, deutſche Rechtsalterthümer S. 908 folg. Wilda u. d. W. Ordalien, in Erſch und Gruber Encyklopädie. Phillips über die Ordalien. München 1847, und die von dieſem citirte Literatur, wie auch die Commentatoren zu den Dekretalen lib. V. tit. XXXV. H. F. Jacobſon.

Gottesverehrung, ſ. Gottesdienſt.

Gottfried von Bouillon war der Sohn des Grafen Euſtach von Boulogne und der Ida, der Schweſter von Herzog Gottfried dem Buckligen von Lothringen. Vater und Mutter leiteten ihr Geſchlecht bis auf Karl den Großen zurück. Der genannte Oheim nahm den jungen Gottfried an Kindesſtatt an und hinterließ ihm alles eigene Gut, als er ſelbſt 1076 zu Antwerpen durch Meuchelmord fiel. Er ward ritterlich erzogen und hatte durch den Einfluß ſeiner Mutter eine ſtarke Richtung auf geiſtige und geiſtliche Bildung empfangen: damals wohl noch ſehr jung, hielt er ſich ohne weiteren Einfluß auf ſeinen Gütern und fand gegen mächtigere Nachbarn Schutz bei Biſchof Heinrich von Lüttich. Sobald Gottfried herangewachſen war, hielt er ſich zur Partei Heinrichs IV., und gewann binnen kurzer Zeit ſo allgemeine Achtung, daß man ihm, als dem Würdigſten, die Reichsfahne in der entſcheidenden Schlacht wider Rudolph den Gegenkönig anvertraute. Dieſem Vertrauen entſprechend drang er am 15. Oktober 1080 kühn voraus in das feindliche Heer und ſtieß Rudolphen den Schaft ſeines Banners ſo tief in die Bruſt, daß dieſer wenige Tage nachher in Merſeburg ſtarb. Später begleitete Gottfried den Kaiſer auf dem Zug wider Gregor VII. und erſtieg zuerſt die Mauern Roms, allein die Anſtrengung, die Hitze und die ungeſunde Luft zogen ihm ein faſt tödtliches Fieber zu. So treue Dienſte belohnte der Kaiſer zunächſt durch Ertheilung der Mark Antwerpen, dann im Jahr 1084 durch Ueberlaſſung des Herzogthums Lothringen. Bald darauf ward der Herzog wegen beträchtlicher Beſitzungen in Streit mit einem vornehmen ihm verwandten Edeln verwickelt. Die Richter erkannten auf den Zweikampf, welchen Gottfried, wiewohl mit Widerſtreben, der Landesſitte gemäß annahm. Bald nach dem Beginn des Kampfes zerſprang Gottfrieds Schwert an dem Schild ſeines Gegners, worauf ſich der anweſende Kaiſer zur Vermittelung erbot; allein der Herzog wollte nicht mit zweideutigem Ruf aus dem Streite ſcheiden, und traf bei Erneuerung des Gefechtes mit der verſtümmelten Waffe den Gegner ſo heftig an die Schläfe, daß er für todt aus den Schranken getragen wurde. Das ſind einige der wenigen und glaubwürdigſten Züge, mit denen die ſpätere Sage das Jugendleben Gottfrieds verherrlicht hat. Sein Aeußeres war einnehmend, das Geſicht ſchön, die Haare eher blond als braun, ein hoher Wuchs, ſtark und dabei gewandt. Als Pabſt Urbans Ruf an alle Chriſten zur Pilgerung in das heilige Land erging, erfüllten ſich Gottfried's frühere Wünſche, wie er dann ſchon früher die Sehnſucht ausgeſprochen haben ſoll, einmal in Waffen nach Paläſtina zu ziehen. Für 1500 Mark Silbers verpfändete er ſein

Stammſchloß an den Biſchof von Lüttich, jedoch mit dem Einlöſungsrecht für ſich und drei Nachfolger; ſeine Brüder Euſtachius und Balduin geſellten ſich zu ihm, wie ſein Neffe Balduin von Mons. Um die Mitte des Monats Auguſt im J. 1096 verſammelte er ſein Heer; wie ſtark es war, wiſſen wir nicht. Anna Komnena gibt 70,000 Mann, doch iſt dieſe, wie jede ähnliche Angabe bei ihr, unverbürgt. Er hatte beſchloſſen, durch Deutſchland und Ungarn die griechiſchen Grenzen zu erreichen, während die Nordfranzoſen den Weg durch Italien bis Apulien erwählt, die Provenzalen durch Slavonien und Dalmatien nach Conſtantinopel die Reiſeroute eingeſchlagen hatten. Den größten Theil des September mußte Gottfried mit ſeinem Heer an der ungariſchen Grenze verweilen, um den Durchzug durch Ungarn mit König Kalman zu ordnen. Als dann erſt die bulgariſche, dann die griechiſche Grenze erreicht war, wurde er in Niſſa von einer Geſandtſchaft des Kaiſers begrüßt, welcher die beſte Aufnahme verhieß und um gute Behandlung des Landes bat. So gelangte das Heer im beſten Vernehmen über Sterniz nach Philippopel, und lagerte am 23. December vor Conſtantinopel. Lange Verhandlungen wurden nun mit dem Kaiſer unter gegenſeitigem gegründetem Mißtrauen gepflogen, bis am 3. April Alexius die Feindſeligkeiten eben nicht ſehr ritterlich mit einem Angriff auf argloſe fränkiſche Pilger begann, die zum Einkauf von Lebensmitteln herankamen. Entſchloſſen rief der Herzog ſein Heer alsbald unter die Waffen und dieſes wandte ſich gegen die Mauern der Hauptſtadt ſelbſt, welche in Angſt und Unruhe außer ſich war. Nachdem Alexius umſonſt auf's Neue zu parlamentiren verſucht hatte, gab er am Charfreitag den Befehl zu einem Ausfall auf die Franken. Der Erfolg war ihm günſtig: Gottfried bequemte ſich zu unbedingtem Nachgeben und ſchwor, alle Städte, Länder und Burgen, die ehemals zum römiſchen Reich gehört hatten, nach der Eroberung dem Kaiſer herauszugeben, und verſprach dem griechiſchen Reich die Treue eines Vaſallen zu jeder Zeit zu halten. Seitdem hörten alle Feindſeligkeiten auf; Gottfried, von dem Kaiſer reich beſchenkt, ließ ſeitdem nur Ergebenheit gegen Alexius blicken. In den letzten Tagen des April brach das vereinigte lothringiſche und italieniſche Heer von Chalcedon auf, und richtete unter Anführung Gottfrieds, Roberts von Flandern und Tancreds ſeinen Marſch auf Nicomedien, nachdem am 19. Juni Nicäa genommen war, und am 27. Juni 1097 verließ das Heer ſein Lager vor Nicäa, um durch Phrygien und Cilicien die Päſſe des Taurus und damit Syrien zu erreichen. Die Schlacht bei Doryläum, bei welcher Gottfried den Oberbefehl hatte und den Sieg entſchied, war für das Kreuzheer von der größten Wichtigkeit, denn Kilidſch Arslan wagte ſeitdem die Franken auf ihrem Durchzug durch ſein Land nicht mehr zu beunruhigen. Unter vielfachen Entbehrungen gelangte nun das Heer der Pilger nach Antiochien und wandte ſich hier nach Oſten; Iconium öffnete ſeine Thore ohne Schwertſtreich, Erkle wurde mit ſtürmender Hand genommen, Armenien beſetzt, Antiochien genommen, von allen Reſten der türkiſchen Beſatzung geſäubert, und der Patriarch wieder eingeſetzt, aber innere Zerwürfniſſe verzögerten die Eroberung Paläſtina's. Erſt im Mai des folgenden Jahrs wurde der Marſch bis Jeruſalem zurückgelegt, das von drei Seiten her umlagert wurde. Am 13. Juni unternahm man den erſten Angriff auf die Stadt ſelbſt, der zurückgeſchlagen wurde. Einen Monat ſpäter wurde der Angriff, nachdem der Bau der Maſchinen beendigt war, erneuert. Nachmittags, um dieſelbe Stunde, wird erwähnt, in welcher Chriſtus ſeine Paſſion vollendet, hatte Gotfried ſeinen Thurm hart an die Mauer herangebracht; die Fallbrücke wurde ausgeworfen, Gottfried und Euſtach betraten unter den Erſten die Mauer. Gleichzeitig hatten dicht am Stephansthor Tancred und Robert von der Normandie eine Breſche gelegt, und hier drang man von beiden Seiten her mit Macht in die Stadt. Ein furchtbares Gemetzel entſtand. Raimund ſchon ſagt: „rede ich Wahrheit, ſo finde ich keinen Glauben, im Tempel Salomonis reichte das Blut bis an das Knie der Reiter und das Gebiß der Pferde.“ Nach einer höchſt unverbürgten Sage hätte ſich Gottfried alles Mordens enthalten und wäre mit drei Gefährten zum h. Grab geeilt, um dort baarfuß, in Thränen und Entzückung, der Erſte an der h. Stätte zu beten. Raimund dagegen ſagt umgekehrt: „Es iſt unglaublich, wie

viel Blut Tancred und Gottfried an dieſem Tage vergoſſen haben!« Wie ſich denken läßt, war der Taumel des Siegs nicht gering unter den Kreuzfahrern. Mehrere Tage vergingen, ohne daß irgend eine allgemeine Beſtimmung getroffen wurde. Am 23. endlich traten die Fürſten zuſammen, um über die Bewahrung des Gewonnenen Rath zu halten, aber ſogleich erhoben ſich die alten Zwiſtigkeiten mit gewohnter Stärke, doch wurde noch am gleichen Tag der Herzog von Lothringen einſtimmig zum Beſchützer des h. Grabes gewählt. Lobgeſänge wurden hierauf in der Kirche des heil. Grabes angeſtimmt, aber eine feierliche Salbung und Krönung fand nicht Statt: denn der Herzog ſoll ſich geweigert haben, an dem Ort, welcher zur tiefſten Demuth verweiſe, wo man dem König der Ehren, dem Herrn des Himmels nur Dornen um die Schläfe gewunden habe, anmaßlich Zeichen und Titel irdiſcher Größe anzunehmen. Nachdem den fränkiſchen Waffen vor Antiochien das ſeldſchukiſche Heer und nach dem Fall von Jeruſalem der Weſir von Aegypten unterlegen war, hatte der Kreuzzug ſein Ende erreicht. Alle feindlichen Gewalten waren gebrochen, der Boden war erobert, auf welchem ein chriſtlicher Staat auferbaut werden ſollte. Ueber die Regierungsweiſe Herzog Gottfrieds haben wir nur höchſt unvollſtändige und ſagenhafte Berichte. So ſagt Ekkehard (Col. 524): »der Herzog, obwohl über wenige Kräfte verfügend, begann Großes zu unternehmen; er verfolgte, wo er ſie fand, die Reſte der Heiden, legte an paſſenden Orten Befeſtigungen an, ſtellte Joppe und deſſen lange zerſtörten Hafen wieder her, unterſtützte die Kirche und den Klerus, gab den Klöſtern und dem Hoſpital zu Jeruſalem reiche Geſchenke, hielt ſich des Handels wegen in feſtem Frieden mit Askalon und Damaskus, ſchätzte vor Allem die Ritter deutſchen Stammes hoch, empfahl ihre Rauhheit durch eigene Milde den franzöſiſchen Edlen, und verhütete beider leicht erregbare Eiferſucht durch vollkommene Kenntniß der beiden Sprachen.« Die in den Aſſiſen von Jeruſalem über Gottfrieds organiſirende Thätigkeit ſich findenden Nachrichten, welche Wilken (Kreuzzüge I, c. 13.) zwar als ſagenhaft anerkannt, aber dennoch ſpäter als hiſtoriſche Quelle gelten läßt, während ſie Schloſſer als erweislich irrig bei Seite ſchiebt, ſind nach der Unterſuchung v. Sybels (Geſch. d. erſten Kreuzzugs S. 517) erſt 150 Jahre ſpäter niedergeſchrieben worden, zwar auf urkundliche Schriften geſtützt, aber machen ſelbſt auf urkundlichen Karakter keinen Anſpruch. Eine der erſten Handlungen des neuen Fürſten war die Einrichtung und Dotation des Capitels zu Jeruſalem. Indeß war der Patriarch Dagobert damit nicht zufrieden und trat mit immer größeren Anſprüchen hervor, indem er ſagte, die Stadt Jeruſalem, heilig und dem Herrn geweiht, erfordere einen geiſtlichen, keinen weltlichen Oberherrn, ſowie es der Klerus ſchon vor der Eroberung behauptet habe; auch ſtehe dem Patriarchen ein ſehr beſtimmtes, irdiſches und wohlerworbenes Recht darauf zu: in der Zeit der Unterdrückung ſey er der einzige, von Niemanden beſtrittene Oberherr der Stadt geweſen, ſo weit ſie chriſtliche Bevölkerung gehabt habe: er verlange alſo von den chriſtlichen Fürſten nur die Reſtitution in die Rechte, welche die heidniſchen Emire ungekränkt gelaſſen. Gottfried gab nach und übertrug am erſten Oſtertag dem Patriarchen in Gegenwart des Klerus und Volkes Jeruſalem mit dem Davidsthurm und allen Pertinenzen. Bis das Reich durch die Erwerbung von ein oder zwei Städten erweitert ſey, ſollte jedoch der Herzog den Nießbrauch der Stadt behalten: falls er unterdeſſen ohne männliche Erben mit Tod abginge, würde die Stadt ohne Widerſpruch dem Patriarchen zu überantworten ſeyn. Für das Ganze gelobte ſich Gottfried als den Lehnsträger des h. Grabes und des Patriarchen und verſprach die Sache Gottes und des Patriarchen nach Kräften zu vertheidigen. Hiemit war der geiſtliche Karakter dieſes Staats ausgeſprochen. Doch der ungewohnte Himmelſtrich und die großen Anſtrengungen untergruben Gottfrieds Geſundheit, und als er nach Joppe eilte, um den mit einer Flotte angelangten Sohn des Dogen Micheli von Venedig zu bewillkommnen, ergriff ihn ein viertägiges Fieber. Krank wurde er nach Jeruſalem zurückgebracht, und ſtarb daſelbſt am 18. Juli 1100, für ſeinen Ruhm eben noch zu rechter Zeit. Nach Andern wäre er einem von Heiden, ſey es in einem Granatapfel oder in einer Schüſſel beigebrachten Gift erlegen. Er ward

in der Kirche des h. Grabes beerdigt, und gleichmäßig von Franken, Syrern und Griechen beweint. Seine einfache Grabſchrift lautet: »Hier liegt Gottfried von Bouillon, welcher dieſes ganze Land dem Chriſtenthum gewann; ſeine Seele ruhe in Chriſto!« Richtig faßt v. Sybel das Urtheil über Gottfried in die Worte zuſammen: »er iſt kein Menſch, der den Lauf der Geſchicke beſtimmt und geregelt hätte, aber ein Karakter iſt er doch von unerſchütterlicher Art, der trotz aller Einwirkung der überlegenſten Kräfte ſein Weſen behauptet, und in der Strenge geiſtiger Beſtrebungen ſeine rüſtigeren Gefährten weit hinter ſich zurückläßt.« Vgl. H. v. Sybel, Geſch. des erſten Kreuzzuges (Düſſeldorf 1841). F. Wilken, Geſch. d. Kreuzz. Lpzg. 1807—32. Dr. Preſſel.

Gotthart, ſ. Godehard.

Gottloſigkeit. Der menſchliche Geiſt iſt aus und für Gott geſchaffen, das Bewußtſeyn Gottes iſt ihm eingeboren, und der Name Gottes iſt auf alle Kreaturen geſchrieben; aber durch die Sünde befindet er ſich in einem Zuſtand der Losgeriſſenheit, der Trennung von Gott. Hiebei iſt jedoch ſowohl auf dem teſtamentiſchen als außerteſtamentiſchen Standpunkt ein Zweifaches zu unterſcheiden. Es gibt bei Völkern und Individuen einen Zuſtand der Rohheit, wo das Gottesbewußtſeyn noch nicht erwacht, oder kaum in einzelnen, ſchwachen Funken aufgegangen iſt, es gibt aber auch einen Zuſtand der Bekämpfung und Läugnung des Göttlichen, der zur Verſtockung führt. Beides wird unter dem Ausdruck der Gottloſigkeit befaßt. Schon im vorchriſtlichen Alterthum machte ſich die Ueberzeugung geltend, Irreligioſität, Unglauben, Gotteslängnung ſey ein nicht zu duldendes Verbrechen, wie denn Polybius den Satz aufſtellt: »Ohne Gottesfurcht kann der Staat nicht beſtehen.« In Athen wurde einſt beſonders vom Areopag ſtreng gewacht, daß die öffentliche Religion erhalten, und keine neue Lehre eingeführt werde. Anaxagoras, der Zeitgenoſſe des Perikles, wurde der Irreligioſität angeklagt und um 5 Talente beſtraft. Diagoras aus Melos wurde wegen Unglaubens verfolgt und ſogar ein Preis auf ſeinen Kopf geſetzt. Bekannt iſt die Anklage gegen Sokrates und ſeine Verurtheilung unter dem Vorgeben, daß er die Religion verändern und neue Götter einführen wolle. S. Tzſchirner der Fall des Heidenthums I. 88 ff. Doch erſt auf dem Gebiete der geoffenbarten Religion kann das Weſen der Gottloſigkeit recht erkannt und gewürdigt werden. Hier tritt uns als einer der durchgreifendſten Gegenſätze der zwiſchen Frommen und Gottloſen, Gerechten und Ungerechten entgegen. Die Bezeichnungen dafür im Alten Teſtament ſind: רֶשַׁע רִשְׁעָה 5 Moſ. 9, 4. Jeſ. 9, 17. רָעָה Jeſ. 13, 11. Im N. T. ἀσέβεια. Tit. 2, 12. Röm. 1, 18; 11, 26. 2 Tim. 2, 16., was zunächſt Unfrömmigkeit, Abgewandtheit von Gott und von allem dem bedeutet, was ein lauterer Ausdruck des reinen Verhältniſſes zur Gottheit iſt. Das Wort umfaßt ebenſowohl die innere tiefverborgene Quelle des Böſen, als alle die bitteren Waſſer, die aus derſelben fließen, oder die Erbſünde und die wirklichen Sünden in ihrer Einheit. Gottlos im Sinne der Schrift iſt daher nicht nur der, bei welchem das innere Verderben in groben Ausbrüchen hervortritt, die ſich zur Leidenſchaft, zum Laſter und Verbrechen ſteigern, ſondern Jeder, der kein inneres Leben aus Gott hat, der nur den Geiſt der Welt, und den Geiſt aus Gott noch nicht empfangen oder wieder verloren hat, 1 Kor. 2, 12. Ein ſolcher kann äußerlich ehrbar, ja fromm und heilig erſcheinen, berühmt und gefeiert ſeyn von der Welt, gelehrt, witzig, genial, und er iſt doch in den Augen Gottes fleiſchlich geſinnt, alſo gottlos, Röm. 8, 6. 7. Man ſteht dabei im Eigenſinn, Eigenwillen und Eigendünkel, in einer geheimen oder offenbaren Feindſchaft gegen Gott und Jeſum. Die Erſcheinungsform eines ſolchen von Gott abgekehrten Sinnes iſt eine dreifache, wie ſie der Apoſtel Johannes beſchreibt, 1 Joh. 2, 16., Fleiſchesluſt, Augenluſt und hoffärtiges Leben, oder Vergnügungsſucht, Habſucht, Stolz. Aehnlich einer leiblichen Krankheit, ſteht die Gottloſigkeit unter beſtimmten Entwicklungsgeſetzen. Wenn ihr nicht Einhalt gethan wird, ſo ſchreitet ſie von Stufe zu Stufe fort, von der ungöttlichen Geſinnung zur äußerlichen That, von der Gleichgültigkeit zur Verläugnung, von der Untugend zum Laſter, vom Leichtſinn zu Verſtockung und poſitiver Feindſchaft wider Gott, welche in Hohn, Spott

und Läſterung hervorbricht. Ungemein wichtig und lehrreich iſt die Erörterung des Apoſtels Paulus, Röm. 1, 18—32. Wir ſehen dort, wie ſich das gottloſe Weſen durch drei Abfallsſtufen hindurch bewegt, und wie auf jeder derſelben die göttliche Heiligkeit, der Zorn Gottes wider das Böſe ſich ſchon jetzt in dieſer Zeitlichkeit offenbart. Auf die Vermiſchung Gottes mit der Natur folgt die Hingabe der Menſchen in Unreinigkeit zur Entehrung ihrer perſönlichen Würde; auf die eigentliche Vergötterung der Natur die Hingabe der Menſchen in ſchändliche Geſchlechtsvermiſchung; auf völlige religiöſe Abſtumpfung ſittliche Stumpfheit und Verworfenheit, woraus alle Laſter hervorbrechen. Der Gottloſe iſt dem Tode verfallen, wenn er nicht zu rechter Zeit noch umkehrt, worunter alles Elend, aller Jammer, der aus der Sünde folgt, namentlich der ewige Tod begriffen iſt. Röm. 7, 10. 13. Eph. 2, 1. Kol. 2, 13. Eph. 5, 14. Vgl. Nitzſch, Syſtem der chr. Lehre. Beck, chr. Lehrwiſſenſchaft. Schmid, bibl. Theol. Fronmüller.

Gottmenſch, ſ. Jeſus Chriſtus.

Gottſchalk. Aus dem Geſchlechte der Grafen von Benno ſtammend, wurde dieſer in der Geſchichte der Lehrſtreitigkeiten des Mittelalters durch ſein zähes Halten an der Lehre von der unbedingten Gnadenwahl berühmt gewordene Theologe, von ſeinen Eltern ſchon als Kind in das Kloſter Fulda gebracht und daſelbſt erzogen. Zu reiferen Jahren gelangt, wurde er aber des Kloſterlebens überdrüſſig und ſuchte ſich demſelben zu entziehen; allein ſein Abt, der berühmte Hrabanus Maurus wollte ihn mit Zwang zurückhalten, obgleich der Erzbiſchof Otgar von Mainz in Uebereinſtimmung mit 58 Biſchöfen einer daſelbſt im Jahr 829 verſammelten Synode ihn zu diſpenſiren ſich bereit zeigte*). So viel erreichte wenigſtens Gottſchalk, daß er das Kloſter Fulda, das ihm zur Pein geworden, gegen das weſtfränkiſche Kloſter Orbais in der Diöceſe Soiſſons, vertauſchen durfte. Er legte ſich nun fleißig auf das Studium der Kirchenväter, namentlich des Auguſtinus und des ihm verwandten Fulgentius von Ruſpe; bald wurde ihm klar, daß die Zeit, in der er lebte, in ihren Ueberzeugungen von dem Weſen der Gnade und ihrem Verhältniß zur menſchlichen Freiheit bedeutend abgewichen ſey von dem Syſtem des großen Nordafrikaners. Er fühlte ſich berufen, dieſes Syſtem wieder in ſeiner ganzen Strenge herzuſtellen: ja, er ging in ſo weit über Auguſtinus hinaus, als er, was dieſer ſorgfältig vermieden hatte, ohne Scheu und Rückhalt ausſprach, daß Gott nicht nur die Einen zur Seligkeit, ſondern auch die Andern zur ewigen Verdammniß vorher beſtimmt habe (praedestinatio duplex). Auf der Rückreiſe von einer Wallfahrt nach Rom nahm er ſeine Einkehr bei dem Grafen Eberhard von Friaul und trug dieſem ſeine Anſicht vor, in Gegenwart des nachmaligen Biſchofs Notting von Verona. Hrabanus Maurus, dem dieſes Geſpräch war hinterbracht worden, glaubte den Grafen ſofort vor dieſer Ketzerei warnen und dem weitern Umſichgreifen derſelben Einhalt thun zu ſollen. Hrabanus nämlich wollte zwar nicht die Lehre Auguſtins beſtreiten, aber, wie er es faßte, dem Mißverſtand derſelben vorbeugen; er behauptete keck, Auguſtin habe anders gelehrt, man müſſe wohl unterſcheiden zwiſchen Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen u. ſ. w. (was freilich nicht auguſtiniſch war). Auf einer Synode zu Mainz (848), auf welcher Ludwig der Deutſche in Perſon anweſend war, erſchien Gottſchalk, um ſeine Lehre von der praedestinatio duplex als eine ſchriftgemäße und mit Auguſtin übereinſtimmende Lehre zu vertheidigen; es gebe, behauptete er, wie eine praedestinatio ad vitam, ſo auch eine ad mortem. Die Stelle 1 Tim. 2, 4.: „Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde,“ legte er ſo aus, daß darunter eben nur die zum Leben Prädeſtinirten verſtanden ſeyen. Die entgegengeſetzte Anſicht nannte er ſemipelagianiſch. Gleichwohl ſprach die Synode über ihn das Verdammungsurtheil. Da aber Gottſchalk nicht in die Mainzer Diöceſe gehörte, ſo ſchickte ihn Hrabanus Maurus an ſeinen Collegen Hinkmar von Rheims; er bezeich-

*) Hrabanus bewies in einer eigenen Schrift, die er Ludwig dem Frommen einreichte, daß chriſtlichen Vätern das Recht zuſtehe, ihre Kinder Gott zu weihen, und daß ſolche Gelübde ohne ſchwere Sünde nicht gelöst werden können. (Abgedr. b. *Mabillon*, acta ord. S. Bened. II, 677).

nete ihn ſchon zum Voraus als einen geiſtlichen Vagabunden (quidam gyrovagus Monachus, nomine Gottschalk). Hinkmar berief eine Synode nach Chierſy (Carisiacum) 849 und verfuhr gegen den Angeklagten mit der größten Härte. Als er ihn vergebens zum Widerruf hatte zu bewegen ſuchen, ließ er ihn bis auf's Blut geißeln und ſodann in das Kloſter zu Hautvillers einſperren, wo Hildwin Abt war, der zugleich mit auf der Synode in das Verdammungsurtheil geſtimmt hatte. Sein Buch wurde den Flammen übergeben. Einundzwanzig Jahre verſchmachtete Gottſchalk in dieſer Gefangenſchaft, ohne ſich von ſeinem Glauben im Geringſten abwendig machen zu laſſen. Vielmehr verfaßte er auch hier Schriften zur Vertheidigung ſeiner Lehre (ein größeres und ein kleineres Bekenntniß)*); ja er anerbot ſich, durch ein Gottesurtheil die Wahrheit ſeiner Lehre zu erhärten**). Dies wurde ihm als ein Frevel verargt, der eines Simon Magus würdig ſey. Gottſchalk verfiel zuletzt in eine tödtliche Krankheit. Man ließ ihm Abſolution anbieten unter der Bedingung des Widerrufs. Er blieb unbeugſam und ergab ſich mit der eines Prädeſtinatianers würdigen Reſignation in das Unabänderliche ſeines Schickſals. Im Bewußtſeyn, für Gottes Sache gelitten und geſtritten zu haben, erwartete er den Tod. Man begrub ihn in ungeweihter Erde. Kein Gebet durfte an ſeinem Grabe für die Ruhe ſeiner Seele geſprochen werden. Gleichwohl fehlte es Gottſchalk zu ſeiner Zeit nicht an Vertheidigern ſeiner Lehre oder wenigſtens nicht an Solchen, die, wenn ſie ihm auch nicht bis zur äußerſten Conſequenz folgten, doch die ſtrenge auguſtiniſche Grundlage des Syſtemes mit ihm theilten. So ſchrieb Galindo (Prudentius von Troies) um's J. 849 eine Schutzſchrift für Gottſchalk***). Auch Ratramnus (von Corbie), Servatus Lupus, Remigius von Lyon ſprachen ſich mehr oder weniger für Gottſchalk aus, während der berühmte Dialektiker Johann Scotus Erigena (ſ. d. A.) in ſeiner Schrift: de divina praedestinatione contra Gotteschalcum Monachum den Gottſchalk'ſchen Prädeſtinationsbegriff ſchon darum als unhaltbar darſtellt, weil bei Gott kein Vor- und Nachher ſtattfinde, und das Böſe vor ihm ein Nichts ſey†). Eine zweite Synode zu Chierſy (853) verdammte die Gottſchalk'ſche Lehre auf's Neue, während die Synode von Valence (855) wieder zum ſtrengern Auguſtinismus zurücklenkte, und ſelbſt eine praedestinatio duplex auszuſprechen nicht ſcheute††). Das Weitere gehört in die Geſchichte der Prädeſtination (ſ. d. A.). Ein minder erheblicher Streit wurde auch zwiſchen Gottſchalk und Hinkmar geführt über das Verhältniß der Perſonen in der Trinität. Ein alter Lobgeſang der Kirche endigte mit den Worten: Te, trina Deitas unaque, poscimus. Hinkmar nahm Anſtoß an dem Ausdruck trina und änderte ihn in sancta. Dies gab dem Gottſchalk Anlaß den Hinkmar des Sabellianismus zu beſchuldigen, während dieſer wiederum Gottſchalk einen Arianer und Sohn des Teufels ſchalt; der Ausdruck deitas beziehe ſich auf die göttliche Natur, welche nur eine ſey; wer das Wort trina mit deitas verbinde, zerfleiſche die Einheit des Ewigen. Er warnte alle Mönche vor dieſer neuen Ketzerei Gottſchalks und forderte die Biſchöfe und Aebte auf, ihr nach Kräften zu ſteuern.

Vgl. außer den angeführten Schriften von Maugnin, Cellot ꝛc.: Gfrörer, in ſeiner Unterſuchung über Alter, Urſprung und Zweck der Dekretalen des falſchen Iſidorus. Freib. 848. S. 67 ff., der jedoch den Gottſchalk unbillig beurtheilt, wenn er ihn nur für das blinde Werkzeug einer klerikalen Faktion hält. Hagenbach.

---

*) Mitgetheilt in *Maugnin*, vett. auct. qui saec. IX. de praedestinatione et gratia scripserunt opp. et fragm. p. 7—17. und in *Usher's* Gotteschalci Historia p. 319 sq.

**) Man ſolle vier Fäſſer, angefüllt mit ſiedendem Waſſer, Oel und Pech hintereinander aufſtellen und ſie anzünden, er wolle mitten durch die Flammen hindurch (Feuerprobe).

***) Abgedruckt in *Cellot*, opp. misc. ad historiam Gotteschalci p. 420 sq.

†) Gegen Scotus ſchrieb dann wieder Prudentius von Troies: De praed. contra Joh. Scotum, worin er denſelben der Sophiſterei beſchuldigte.

††) Fideuter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem.

Gottſchalk, Wendenfürſt und Märtyrer. Jahrhunderte lang widerſtanden die auf ehemals deutſchem Boden zwiſchen Oſtſee, Elbe, Oder und Saale angeſiedelten, ſlaviſchen oder wendiſchen Stämme (Obotriten oder Abodriten im Mecklenburgiſchen, Wagrier an der Oſtſee bis zur Eider, Wilzen in Brandenburg, Sorben an der Mittelelbe, Lauſitzer an der oberen Spree u. ſ. w.) der Einführung des Chriſtenthums und der Obmacht der Deutſchen. Jenes wurde ihnen durch die gewaltſamen Verſuche zu ſeiner Einführung ſeit Karl d. Gr. immer mehr verhaßt, und umgekehrt erhielt der nationale und politiſche Widerſtand gegen alles deutſche Weſen durch den religiöſen Gegenſatz immer neue Kraft und Nahrung. Im zehnten Jahrhunderte ſtiftete Kaiſer Otto I. nach ſeines Vaters und ſeinen eigenen Siegen über die Slaven, zur politiſchen Sicherung der öſtlichen Marken und zur Bekehrung der Wenden unter ihnen die Bisthümer Havelberg 946, Brandenburg 949, Meißen, Oldenburg, Merſeburg, Zeiz-Naumburg und das Erzbisthum Magdeburg 969. Aber ſchon 983 unter Otto II. brechen neue Aufſtände der Wenden, beſonders unter dem Obotritenfürſten Miſtewoi, aus und machen der deutſchen Herrſchaft und dem Chriſtenthum wieder ein Ende. Zwar kehrt Miſtewoi ſelbſt ſpäter zu dem feierlich abgeſchwornen und blutig verfolgten Chriſtenglauben zurück; ſein Sohn Uto (Udo) baut wieder chriſtliche Kirchen, obwohl ſelber malo Christianus, und läßt ſeinen talentvollen Sohn Gottſchalk (ſein ſlaviſcher Name iſt unbekannt) in dem Michaeliskloſter zu Lüneburg erziehen. Aber bei der Kunde von ſeines Vaters Ermordung durch einen Sachſen (1032) verläßt der Jüngling plötzlich Kloſter und Chriſtenthum, um ſeinen Vater zu rächen. Neuer blutiger Krieg in ganz Nordalbingien, neue Verheerung des Landes und Verfolgung der Chriſten iſt die Folge, bis Gottſchalk, von Markgraf Bernhard von Niederſachſen beſiegt und gefangen, mit großem Eifer zum Chriſtenthum zurückkehrt. Der Gefangenſchaft entlaſſen, geht Gottſchalk an den Hof Knuts des Großen, bringt hier in Dänemark und England etwa zehn Jahre zu, kehrt (um 1043) als Gemahl einer däniſchen Königstochter Sirith in ſeine Heimath zurück, wird Fürſt der Obotriten, und bald theils durch Beſiegung, theils durch freiwillige Unterwerfung Herr eines großen — Holſtein, Mecklenburg, Vorpommern und einen großen Theil der Marken umfaſſenden — Wendenreichs. Mit aller Macht ſucht er nun dem Chriſtenthum Eingang zu verſchaffen: er verſammelt ſeine Völker um ſich und bewegt ſie in feuriger Rede zur Annahme der Taufe, beruft Miſſionäre, beſonders von Erzbiſchof Adalbert von Bremen-Hamburg, errichtet mit deſſen Hilfe neben dem bisherigen Bisthum Oldenburg zwei weitere zu Razzeburg und Mecklenburg und Klöſter in Lentzen, Oldenburg, Razzeburg, Lübeck, Mecklenburg, predigt ſelbſt ſeinem Volk die chriſtliche Lehre und überſetzt die liturgiſchen Formeln und Predigten der deutſchen Miſſionäre in die heimiſche Sprache: täglich bekehrte ſich eine Menge, das Land füllte ſich mit Kirchen, die Kirchen mit Prieſtern, Schulen wurden angelegt, für Glanz des Gottesdienſtes geſorgt. Aber auf's Neue regte ſich, beſonders durch den wilden Rugierfürſten Kruko und Gottſchalk's Schwager Pruſſo (oder Bluſſo) geſchürt, der nationale und religiöſe Fanatismus. 7. Juni 1066 wird Gottſchalk ſelbſt zu Lentzen ermordet, mit ihm am Altar ſein alter Lehrer Abt Eppo (Ypo). Und nun erhob ſich ein neuer allgemeiner Aufſtand der Slaven und ein blutiger Sturm wider das Chriſtenthum: alle chriſtlichen Gründungen wurden zerſtört, die Chriſten, beſonders Geiſtliche und Mönche geſteinigt (ſo Abt Ansverus zu Razzeburg mit ſeinen Mönchen) oder unter furchtbaren Mißhandlungen den heidniſchen Götzen geopfert (ſo der greiſe Biſchof Johannes von Mecklenburg), die Götzenaltäre (z. B. zu Rhetra) durch das Blut chriſtlicher Märtyrer neu geweiht. Das Chriſtenthum war für Jahrzehnte wieder völlig ausgerottet. Erſt Gottſchalk's Sohn Heinrich, der mit ſeiner Mutter nach Dänemark geflüchtet war, ſtellte 1105—27 das obotritiſche Reich ſeines Vaters und das Chriſtenthum wenigſtens theilweiſe wieder her; vollendet aber wurde nach manchen Schwankungen die Chriſtianiſirung und Germaniſirung jener Gegenden erſt mittelſt völliger Beſiegung der Wenden durch Albrecht den Bär (ſeit 1133) und Heinrich den Löwen (1142—62). Des Letzteren Zeitgenoſſe, der Wendenfürſt Niklot, war, wie man vermuthet, ein Urenkel des

Märtyrers Gottschalk und dieser somit Stammvater des mecklenburgischen Fürstenhauses.

Quellen bes. *Adam.* Bremens. hist. eccl. und zum Theil wörtlich übereinstimmend *Helmold,* Chron. Slav. Bearbeitungen: Spieker, Kirchen- und Ref.-Gesch. der Mark Brandenburg. Berlin 1839; Wiggers, Kirchengeschichte Mecklenburgs. Parchim 1840; Giesebrecht, Wendische Geschichten. Berlin 1843; Hirsch in Pipers evang. Kalender. 1856. S. 172 ff. Wagenmann.

Goudimel, Claude, ist im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts in der Franche-Comté geboren, und wird, sofern diese Landschaft eine Provinz des burgundischen Herzogthums war, den Niederländern beigezählt. Ob er den berühmten Meister Josquin des Près, der eine Zeitlang der päbstlichen Kapelle in Rom vorstand, zum Lehrer in der Musik gehabt habe, ist ungewiß, dagegen haben Kiesewetter (Verdienste der Niederländer in der Tonkunst) und Baini (über Leben und Werke des Pier Luigi da Palestrina) erwiesen, daß, als Palestrina in Rom die Musik studirte, unter Einheimischen und Fremden Claudio Goudimel daselbst als Meister des Contrapunktes hervorgeragt habe. Von Goudimel's Lebensschicksalen ist nur sein Ende bekannt. Als Hugenot wurde er zu Lyon i. J. 1572 in der Bartolomäusnacht eines der unzähligen Opfer des katholischen Fanatismus, nachdem die Bemühungen angesehener Personen, sogar des Commandanten von Lyon, Mandelot, nicht vermocht hatten, seinen Namen von der Liste der Proscribirten zu entfernen. Spottend erwiederte daher Burney auf den Eifer der Franzosen, Goudimel's Landsmannschaft sich zuzusprechen: wenn er auch dem französischen Boden seine Geburt nicht zu verdanken habe, so sey er diesem Lande doch unläugbar den Tod schuldig. Goudimel's einflußreichstes Werk im Dienste der Kirche war die Ausstattung der von Clement Marot und Theodor Beza bearbeiteten Davidischen Psalmen mit Musik im vierstimmigen Satz (1565). Die Melodieen sind auch hier, wie bei so vielen deutschen Kirchenliedern, großentheils vorhandenen Volksweisen entnommen. Sie sind noch jetzt in der reformirten Kirche von Frankreich, auch (in der Uebersetzung von Lobwasser) von Deutschland und der Schweiz im Gebrauche; auch haben etliche z. B. Wenn wir in höchsten Nöthen seyn, Wie nach einer Wasserquelle, unter den Chorälen der lutherischen Kirche eine Stelle gefunden. Durchgehend athmen sie den dem reformirten Cultus eigenthümlichen, schlichten Ernst und gehen nur an seltenen Stellen, wie in Ps. 42., in einen weicheren Ausdruck über. Goudimel's übrige Compositionen sind als Chansons spirituelles und in der Fleur de Chansons des deux plus excellents musiciens de nôtre temps (Orlando Lasso und Claude Goudimel) aufbewahrt. Nicht zu verwechseln ist er jedoch mit Claude le Jeune, der einen Theil der Psalmen der holländischen reformirten Kirche bearbeitet hat. Von seiner hohen, geistigen Bildung liegt ein Beweis in den klassisch geschriebenen, lateinischen Briefen, welche mit den Gedichten seines Freundes Melissus abgedruckt worden sind. Fink im Universallexikon der Tonkunst. Grüneisen.

Goulart, Simon, geboren zu Senlis 1543, flüchtete sich frühe nach Genf, wo er Pfarrer und, nach Beza's Tod, Präsident der Geistlichkeit wurde. Die Genfer Regierung gestattete ihm mehrmals für kurze Zeit französische Gemeinden zu versehen: so 1576 in der Provinz Forèz, 1582 in der Champagne, 1600 zu Grenoble. Er starb zu Genf 1628. Goulart war vielseitig gelehrt; in der Geschichte und den alten Sprachen besaß er Kenntnisse, vor welchen Joseph Scaliger selbst große Achtung hatte. Die lange Liste seiner Publikationen findet man bei Senebier, Histoire littéraire de Genève, II, 71 sq. Eigenes ist verhältnißmäßig wenig darunter; Goulart war vorzugsweise Uebersetzer und Sammler; auch gab er Tertullian (Genf, 1593, fol.) und Cyprian heraus (ebend.), letztern mit Observationes, in denen er, mit scharfsinniger Kritik, die in römischem Sinne gemachten Interpolationen, so weit es damals möglich war, nachzuweisen sucht. Seine eigenen Werke behandeln theils einzelne merkwürdige Begebenheiten aus der Geschichte Genfs, theils sind es erbauliche Betrachtungen über religiöse Gegenstände oder über die Zeitverhältnisse; eine der interessantesten dieser letztern Schriften scheint Senebier nicht

gekannt zu haben: 28 discours chrestiens, touchant l'estat du monde et de l'Eglise de Dieu, (Genf), 1591, 12°. Wenn Goulart durch ſolche einfache, fromme Betrachtungen in der damaligen, bedrängten Zeit ſich vielfach nützlich gemacht hat, ſo hat er der Nachwelt bedeutende Dienſte geleiſtet als Sammler ſeltengewordener kleinerer Schriften und Aktenſtücke über die franzöſiſchen Religions- und Bürgerkriege. Hieher gehören: Recueil contenant les choses plus mémorables advenues sous la Ligue, tant en France, Angleterre, qu'autres lieux, (Genf), 1590—1599, 6 B., 8°; wieder abgedruckt 1602 unter dem Titel Mémoires de la Ligue; eine neue Ausgabe, vermehrt und mit Anmerkungen verſehen, veranſtaltete der Abbé Goujet, 1758, Amſterdam, 6 B., 4°; — Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II. etc., depuis l'an 1547 — 1591; s. l., 1598, 8°; — ferner bin ich geneigt zu glauben, daß Goulart auch der Sammler der Mémoires de l'estat de France sous Charles IX. iſt, 3 B. 8°, wovon kurz nach einander zwei Ausgaben erſchienen, 1578, Meidelburg bei Heinrich Wolf; der Styl der Einleitung iſt ganz dem Goulart's ähnlich; auch ſind einige Stücke, wie z. B. die Ueberſetzung der Franco-Gallia Hotman's, nur mit den Initialen S. G. S. bezeichnet, deren Goulart ſich bediente, wenn er ſeinen Namen nicht ausſchreiben wollte. Niemand übrigens kannte ſo gut wie er die zahlreichen damals erſcheinenden politiſchen und kirchlichen Flugſchriften und Abhandlungen; ſein Ruf in dieſem Bezuge war ſo groß, daß der König Heinrich III., aufgebracht über die Publikation der Vindiciae contra tyrannos, bei Goulart nachfragen ließ, wer der Verfaſſer ſey; Goulard hütete ſich aber wohl, ihn zu nennen. Zuletzt verdient er noch den Dank der Geſchichtſchreiber für ſeine Ausgabe der Histoire des martyrs. Dieſe Sammlung, zuerſt von Johann Creſpin angelegt, wuchs unter Goulart's Händen zu einem der dickleibigſten, aber auch intereſſanteſten Folianten an, die unſere Hugenotten-Literatur beſitzt. (S. d. Art. Creſpin.) C. Schmidt.

Grab der Hebräer und Juden, ſ. Begräbniß bei den Hebräern.

Grab, das heilige in Jeruſalem. Die Stätte, da unſer Herr und Heiland gekreuzigt wurde, hieß Golgotha (Γολγοθᾶ), d. i. Schädelſtätte (Stätte des Schädels, τοῦ κρανίου τόπος), Joh. 19, 17. Matth. 27, 32. Mark. 15, 21. (Luk. 23, 33. nur: ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον) und lag außerhalb der Stadt (ſ. d. angef. Stellen u. Hebr. 13, 12.) und nahe bei derſelben, Joh. 19, 20.; daß ſie aber an einer frequenten Straße gelegen habe, wie man gewöhnlich aus dem Worte οἱ παραπορευόμενοι in Matth. 27, 39. Mark. 15, 29. ſchließt, ſcheint mir dem ganzen Zuſammenhange der Stelle gemäß nicht erwieſen zu ſeyn. Nicht weit von dieſem Orte lag der Garten (κῆπος), in welchem der Leichnam des Herrn in einem neuen Grabe beigeſetzt wurde, Joh. 19, 41. Daß Golgotha ein Berg oder Hügel geweſen ſey, wird zwar von den Evangeliſten nicht ausdrücklich berichtet, läßt ſich aber daraus ſchließen, daß das dabei gelegene Grab aus dem Felſen gehauen war, Matth. 27, 60. Mark. 15, 46. Luk. 23, 53. Was den Namen Golgotha betrifft, ſo führt die von dem Evangeliſten angegebene Deutung auf das hebräiſche גֻּלְגֹּלֶת, aram. גֻּלְגַּלְתָּא, جُمْجُمَة. Dieſe Benennung ſoll nach den meiſten Kirchenvätern von der weiter unten zu erwähnenden Tradition ſich herſchreiben, daß hier der Schädel Adams begraben worden ſey (ſ. Tobler, Golgatha S. 254 f.); nach Andern davon, daß dies die Richtſtätte für Verbrecher geweſen ſey und ſo von den abgehauenen Häuptern den Namen erhalten habe. Bedenkt man aber, daß dann gewiß τῶν κρανίων τόπος geſagt worden wäre, und daß ſchwerlich ſo nahe bei dem gewöhnlichen Richtplatze ein κῆπος mit einem Grabe angelegt ſeyn wird, ſo empfiehlt ſich die Anſicht als die richtigſte, nach welcher der Hügel von ſeiner Aehnlichkeit mit einem Schädel benannt worden ſey (ſo ſchon bei Cyrill. Hierosol.; vgl. beſ. *Thenius*, de Golgotha et sancto sepulcro in: Ilgen's Zeitſchr. für hiſtor. Theol. 1842. Heft 4. S. 10). Verunglückt ſcheint mir die Combination Krafft's (die Topographie Jeruſalems S. 158, 170; aufgenommen von Ritter, Erdkunde XVI, 1. S. 434) mit dem גִּבְעָה bei Jerem. 31, 39., was als גַּל גִּבְעָה „Hügel des Sterbens, Hinſcheidens“ (den Richtort der Miſ-

ſethäter bezeichnend), von גָּלַל abgeleitet, ſpäter, als das Aramäiſche herrſchend wurde, die im N. T. angegebene Etymologie erhalten haben ſoll, »welche die Bedeutung des Hügels als Richtſtätte nicht mehr feſthielt, ſondern ſich bloß auf die ſchädelförmige Geſtalt des Hügels bezog.« Abgeſehen von der verwandelten Etymologie und der mißlichen Beziehung des גּוּל auf Hinrichtungen, welche durch 4 Moſ. 17, 27. Sachar. 13, 8. keineswegs gerechtfertigt wird, muß ſchon die doppelte Femininalendung in גֻּלְגֹּלְתָא, die ſonſt nur in der Poeſie vorkommt, hierbei bedenklich machen. Auch heißt nicht גַּל »der Hügel« ſondern גַּל »der Steinhaufen.« Das in *Γολγοθᾶ* ausfallende zweite ל aus גֻּלְגֹּלְתָא iſt gewiß nicht auffallender als der Ausfall des erſten im Syriſchen ; es iſt beides Erleichterung der Ausſprache (ſ. *Gesen.* Thes. s. גֻּלְגֹּלֶת S. 289).

In den erſten Jahrhunderten des Chriſtenthums wird dieſer Stätte gar keine Erwähnung weiter gethan; erſt Euſebius (de vit. Const. III. 23 sq.) und die folgenden Kirchenhiſtoriker (Socrat. I. 17. Sozomen. II. 1.) ſowie Hieronymus (Ep. XLIX. ad Paulin.) berichten: gottloſe Menſchen hätten, um das göttliche Denkmal der Unſterblichkeit, nämlich die heilbringende Höhle (*τὸ σωτήριον ἄντρον*), aus der Chriſtus von den Todten auferſtanden ſey, der Finſterniß und der Vergeſſenheit zu übergeben, über dem Orte Erde hoch aufgeſchüttet und daſelbſt ein Heiligthum der Venus errichtet, um die Chriſten von der Verehrung hier abzuhalten oder um ſie wenigſtens zu dem Anſcheine zu zwingen, als beteten ſie hier heidniſche Götter an. Im Einzelnen gehen die Angaben hierbei auseinander, indem Einige die Errichtung des Götzentempels ausdrücklich dem Hadrian ums Jahr 135 zuſchreiben, Andere die Kreuzigungs- und Grabſtätte hierbei verwechſeln oder über dem einen ein Bild des Jupiter, über dem andern ein Venusbild aufgerichtet ſeyn laſſen. Aus der Zeit des Hadrian ſelbſt iſt, wie erwähnt, kein Zeugniß darüber vorhanden; erſt aus der Zeit des Kaiſers Conſtantin beſitzen wir ſichere Nachrichten. Euſebius berichtet (Vit. Constant. III. 25—40), daß dieſer Kaiſer, nachdem auf wunderbare Weiſe das »Zeichen der allerheiligſten Paſſion des Erlöſers,« das ſo lange Zeit unter der Erde verborgen geweſen, auf wunderbare Weiſe wieder aufgefunden worden ſey, alle von den Heiden darüber aufgeſchütteten Hinderniſſe habe wegräumen und einen prächtigen Tempel über dem Grabe erbauen laſſen. Daß die Mutter des Kaiſers, Helena, dabei irgend wie thätig geweſen ſey, davon berichten Euſebius und Hieronymus nichts; ebenſo wenig als der Pilger von Bordeaux im Jahr 333 und Cyrillus, der von 348 an Biſchof von Jeruſalem war; deſto mehr aber die ſpäteren Schriftſteller, welche der Helena das alleinige Verdienſt davon zuſchreiben. Vom Verlangen, das heilige Grab und das Kreuz wiederzufinden, getrieben, habe ſie vergeblich darnach geforſcht, bis ſie durch eine göttliche Eingebung den Ort erfuhr, hier Nachgrabungen anſtellen ließ, und endlich in einer Höhle oder tiefen Ciſterne, die man für einen Theil des alten Stadtgrabens hielt, die drei Kreuze fand, unter denen ſie das ächte an der durch Berührung deſſelben bewirkten wunderbaren Heilung einer todkranken Frau erkannte. In Folge dieſer Entdeckung habe ſie dann im Auftrage ihres Sohnes eine prächtige Kirche über der Stelle erbauen laſſen. Dieſer Kirchenbau des Conſtantin wurde unter der Leitung des Biſchofes Makarius von Jeruſalem im Jahre 336 n. Chr. vollendet. Das ganze Heiligthum »Tempel des Herrn« (Dominicum, templum Domini) oder des Heilandes (*ὁ τοῦ σωτῆρος νεώς*) oder Martyrion (*μαρτύριον*) oder Baſilika genannt, beſtand aus zwei Tempeln, aus dem eigentlichen über dem Grabe, *Ἀνάστασις* genannt, und der Kirche öſtlich davon über dem Orte der Kreuzfindung, von jenem durch einen unter freiem Himmel ſtehenden Platz mit drei Säulenhallen getrennt, welche die Baſilika oder das Martyrion im engern Sinne genannt wird. Eine ausführlichere Schilderung dieſer Kirchen nach der Beſchreibung des Euſebius geben Tobler S. 83—99. *Williams*, the holy City. Edit. 2. II. S. 241—256. Wahrſcheinlich ſchon im 5. Jahrhundert wurde zu dieſen beiden Tempeln noch ein drittes Gotteshaus, in der Mitte über Golgotha errichtet, als Kalvarienkirche hinzugefügt. Der Bau Conſtantins ſtand bis zum Jahre 614, wo bei dem Einfalle der

Perſer unter Kosroes II. derſelbe durch Feuer gänzlich zerſtört und der Patriarch Zacharias mit dem wahrhaftigen Kreuze und einer Menge Einwohner in die Gefangenſchaft geſchleppt wurde. Doch noch unter der Herrſchaft der Perſer baute der Patriarchatvikar und ſpätere Patriarch Modeſtus unter Beihülfe des Patriarchen von Alexandrien, Johannes Eleemon, die Auferſtehungskirche, die Kalvarienkirche und die St. Conſtantinskirche oder das Haus des Kreuzes zwiſchen den Jahren 616 und 626 wieder auf, ſcheint aber doch dem Grabe wenigſtens eine von der früheren etwas abweichende Geſtalt gegeben zu haben (ſ. Robinſon, II. S. 235). Um's Jahr 670 werden von Arculfus vier Kirchen genannt: die Anaſtaſe, die Golgothakirche, die Baſilika Conſtantins und die St. Marienkirche (ſ. Tobler S. 106 ff. Williams II. S. 257—268). Als die Araber im J. 637 unter dem Feldherrn und ſpätern Khalifen Omar Jeruſalem eroberten, wurden die Kirchen verſchont und Omar ſelbſt ſchrieb einen Freibrief, nach welchem die Muhammedaner auf der Treppe, wo er gebetet, nur einzeln beten und nicht zum Gebete ſich verſammeln durften. Zur Zeit des Khalifen el-Mamun war die Kuppel der Auferſtehungskirche baufällig geworden und drohte den Einſturz; Thomas, der Patriarch von Jeruſalem, baute ſie mit Balken von Cedern- und Fichtenholz aus Cypern von 813—820 wieder aus. Im J. 936 wurde die Auferſtehungskirche und die Schädelſtätte, ſowie ein Theil der Conſtantinskirche von den Muhammedanern bei einem Aufruhre, den ſie am erſten Oſtertage anſtifteten, durch Brand verwüſtet und dann 969 die Kirche zum heil. Grabe von Neuem in Brand geſteckt, wobei der Patriarch Johannes IV. in den Flammen umkam. Wann und wie der Wiederaufbau ausgeführt wurde, darüber fehlen die Nachrichten; daß er aber erfolgt ſey, geht aus dem Berichte über die auf Befehl des ägyptiſchen Khaliſen Hakim Biamrillah um's Jahr 1010 ausgeführte Zerſtörung der Grabeskirche von Grund aus hervor, bei der man ſich alle Mühe gab, das Grab ſelbſt zu entſtellen und zu zerſtören. Bald darauf gab jedoch derſelbe Khalife den Chriſten die Erlaubniß, den Tempel wieder aufzubauen, von der aber nicht ſogleich Gebrauch gemacht wurde; erſt unter ſeinem Nachfolger ed-Dâher wurde der Bau in Angriff genommen und c. 1048 (über die Verwirrung in den hiſtoriſchen Angaben ſ. Tobler S. 120 f. Anm. 5.) vollendet. Von dieſer vierten oder fünften Kirche zum heil. Grabe, welche die Kreuzfahrer bei der Eroberung Jeruſalems mit ſo überſchwenglichen Gefühlen betraten (ſ. Wilken, Geſch. d. Kreuzzüge I. S. 297 f.), iſt es ſchwierig, aus den verſchiedenen Berichten ein treues Bild ſich zu verſchaffen; doch ſcheint ſo viel ſicher hervorzugehen, „daß die alte Baſilika Conſtantins, als der große Oſtentempel und die Mutterkirche, nicht wieder aufgeführt wurde, daß über der Stätte der Kreuzigung und der Salbung Kapellen von ſehr mäßiger Größe ſich erhoben, und daß beim Bau der Grabrotunda beſtmöglich der alte Styl befolgt wurde.“ (Tobler S. 124). Unter der Frankenherrſchaft, wahrſcheinlich zwiſchen 1103 und 1130, wurde die Kirche über dem Grabe erweitert und die verſchiedenen Theile durch einen hohen und feſten Bau zu einem einzigen Gebäude verbunden, deſſen Mauern im Allgemeinen dieſelben ſind, welche noch heutzutage ſtehen. Im J. 1187, als die erſte fränkiſche Hereſchaft ihr Ende nahm, zerſtörten die Sarazenen die Schädelſtätte, jedoch nur obenhin; weit gründlichere Verwüſtungen richteten 1244 die erobernden Kharismier an; wie aber dem Baue wieder aufgeholfen wurde, verſchweigt die Geſchichte. Verſchiedene Ausbeſſerungen fanden dann weiterhin ſtatt, bis endlich am 12. Okt. 1808 ein auf der Seite des griechiſchen Kloſters im SO. der Kirche ausgebrochenes Feuer, deſſen Anlegung der Parteihaß der Katholiken den Griechen oder den Armeniern ſelbſt zuſchreibt, die große Kuppel der Grabkirche mit ihren Säulen und Pfeilern, alle brennbaren Stoffe in der Griechenkirche und auf Golgotha, ſowie einen großen Theil des armeniſchen und griechiſchen Kloſters zerſtörte. Den Neubau führten die Griechen auf ihre Koſten und nach ihrem Geſchmacke aus, wodurch ſie manche Vorrechte erlangten, und vollendeten ihn ſchon nach 12 Monaten im Okt. 1810. Dieſen Neubau, der jedoch im Ganzen und Großen die Geſtalt des früheren bewahrt hat, wollen wir jetzt näher in's Auge faſſen.

Das Ganze umſchließt eigentlich drei Kirchen, die des Grabes, des Kalvarienberges

und der Kreuzfindung, oder genauer architektoniſch genommen ſind es nur zwei Kirchen, eine über dem Boden emporſtrebende und eine unterirdiſche. Den mittleren Theil des Gebäudes nimmt die Kirchenhalle der Griechen, das Katholikon, mit Golgotha ein, woran weſtlich die Grotte des heil. Grabes ſtößt. Ueber dem Katholikon und dem Grabe wölben ſich zwei hohe Kuppeln, die in der Richtung von Oſt nach Weſt nebeneinander ſtehen. Die Weſtkuppel über der Grabeskapelle, von den Arabern Kubbet el-Kijâmeh (قُبَّة القِيَامَة) genannt, iſt weit breiter und ein wenig niedriger als die Oſtkuppel, mit Kupfer gedeckt und von abgeſtorbener Kupferfarbe. Oben iſt in ihr eine große, zum Abhalten der Vögel mit einem feinen Drahtgitter verſehene Oeffnung, die einzige der Rotunda, zum Einlaſſe des Lichtes und der Luft angebracht, durch welche aber auch der Regen auf die unmittelbar unter ihr ſtehende Grabkapelle fällt. Die ſchlanke Oſtkuppel iſt gemauert und grau, weiß aber der mit Bogenfenſtern verſehene Cylinder, auf dem ſie aufſitzt. An die Kirche der Griechen ſchließt ſich öſtlich die unterirdiſche Kirche der Kreuzfindung, deren über der Erde noch über die Höhe Golgotha's emporragende Kuppel abgeſondert von den übrigen Gebäuden im Platze des abyſſiniſchen Kloſters verſteckt iſt und daher manchem Reiſenden ganz unbekannt blieb (Abbildung bei Tobler, Taf. III.). Der Eingang in die Kirche findet ſich auf der Südſeite, vor welcher ein Vorplatz in der Form eines Quadrates um drei Stufen tiefer als die Straße, welche von Süden aus dahin führt, liegt. Er iſt mit großen, weißgelblichen Steinplatten gepflaſtert und nicht ganz eben, indem er ſich ein wenig gegen NO. neigt. Aus Ueberreſten von Säulen an der Treppe läßt ſich vermuthen, daß dieſer Vorplatz ehedem durch eine Säulenreihe und durch Bogen zu einer Vorhalle der Kirche geſchloſſen war. Auf ihm wird Handel mit Roſenkränzen, geweihten Kerzen, Jerichoroſen, Modellen der Kirche und des heil. Grabes und allerlei andern Dingen, welche die Pilger als Andenken mitzunehmen pflegen, getrieben; auch Bettler treiben da ihr Weſen. Den Eingang zur Kirche bilden zwei in leichtem Spitzbogenſtyle gebaute Portale, von denen das öſtliche zugemauert iſt. Das weſtliche, welches einzig den Zutritt zur Kirche geſtattet, öffnet ſich mit zwei Flügeln; die Thüren ſelbſt ſind viereckig, hoch, von hartem Holze, mit 22 Täfelfeldern. Ueber jedem Portale erhebt ſich ein Spitzbogenfenſter mit Verzierungen, wie die Portale ſelbſt von Säulenbündeln eingefaßt. Auf der linken Seite des Vorhofes, an das Hauptportal anſtoßend, ſteht ein ſchöner, zur Hälfte eingeſtürzter Glockenthurm von behauenen Marmorquadern aufgemauert. Es haben ſich nur noch zwei Stockwerke erhalten. Ueber die Zeit ſeiner Erbauung gibt die Geſchichte keinen Aufſchluß; Gottfried v. Bouillon ließ Glocken hinaufbringen, die Saladin 1187 mit Hämmern zerſchlagen ließ. Seine Spitze verlor er in der Mitte des 16. Jahrhunderts; 1681 war auch das oberſte Stockwerk eingefallen und 1719 mußte er noch weiter bis auf das zweite Stockwerk abgetragen werden. Wenn man durch das Portal in die Kirche ſelbſt eintritt, ſo ſieht man gleich links einen Divan mit Teppichen und Polſtern, auf welchem die moslemiſchen Thürhüter ſich lagern. Ihre Obliegenheit beſteht darin, daß ſie auf Verlangen die Kirchenthüre für den Eintritt Einzelner oder der Maſſe aufſchließen und zu ſeiner Zeit wieder ſperren. Während des Aufſchluſſes halten ſie polizeiliche Aufſicht. Der Aufſchluß geſchieht zu unbeſtimmten Zeiten, bald auf kürzere, bald auf längere Zeit; außer derſelben zahlte man 2—5 Piaſter (Tobler S. 411); in neuerer Zeit kann man jedoch täglich und unentgeltlich in die Grabeskirche kommen (Wolff, Reiſe in das Gel. Land. S. 56). Wenige Schritte vom Eingange gerade aus liegt auf den bunten glatten Steinen, mit welchen der Fußboden belegt iſt, eine 7¾ Fuß lange und etwas über 2 Fuß breite gelbe, rothädrige Marmorplatte, an deren Saum man ringsum griechiſche Inſchriften lieſt, von vier coloſſalen Kandelabern umgeben. Unter dieſer Platte ſoll ſich der Stein befinden, auf welchem der Leichnam des Herrn nach der Abnahme vom Kreuze von Joſeph von Arimathia und Nikodemus geſalbt wurde (Joh. 19, 40.). Den mittleren Theil des ganzen Gebäudes nimmt, wie ſchon erwähnt, die

Kirche der Griechen, von ihnen das Katholikon (τὸ καθολικόν), von den abendländiſchen Chriſten der Griechenchor genannt, ein, in einer Länge von 110 und einer ungleichen Breite von mehr oder minder 40 Fuß. In der Halle derſelben bezeichnet ein in dem Marmorboden von farbigen Steinen eingelegter Stern (ſo Wolff S. 55; nach Andern »eine Halbkugel in einem etwa 2 Fuß hohen Becher von Marmor« Tobler S. 328; „a lectern of marble“ *Williams* II. S. 218) den Ort, welchen die Griechen mit Bezug auf Pſalm 74, 12. LXX. für den Mittelpunkt der Erde halten. Die ganze Kirche iſt mit großer Pracht, aber mit wenig Kunſtgeſchmack ausgeſchmückt; in ihr befinden ſich auch die meiſten Kapellen. — Zur näheren Beſichtigung derſelben wenden wir uns nach dem Eintritte durch das große Portal gleich öſtlich und ſteigen eine Treppe von 18 Stufen, die ſich aufwärts wie ein Knie biegt, auf die Höhe von Golgotha, wohin dieſer Treppe gegenüber auf der Nordweſtecke Golgotha's eine andere von 13 Stufen, ſowie außerdem noch einige andere von der nördlichen Seite aus dem Griechenchor hinaufführen. Eine 40 Fuß lange und 21 Fuß breite Plattform finden wir hier durch zwei große, durch Bogen verbundene Pfeiler in zwei Räume, einen ſüdlichen und einen nördlichen, getrennt. Das Licht fällt theils von der offenen Weſtſeite, theils durch ein Gitter der Kapelle Maria's auf Golgotha herein; dabei fehlt es nicht an künſtlicher Beleuchtung durch Lampen. Im Oſten des Nordraumes, der Kapelle der Kreuzigung oder Kreuzerhöhung, 40 Fuß lang und 14 Fuß breit, befindet ſich ein Hochaltar, vor welchem ſich eine Art Gitterwerk erhebt, das von Gold und mit edeln Steinen beſetzt iſt. Hinter dieſem Gitter ſieht man unter dem Altare den Boden des nackten Felſen und in demſelben drei Löcher, welche für die ausgegeben werden, in welchen die drei Kreuze geſtanden haben. Das mittelſte, das des Erlöſers, iſt etwa 1 Fuß tief, mit Silberblech ausgelegt, auf welchem die Worte aus Pſalm 74, 12. LXX: *Ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς* (ſ. Wolff S. 52, vgl. jedoch Tobler S. 277, 282 ff.) eingegraben ſind. Weiter öſtlich und etwas höher gelegen, von dem vordern Kreuzloche gleichweit, vielleicht 5 Fuß entfernt und ſo mit ihm ein gleichſeitiges Dreieck bildend, ſind die Vertiefungen für die Kreuze der beiden Schächer, nördlich das des bekehrten, ſüdlich das des verſtockten. Zwiſchen letzterem und dem mittleren Kreuzloche, 4½ Fuß ſüdlich von dieſem und etwas höher, ſieht man eine Spalte, die den Felſenriß darſtellt, der beim Verſcheiden des gekreuzigten Chriſtus entſtand (Matth. 27, 21.). Sie iſt mit Marmor gedeckt, wenn man aber den Schieber horizontal auf die Seite thut, ſieht man auf das Geſtein hinab. Der Riß läuft von W. gen O. ſo, daß ſich ein ſüdliches und zwar höheres, und ein nördliches Steinſtück dem Auge darbietet. Dieſe Steine, die ſich ſo nähern, daß ſie etwa einen halben Fuß weiter unten ſich berühren, tragen kein Gepräge der Kunſt, ſind graulicher und grobkörniger Kalkſtein ohne irgend eine rothe Ader. Nördlich an der Wand der Kapelle findet ſich eine Kanzel, und ſonſt gibt es noch zwei hübſch verzierte Patriarchenſtühle. Die ganze Kapelle iſt mit Verzierungen und Bildern überladen; hinter dem Loche des Chriſtuskreuzes ſieht man zwei gemalte Standbilder in Lebensgröße. Der Boden iſt von ſchöner Moſaik. Die Südkapelle heißt die der Kreuzannagelung, weil hier nach der Sage der griechiſchen, vorzüglich aber der lateiniſchen Chriſten, vor der Aufrichtung des Kreuzes Chriſtus auf dem Boden an daſſelbe geſchlagen wurde. Zwei eingelegte Marmorſtücke, beinahe in der Mitte, bezeichnen die Stelle; öſtlich ſtellt ein ſchönes Altargemälde dieſe Scene dar. Dieſe Kapelle gehört den Lateinern, die erſtere den Griechen. Unter beiden befindet ſich ein anderes Stockwerk, zu welchem man zu ebener Erde eingeht. Der Felſen, wenn überhaupt an ſolchen zu denken iſt, was Tobler (S. 288 f.) entſchieden in Abrede ſtellt, iſt alſo als ausgehöhlt zu denken. Senkrecht unter der Kreuzeskapelle liegt in jenem Erdgeſchoſſe eine andere, die gemeiniglich Adamskapelle, auch Johannis- oder Frauenkapelle genannt wird. Den erſten Namen hat ſie von der Sage, daß hier, namentlich in der Felsſpalte, der Schädel Adams, von Chriſti Blute überſtrömt, gelegen habe, woher auch die älteren Kirchenväter, wie ſchon

oben erwähnt, den Namen Golgotha ableiten; die beiden andern Namen ſchreiben ſich davon her, daß angeblich hier der Ort war, wo die Mutter Chriſti und Johannes am Kreuze ſtanden (ſ. Tobler S. 377). Auch der Name Melchiſedekskapelle kommt vor, weil Melchiſedek hier begraben worden ſey. Oeſtlich ſteht der Altar und ſüdlich daneben und gegen Oſten iſt ein mit einem eiſernen Gitter vermachtes Loch, wodurch man den dem oberen in der Kreuzeskapelle entſprechenden untern Felſenriß ſieht. Vorn am Eingange dieſer Kapelle ſtanden vormals frei vor ihr die ſteinernen mit Inſchriften (bei Tobler Beil. A. 1. 2.) verſehenen Särge der beiden erſten Könige von Jeruſalem, die aber im Jahre 1244 von den wilden Horden der Kharismier geöffnet und aus denen die Gebeine herausgenommen und verbrannt wurden; die Gräber ſelbſt wurden jedoch nicht zerſtört. Erſt 1583 findet man die Inſchriften etwas abgekratzt, die Gräber ſelbſt zerbrochen und zerſtört. Jetzt bezeichnen ſeit dem Neubaue zwei Mauerbänke in der Adamskapelle, beide nackt ohne alle Inſchriften, die eine ſüdlich das Grabmal Gottfrieds von Bouillon, die andere nördlich gegenüber das Balduins. Die ganze Adamskapelle iſt wenig anſehnlich und ziemlich dunkel, ohne Spur von Moſaik an den Wänden oder Gewölben. Eine kleine Thüre führt nahe dem Altar nördlich in eine Kaffeeküche der Griechen, wo dieſelben für Geld wie in einem Kaffeehauſe den braunen Trank ſpenden. Durch eine andere Thüre an der Südwand gelangt man in das große Refectorium der Griechen; das ſüdlich von der Façade der Grabeskirche begränzt wird. Gegen Weſten iſt daſſelbe jetzt verſchloſſen. Sonach beſteht das Golgothagebäude eigentlich aus drei Geſchoſſen, dem Erdgeſchoſſe mit der Kapelle Adams und dem Refectorium, dem mittleren Stocke mit der Kapelle der Kreuzerhöhung und Kreuzannagelung, und dem oberen mit einer Abtheilung des griechiſchen Kloſters. Außen vor der Kreuzigungskapelle auf der Nordſeite läuft ein ſchmaler Gang, von welchem aus ein Paar Treppen uns in die Kirche der Griechen hinabführen. Der öſtliche Theil derſelben, der hohe Chor, hat die Form eines Halbkreiſes; zwiſchen dieſem und der parallelen äußeren Kirchenmauer läuft ein Gang, aus welchem man in mehrere in die Mauer eingreifende Kapellen gelangt. Zunächſt von der weſtlichſten Nordtreppe Golgotha's 28 Schritte entfernt liegt die Kapelle der Verſpottung (improperii oder opprobrii), auch Kapelle der Dornenkrönung genannt, etwa 20 Fuß hoch, ohne Fenſter und ſehr unanſehnlich. Ziemlich in der Mitte iſt ein kaſtenförmiger Altar, unter welchem ein dickes Säulenfragment von 1 Fuß 10 Zoll Höhe, von weißgrauſichem Marmor, „die Säule der Ausſchimpfung“, ſteht, auf der Chriſtus geſeſſen haben ſoll, als man ihm die Dornenkrone aufſetzte. Daß dieſes Säulenſtück mit der Zeit ein anderes und andere untergeſchoben wurden, dafür zeugt ſchon der Wechſel der Farbe in den verſchiedenen Zeiten (ſ. Tobler S. 342 f.). Nicht weit von dieſer Kapelle führt durch eine Thüre in der Mauer eine gerade, breite Treppe von 28 Marmorſtufen hinab in die Helenenkapelle, die ein vollkommenes, 12 Fuß tief unter dem Boden des Katholikons und 26 Fuß tief unter dem Platze des abyſſiniſchen Kloſters gelegenes Quadrat von 45 Fuß Durchmeſſer bildet und über dem Orte errichtet ſeyn ſoll, auf welchem die heil. Helena betete, während man nach den Kreuzen ſuchte. Zur Seite der Stiege finden ſich Räume, die zu Wohnungen benutzt werden, wenigſtens ſah Tobler (S. 301) Betten darin. Die Kapelle iſt ein ziemlich geräumiges Gewölbe, über dem ſich eine Kuppel erhebt, deren ſechs alterthümliche Seitenfenſter dem unterirdiſchen Baue Licht geben. Das durchaus künſtliche Gewölbe wird von vier röthlichen Marmorſäulen getragen. Gegen Morgen ſtehen zwei wenig zierliche Altäre; nördlich am Eingange zeigen namentlich die Griechen eine Art Sitz von Stein, den ſogenannten Stuhl Helena's, auf der Stelle, wo dieſelbe während der Nachſuchung geſeſſen haben ſoll. Die Kapelle gehört den Armeniern und Griechen, die täglich hier Meſſe leſen. An der ſüdlichen Ecke ſteigt man noch 13 Stufen zu der natürlichen Grotte hinab, in welcher die heil. Helena die drei Kreuze gefunden haben ſoll. Den Boden der Gruft, deren Umriß ein längliches Viereck von etwa 25 Fuß Länge und geringerer Breite in der Höhe von etwa 16 Fuß darſtellt, decken kleine vier-

eckige Steinplatten. Die Gruft iſt ziemlich düſter; ſie erhält ihr Licht von Lampen und durch den Eingang der Helenakapelle. Auf der Morgenſeite finden ſich die zwei Stellen, die man verehrt, nämlich gegen Mitternacht ein Altar mit einem unanſehnlichen Gemälde und gegen Mittag zwiſchen zwei Mauerſätzen ein in eine Marmorplatte ſchön eingelegtes Kreuz. Hier unten iſt übrigens ein wirklicher Felſenraum. — Kehren wir nun aus dieſen unterirdiſchen Kapellen in die Kirche zurück und ſetzen unſern Weg in dem oben erwähnten halbkreisförmigen Gange weiter fort, ſo kommen wir in die der Grabkirche und dem Katholikon gerade öſtlich gegenüberliegende, 10 Fuß lange und 6 Fuß breite Kapelle der Kleidervertheilung, wo die Kriegsknechte das Loos um Chriſti Kleider warfen, und wenige Schritte weiter davon in die Kapelle des Longinus, des römiſchen Kriegsknechtes, der die Seite Chriſti mit dem Speere durchſtach und hier oder nach Andern in einem Häuschen des Thurmes Davids nach ſeiner Bekehrung eine vieljährige Buße gethan haben ſoll. Die Kapelle iſt ohne Thür, nur beim Eingange ſtehen zwei Pfeiler. Im Innern gehört ein unanſehnlicher Altar den Griechen. Von hier biegen wir um die Ecke des halbkreisförmigen Ganges rechts herum und kommen am öſtlichen Ende des nördlichen Seitenganges der Kirche in ein finſteres Gewölbe, das Gefängniß genannt, wo die zur Kreuzigung Verurtheilten, und ſomit auch Chriſtus, eingeſperrt geweſen ſeyn ſollen, bis Alles zur Kreuzigung vorbereitet war. Nördlich iſt der Raum durch eine von Weſt gegen Oſt laufende Mauer, ſüdlich durch Pfeiler in drei Kapellen geſchieden. Das Innere iſt ohne Fenſter, kümmerlich beleuchtet und ohne Pracht. Tritt man aus der Kapelle hinaus, ſo ſieht man beim Umbiegen gegen Süd (links) einen Altar, in welchem man durch zwei runde Löcher hinab zwei längliche Eindrücke in Stein erblickt, welche nach der Meinung der Griechen, denen die Kapelle gehört, von den Füßen Chriſti herrühren.

Verſetzen wir uns hierauf wieder in den Mittelpunkt des ganzen Gebäudes auf die Stelle, welche für den Mittelpunkt der Erde ausgegeben wird (S. 300), und gehen von hier aus in weſtlicher Richtung, ſo gelangen wir durch drei Gitterthüren in die Kirche des heiligen Grabes. Es iſt dies eine große Rotunde, etwa 50 Fuß hoch und 72 Schritt im Durchmeſſer haltend, von der oben (S. 299) erwähnten großen Kuppel überwölbt. Dieſe Kuppel wird von 16 Pfeilern getragen, von denen nur die öſtlichen freiſtehen, die übrigen dagegen in ihren Zwiſchenräumen eine Ausfüllung von Mauer und Thüren haben, zwiſchen der und der äußern Umfaſſungsmauer noch Zwiſchenräume ſind. Die Pfeiler haben 4 Fuß 10 Zoll Breite und 4 Fuß Abſtand; die öſtlichen ſind weiter auseinander geſprengt. Sie tragen eine Gallerie, über welcher ein zweiter Säulengang angebracht iſt. Gerade unter der Oeffnung der Kuppel liegt das eigentliche heilige Grab, wie eine Kirche in der Kirche, da das außen mit Marmorſäulen geſchmückte und mit Marmorplatten überkleidete Häuschen von ungefähr 30 Fuß Länge und der Hälfte Breite durch eine eigene achteckige und auf Säulen ſtehende Kuppel überwölbt wird. Es bildet ein längliches Viereck, deſſen eine Seite, die nach Weſt zu, abgerundet iſt. Ueber dem Eingange iſt ein länglich viereckiges Tuch in geneigter Richtung aufgeſpannt und dient als Schutzdach gegen den Regen. Vor dem Eingange, welcher auf der Oſtſeite ſich befindet und mit edeln Steinarten prächtig geſchmückt iſt, ſteht auf jeder Seite eine ſteinerne Ruhebank, woneben auf hohen Silberkandelabern je drei Wachskerzen brennen. Das Innere dieſer eigentlichen Grabkirche iſt nach der Weiſe der alten Gräber in zwei Abtheilungen getheilt, deren vordere die ſogenannte Engelskapelle, die hintere das Grab ſelbſt bildet. Die Engelskapelle iſt ein kleiner Raum von 17 Fuß Länge und 10 Fuß Breite, in deſſen Mitte ein etwa 3 Fuß hoher, verſchnörkelter, taufſteinartiger Stein als derſelbe gezeigt wird, auf welchem der Engel ſaß, als er den Frauen die Auferſtehung des Gekreuzigten verkündigte (Matth. 28, 2. Mark. 16, 5.). Von hier führt ein unregelmäßiger enger Eingang, durch den man nur gebückt ſchreiten kann, in die eigentliche Grabesgrotte, welche nur etwa 8 Fuß hoch, 7 Fuß lang und 6 Fuß breit iſt. An den Wänden und am Boden erblickt man nicht etwa Felſen,

ſondern weiße Marmorplatten; über dem Eingange ſteht die Jahrzahl 1810, das Jahr der Reſtauration. Mit dem Begriff einer Grabkammer darf man auch nicht denken, daß die Decke felſicht ſey, ſondern es iſt die Kapelle oben offen, ziemlich hoch hinauf bis zur kleinen Kuppel, und ſo gedeckt, daß bei ſtarkem Regenſturme Waſſer auf das Grab fällt (Tobler S. 175. 179; nach Andern befinden ſich in der Decke Oeffnungen, durch welche der Lampenrauch einen Abzug hat). Das Allerheiligſte dieſer Kapelle iſt auf der Nordſeite, rechts vom Eingange, das Grab Chriſti, eine mit Marmorplatten belegte Bank von 5 Fuß 11 Zoll Länge, 2 Fuß 10 Zoll Breite, 3 Fuß 1 Zoll Höhe, von der man nur die Ober- und Südſeite gewahr wird, da die übrigen Seiten an die Wände anſtoßen. Die Oberſeite iſt ein Deckel, eine einzige weiße, in der Mitte geſpaltene Marmortafel, die auch als Altarplatte dient und von den Pilgern geküßt wird. Um dieſen Sarkophag befinden ſich Mauerblenden, in denen goldene und ſilberne Leuchter mit geweihten Kerzen aufgeſtellt ſind, ſo wie zierlich gearbeitete Gefäße, die täglich mit friſchen Blumen verſehen werden. Von der Decke der Grotte hängen 48 (die Zahl variirt in den verſchiedenen Angaben) goldene und ſilberne Lampen, von denen die meiſten das Wappen des öſterreichiſchen Kaiſerhauſes tragen. Sie werden Tag und Nacht brennend erhalten, und der von ihnen aufſteigende Rauch, der die Umgebung ſchwärzt, zieht zu der Oeffnung der Decke hinaus. Durch dieſe fällt auch Licht von oben herab und fließt mit dem Scheine der Lampen zuſammen. Die zugerundete weſtliche Seite der ganzen Kapelle umfaßt eine jetzt halb verfallene Kapelle der koptiſchen Chriſten, die nur ſehr ſelten geöffnet wird. Dieſer gerade weſtlich gegenüber liegt im Umfange des Grabdomes eine beinahe ſchmuckloſe Kapelle der Syrer. Am ſüdweſtlichen Ende derſelben führt ein ſchmaler kurzer Gang eine Stufe tief unter dem Boden der Grabkirche zu den Gräbern Joſephs von Arimathia und des Nikodemus. Wegen der Wichtigkeit, die man neuerlich, (beſ. Williams u. Schultz) dieſen Gräbern bei der Frage über die Aechtheit des h. Grabes beigelegt hat, ſetze ich Toblers ausführliche Beſchreibung derſelben (S. 354 ff.) hierher: »Dort ſieht man in einer Höhle zwei Gräberpaare und an der Nordwand Spuren von abgetragenen Schiebgräbern. Das erſte Gräberpaar ſtellt 3 Fuß im Boden tiefe Senkgräber*) vor, wovon das eine 2½ Fuß lang und 2 Fuß breit, das

*) Zum Verſtändniß dieſer Benennungen diene folgende kurze Darſtellung aus der umfaſſenden und gründlichen Erörterung Toblers über die altjüdiſchen Begräbnißſtätten (S. 201 ff.). Die überall in den Felſen eingehauenen Gräber haben einen offenen Vorraum, in deſſen einer, ſenkrechten Felswand die Grabkammern eingehauen ſind. In dieſer Felswand befindet ſich der äußere, faſt ohne Ausnahme viereckige Eingang oder die Thüröffnung, die entweder in eine Vorkammer oder in die Grabkammer ſelbſt führt. Die Vorkammern ſind viereckig, bald kleiner, bald größer als die Grabkammern ſelbſt; wenigſtens haben ſie ein ſolches Raumverhältniß, daß die Leiche und die Leichenträger bei'm Abſetzen derſelben genug Platz hatten. Die Grabkammern ſind faſt durchgehends viereckig, bald größer, bald kleiner. In ihnen gibt es nun vier verſchiedene Arten von in Felſen gehauenen Gräbern, nämlich 1) das gemeine oder Senkgrab, in den Boden der Grabkammer geteuft, worin die Leiche der ganzen Länge nach auf einmal verſenkt werden konnte. Sie kommen nur ſehr ſelten vor; unter der Maſſe von Gräbern, die Tobler unterſuchte, waren nur zwei Senkgräber. 2) Das Schiebgrab, ein in den Felſen greifender, mit dem Boden der Grabkammer eben fortlaufender vierſeitiger Gang von 6 Fuß Länge, 1½ Fuß Höhe und Breite, in welchen die Leiche horizontal, wahrſcheinlich die Füße voran, geſchoben wurde. Es iſt dies die gewöhnliche, ſehr häufig vorkommende Art, die mit vielerlei Varietäten im Einzelnen ſich geſtaltet. 3) Das Bank- oder Auflegegrab, wenn die Leiche ihrer Länge nach an der Wand einer Kammer 2 Fuß hoch vom Boden derſelben auf eine Felſenbank hingelegt, oder wenn ſie, während die Todtengräber in der Kammer, den Leichnam an dem Kopfe oder den Füßen haltend, ſtanden, in der Höhe, daß die ſenkrecht hinablangenden Finger des aufrechtſtehenden erwachſenen Mannes die Fläche der Grabesbank erreichen konnten, hinüber gelegt wurde. Dieſes Lager bildete eine etwas breitere Bank, die entweder vereinzelt oder als Divan an den drei Seiten ununterbrochen, entweder mit oder ohne Wölbung war. 4) Das Trog- oder Ein-

andere, mehr gegen die Grabkapelle und diagonal unter den Felsen vorgreifend, hinten mit einem Steine ausgelegt, 3½ Fuß lang ist. Jenes hat oben deutlich eine Nuth für einen Deckel oder Schließstein. Das andere Gräberpaar liegt südlich: Bodenebene Schiebgräber von 5½ Fuß Länge, 1½ Fuß Breite, 2½ Fuß Höhe und mit Scheidewand von ½ Fuß Dicke. Hier ist wirklich Alles Fels, selbst die überhängende Decke, und Mauer nur die Wand gegen die Kirche (N.O.). Das erste Gräberpaar läßt sich wegen der Kürze nicht unter die gewöhnlichen Gräber Jerusalems subsumiren, und kann als ein verunglückter Versuch, die Grabstätten Josephs von Arimathia und des Nikodemus zu veranschaulichen, betrachtet werden. Höchstens wären die vermeintlichen Gräber dieser Männer Kindergräber. Die Schiebgräber, an denen man freilich so wenig als an den Senkgräbern unzweideutige Spuren des jüdischen Alterthums entdeckt*), sind zwar besser gelungen; doch haben sie nicht die normale Länge von 6 Fuß, wie man sie in den Gräbern der Richter und Propheten, der Schluchten Josaphats und Ben Hinnoms findet. Allein die Geschichte wird selbst zeigen, was der Augenschein lehrt.... Im 12. Jahrhundert war von keinem Grabe des Josephus, sondern von seinem Hause die Rede. Wohl ward aus dieser Zeit überliefert, daß Wilhelm der Einsiedler im Umfange des Patriarchenpalastes bei Fulcher in einer sehr engen, oben bedeckten Höhle wohnte, die jener (im Felsen) aushauen ließ. Im J. 1217 meldete man, daß auf dem Berge Zion der heil. Stephan zwischen Nikodemus und Abias begraben lag. Die erste Erwähnung der Ruhestätte des Josephus geschah, so weit ich zu erforschen vermochte, im 14. Jahrhundert; sie war aber kein eigentliches Grab, sondern dieses wurde nur als Kreis in der Mitte des Chors (Katholikon), da wo man die Mitte der Welt annahm, mithin an einer ganz andern Stelle, als jetzt, gezeigt. Vor dem 16. Jahrhunderte fand ich die Gräber nicht, wenigstens nicht so, wie und wo sie jetzt gewiesen werden. Amman gedachte etlicher Begräbnisse ohne Namen. Kurz nachher führte man, meines Wissens, zuerst die zwei Gräber als angehörig dem Josephus und Nikodemus an. Surius unterschied ohne Stichhalt das Grab des Josephus von dem des Nikodemus. Später erwähnten der Gräber auch Troilo, de Bruyne, Light, Berggren u. A.“

Vom Eingange des heil. Grabes gerade nördlich 35 Fuß entfernt bezeichnen drei concentrische Kreise die Stelle, wo der Auferstandene der Maria Magdalena zuerst als Gärtner erschien (Joh. 20, 14.), und 14 Fuß davon ein in den Boden eingelassener Kreis mit Strahlen die Stelle, wo Maria Magdalena stand. Vier Fuß von hier noch

---

leggrab, ein 2½ Fuß über den Boden der Kammer und als Absatz ihrer Längenwand sich erhebender, 1½ Fuß breiter Felsentrog, dessen Fuß- und Kopfseite, so wie die abgewandte Längenseite, gleich dem Boden selbst, der unsichtbare und nicht abgetrennte Fels ist, so daß nur die zugewandte Längenseite und die 1 Schuh tief in's Gevierte hohle Oberseite sichtbar und frei ist. In diesen Felsentrog wurde der Leichnam hinein- oder hinabgelegt. Solcher Einleggräber sah Tobler im Ganzen etwa dreißig.

*) „Which certainly bear marks of antiquity, and serve further to prove the existence of sepulchral excavations in this part in ancient times. *Williams* 296 (vgl. II. 194. 2. Ausg.). Nach Schultz (97) gehören die Senkgräber vielleicht der Zeit der Kreuzfahrer an, wogegen ihm es unzweifelhaft scheint, daß die Schiebgräber altjüdisch seyen. Tischendorf spricht (I. 317) für das gleiche Alter, und ebenso Strauß (212), mit den Worten, daß die Gräber jedenfalls in die Zeiten Christus hinaufreichen, und als Zeugniß für eine ehemalige Leichenlege dienen. Wenn die Mönche etwa im 14. oder 15. Jahrh. nachahmungsweise Schiebgräber in die Felsen hieben, die ich gerade für neuer halte, als die Senkgräber, wer will bei den ohnehin unregelmäßigen Zügen des Gesammtbildes eines Grabes, in Betracht der Isolirung, des ungeraden Einganges, des Abwesens einer ordentlichen Vorkammer, die nicht einmal die Länge der Schiebgräber hat, und die durch Senkgräber zur Grabkammer wird, und in Erwägung der normalwidrigen Länge dieser Schiebgräber, — ich sage, wer will heute beweisen, daß die Gräber vor Zerstörung Jerusalems durch Titus in den Felsen gehauen waren? Vgl. *Fergusson* 86.“ Tobler S. 355. Anm. 1.

weiter nördlich führt eine halbkreisförmige Treppe von drei Stufen in die den Franziskanern gehörende Erſcheinungs- oder Frauenkapelle, wo Chriſtus ſeiner Mutter erſchienen ſeyn ſoll. Sie liegt einige Fuß hoch über der Grabrotunde und hat auf der Südſeite eine Orgel. Gleich rechts vom Eingange wird unter einem vorn vergitterten Altare ein Stück der Säule gezeigt, an welcher Chriſtus gegeißelt wurde (zuerſt im 4. Jahrh. befand ſich die ganze Säule auf dem Zion im Hauſe des Kaiphas; zur Zeit des fränkiſchen Königthums in der Grabkirche; das andere Stück wird in Rom aufbewahrt und ein drittes nach della Valle's und de Bruyne's Bericht in Conſtantinopel). Da das Gitter bloß jährlich einmal am Abende des grünen Donnerſtags geöffnet wird, wobei die Gläubigen in erſtaunlichem Gedränge durch Küſſen der Säule ihre Verehrung darlegen, ſo iſt, um auch außer dieſer Zeit die erwähnte Verehrung möglich zu machen, ein ſpaniſches Rohr mit einem ſilbernen Knopfe an einer Kette angebracht, welches durch eine kleine Oeffnung des Gitters geſteckt, an die Säule gerührt und dann geküßt wird, was die Stelle des unmittelbaren Kuſſes vertreten ſoll. Oeſtlich neben dem Eingange in die Erſcheinungskapelle liegt die Kapelle der Maria Magdalena, wie ehedem unbedeutend und mit einem kleinen Altare, gegenwärtig den Lateinern gehörig.

Außer dieſen in der Kirche befindlichen Kapellen ſind noch folgende mittelbar oder unmittelbar an dieſelbe angebaut: 1) die Kapelle Unſerer Lieben Frau auf Golgotha, Kapelle Maria auf Golgotha, außerhalb an der Façade der Grabeskirche, beinahe ſo hoch als das heutige Golgotha und eigentlich nur eine Treppenhalle (a porch *Williams* II. 228 sq.) außerhalb der Südmauer der großen Kirche, zu welcher eine Stiege von 10 hohen Stufen neben dem zugemauerten Portale hinaufführt. Die nicht große, nach Williams kaum 10 Fuß im Quadrat haltende Kapelle iſt alt und nur die ſie überwölbende kleine Kuppel neu. Sie hat zwei Fenſter, eins nach Norden in die Kapelle der Kreuzannagelung führend, und eins gegen Süden nach dem Vorhofe zu. Im Oſten befindet ſich ein Altar, ſonſt iſt ſie ohne beſondere Zierde. Nach der Sage der Lateiner, von welcher aber die Griechen nichts wiſſen wollen, war hier der Standpunkt Marias und des Johannes bei der Kreuzigung, woher die Kapelle den Namen hat. 2) Unmittelbar unter ihr liegt auf der gleichen Ebene mit dem Vorplatze der Kirche die Kapelle der Maria Aegyptiaca mit einer alten Spitzbogenthüre, die gewöhnlich verſchloſſen iſt; über der viereckigen Thür iſt eine viereckige Oeffnung angebracht, ſonſt hat ſie kein Fenſter. In ihr wird ein ſehr altes Marienbild aufbewahrt. Nach einer älteren Sage betete hier die Maria von Aegypten, nach einer neueren fiel hier die Mutter des Gekreuzigten in Ohnmacht. 3) Oeſtlich an die Kapelle der Kreuzannagelung, von ihr durch eine Mauer getrennt, ſtößt eine andere, zu der man durch die ſüdlichſte Pforte am Oſtflügel des Kirchenplatzes auf 18 Stufen hinauf, vorbei an einer Küche mit Pilgerkammern daneben gelangt. Sie heißt die Kapelle Abrahams, in deren Mitte eine mit Perlen belegte, ſanfte Vertiefung die Stelle anzeigt, wo nach der neuern Ueberlieferung Abraham ſeinen Sohn Iſaak opfern wollte. Oeſtlich davon wird das Meßopfer verrichtet. Von einem Felſen erblickt man keine Spur. Daneben iſt 4) die Kapelle Melchiſedeks, nahe dem Orte, wo Melchiſedek dem Abraham begegnete und Wein und Brod reichte (1 Moſ. 14, 18.). Im Oſtflügel des Vorhofes befinden ſich folgende Kapellen: 5. u. 6) nördlich, der Grabkirche am nächſten, iſt die Engelskapelle der Kopten, die folgende gegen Mittag die Engelskapelle der Armenier; beide haben die Altäre gegen Morgen, ſind dunkel und zeugen von keinem Aufwande. — Im Weſtflügel: 7) die nördlichſte, die Kapelle der ſieben Märtyrer, der unterſte Stock des Glockenthurms, den Griechen gehörig und nach ihrem Geſchmacke geziert. 8) Die von dieſer durch einen Gang getrennte Kapelle der Maria Magdalena, wo nach dem Vorgeben der Griechen Chriſtus der Maria Magdalena zum dritten Male erſchien, bildet gleichſam eine Vorkapelle zu der 9) Jakobskirche, die ſüdlich an jene anſtößt, zu Ehren des Apoſtels Jakobus des Aelteren ſehr ſchmuck eingerichtet.

In den Beſitz der ganzen Kirche theilen ſich die verſchiedenen chriſtlichen Glaubensparteien, wie in der vorhergehenden Schilderung dies bei den einzelnen Lokalitäten gezeigt iſt; obgleich aber eine jede derſelben ihre beſtimmten Stunden zur Verrichtung ihrer Proceſſionen und Andachtsübungen hat, ſo kommen ſie dabei doch nicht ſelten in Conflict mit einander, der oft zu blutigen Schlägereien ausartet, in denen die türkiſchen Thürhüter und Soldaten als Friedensſtifter auftreten müſſen. Ueberhaupt macht die gehäſſige und feindſelige Eiferſucht und der Neid, welche zwiſchen den einzelnen Parteien herrſchen, ſie bei den Türken zu einem Gegenſtande des Spottes und der gerechten Verachtung, wie denn das ganze Benehmen der Chriſten an dem Orte, der für ſie der heiligſte ſeyn ſollte, von nichts weniger als von chriſtlichem Geiſte zeugt. Alle Ceremonieen und Andachtsübungen, die von den Prieſtern verrichtet werden, ſind zu einem todten Formelweſen erſtarrt; ja noch mehr, es wird geradezu Unſittlichkeit und Unzucht im Tempel verübt (Belege bei Tobler, S. 423—441), und ſchon mancher Pilger, der mit einem Herzen voll heiliger Andacht und tiefer Inbrunſt hierhergekommen war, hat ſich mit Abſcheu erfüllt von ſolchen Unwürdigkeiten abgewendet. Vor Allem am Oſterfeſte, dem eigentlichen Feſte des heil. Grabes, tritt dies am widerwärtigſten hervor, wo beſonders die bildlichen Darſtellungen der Leidensgeſchichte Chriſti durch die Lateiner in eine abgeſchmackte Mummerei ausarten und die Ceremonie des heiligen Feuers bei den Griechen ein nur für das grobgläubigſte Publikum berechnetes Gaukelſpiel darbietet. Erſtere beginnen am Palmſonntage mit der Palmweihe (in früheren Zeiten wurde der ganze Einzug Chriſti von Bethanien an bildlich dargeſtellt), bei welcher ein Haufen dem Gebrauche nach von Gaza herbeigebrachter Palmzweige, der auf einem vor der Thür des heil. Grabes errichteten Altare liegt, mit Weihwaſſer beſprengt wird, worauf die einzelnen Zweige unter die Pilger vertheilt werden und dann eine Proceſſion um das heil. Grab und den Stein der Salbung angeſtellt wird. Die Hauptfeierlichkeiten beginnen am grünen Donnerſtage mit einem feierlichen Hochamte und der Ceremonie der Fußwaſchung, welche der Guardian der Lateiner und der Patriarch der Griechen, jener an der Thür der Grabkapelle, dieſer in der Mitte des Vorplatzes der Kirche auf einer Art Bühne, an zwölf Geiſtlichen, die die Stelle der Apoſtel vertreten, verrichtet. Am Charfreitage wird dann in und bei der Golgothakapelle das Leiden Chriſti von den Franziskanern bildlich dargeſtellt, wobei ein Prieſter die Rolle des lebenden Chriſtus, und eine mannsgroße Puppe die des gekreuzigten ſpielen muß! Noch abſtoßender iſt die Farce des heil. Feuers, welche von den Bekennern der orientaliſch-chriſtlichen Kirche (Griechen, Armenier, Kopten und Abyſſiniern) aufgeführt wird, und womit es ſich der Sage nach folgendermaßen verhält. Im zweiten Jahrhunderte lebte zu Jeruſalem ein frommer Biſchof, Narciſſus, der am Sonnabend vor dem Oſtertage ſeinem Diakonus befahl, die Lampe der Kirche mit Oel zu füllen, damit dieſelbe am folgenden Tage im Feſtglanze ſtrahlen könne. Der Diakonus aber zeigte an, daß weder Oel noch Geld, ſolches zu kaufen, vorhanden ſeyen. Da ließ der fromme Biſchof im feſten Glauben, Gott werde nöthigen Falls durch ein Wunder für die feierliche Begehung des Feſtes Sorge tragen, Waſſer in die Lampen ſchütten, und ſiehe da — der Glaube hatte geholfen, denn am andern Tage war das Waſſer in Oel verwandelt; und nicht genug damit, es fiel auch Feuer vom Himmel, das die Lampen anzündete. Bis in die Zeiten der Kreuzzüge wiederholte ſich das Wunder alljährlich (das Hiſtoriſche ſ. bei Tobler S. 461—468), nachher wurde es immer ſeltener und blieb endlich ganz aus. Da die Chriſten deßhalb von den Saracenen verſpottet wurden, ſuchten ſie ſich durch Liſt mit Anwendung eines Feuerzeuges und dadurch in Flammen geſetzten Spiritus zu helfen, in welcher plumpen Weiſe es noch jetzt alljährlich von den Griechen und Armeniern wiederholt wird, doch ſo, daß kein gebildeter Mann mehr, ſondern nur die rohe Volksmaſſe an das heil. Feuer glaubt. Am Charſonnabend um 12, 1 oder 2 Uhr Nachmittags beginnt das Feſt; nach ein Paar Stunden begeben ſich der griechiſche und armeniſche Patriarch in das heil. Grab, nachdem in der ganzen Kirche die Lampen ausgelöſcht ſind, und während ſie darin ſich befin-

den, kniet und betet das Volk mit lautem Lärm um die Erſcheinung des heiligen Feuers. Sobald dieſe erfolgt iſt, erſcheint der griechiſche Patriarch mit einem Bündel brennender Kerzen, und weil es nun darauf ankommt, an dieſen ſein Licht zuerſt (oft wird das Vorrecht dazu mit hohen Summen erkauft, ſo 1748 mit 30,000 Zechinen, noch 1845 mit 1000 Thalern) oder doch ſo ſchnell als möglich anzuzünden, ſo entſteht ein furchtbares Gedränge, in welchem Kleider zerriſſen, Bärte verſengt und die Menſchen faſt erdrückt werden. Am ſchlimmſten kam dabei früher der Patriarch ſelbſt weg, weßhalb ſeit dem Neubaue das Feuer durch zwei in der Kapelle angebrachte Seitenlöcher herausgereicht wird. Im Jahre 1834 war das Gedränge ſo groß, daß 300 Perſonen, größtentheils kleinaſiatiſche Griechen und armeniſche Perſer, dabei umkamen (ſ. Tobler S. 481 f.). Am Oſterſonntage bietet der Gottesdienſt außer mehr Gepränge nichts beſonders Bemerkenswerthes dar.

Treten wir nun ſchließlich an die Beantwortung der Frage: iſt der Ort der jetzigen Grabeskirche wirklich der, an welchem der Heiland gekreuzigt und begraben wurde und auferſtand, oder iſt er, wie ſo viele andere Lokalitäten bibliſcher Begebenheiten willkürlich angenommen und durch die Tradition geheiligt? An der Aechtheit des heil. Grabes, das nach dem Zeugniſſe der Bibel außerhalb der Stadt lag, erregte der bedenkliche Umſtand, daß das jetzt dafür geltende mitten in derſelben gelegen iſt, ſchon im 8. und 13. Jahrhundert und weiterhin leiſe Zweifel (ſ. Robinſon, II. S. 270), die zuerſt der deutſche Buchhändler Korte (Reiſe. Halle. 1743. S. 210—240) ſtark und entſchieden ausſprach und Pleſſing (Ueber Golgatha und Chriſti Grab. Halle. 1789. 8.) weiter ausführte. Hierauf ruhte die Unterſuchung bis in den Anfang dieſes Jahrhunderts, wo Clarke (Travels. Lond. 1811.) gegen die Aechtheit auftrat und das wahre Grab im Thale Joſaphat ſuchte, Chateaubriand dagegen (Itinéraire de Paris à Jerusalem. Paris. 1811. Deutſch von Haßler. Freiburg. 1817.) in glänzender Darſtellung die Aechtheit beſonders aus der Sicherheit der Tradition nachzuweiſen ſuchte (in der 2. Abhandl. ſeiner Einleitung). Von nun an wurden die Stimmen meiſt entſchieden für oder gegen die Aechtheit laut, doch gab es auch Solche, welche nur eine der beiden Oertlichkeiten für ächt, die andere für unächt hielten, wie Scholz, der in ſeiner Reiſebeſchreibung (Leipz. 1822.) die ſchon von Schweigger (1576—81.) aufgeſtellte Behauptung, das Grab ſey ächt und Golgotha erdichtet, verfocht, ſpäter aber in einer Commentatio de Golgathae et sepulchri D. N J. Chr. situ. Bonn. 1825. beide für ächt erklärte. Am gründlichſten beleuchtete Robinſon (Paläſtina. II. S. 268—286.) die Frage und gelangte zu dem Ergebniß der Unächtheit; gegen ihn traten dann *Williams* (The holy City. Lond. 1845. 8. 2. Edit. 1849. 2 Vols.) und der verſtorbene kgl. Preußiſche Conſul in Jeruſalem, Dr. Schultz (Jeruſalem. Eine Vorleſung. Berlin. 1845. 8. beſ. S. 95 ff.) auf, mit denen Krafft (die Topographie Jeruſalems. Bonn. 1846.) meiſt übereinſtimmt. Die von Williams und Schultz angegriffenen Punkte vertheidigte Robinſon in einem Aufſatze der von ihm herausgegebenen Bibliotheca sacra and theological Review. 1846. Nro. IX. (Topography of Jerusalem. Deutſch: Neue Unterſuchungen über die Topographie Jeruſalems. Halle. 1847. 8.). Auf die Seite Robinſons treten dann weiterhin: Tobler: Golgatha. Seine Kirchen und Klöſter. St. Gallen und Bern. 1851. beſ. S. 160 ff.) und *John Wilson:* The Lands of the Bible. Lond. 1847. Vol. I. S. 453 ff., auf die Seite von Williams und Schultz *Lord Nugent* Lands Classical and Sacred. Vol. II. Lond. 1845. und Tiſchendorf, Reiſe in den Orient. Leipz. 1846. Bd. II. S. 17 ff. Unentſchieden laſſen die Frage Raumer (Paläſtina. 1838. S. 326. Beiträge zur bibl. Geogr. S. 55), Wolff (Reiſe. S. 83) und Ritter (Erdkunde. XVI, I. S. 426). Von einer neuen Seite aus beleuchteten den Streit *George Finlay* (On the Site of the Holy Sepulcre. Lond. 1847.) und Dr. Fallmerayer (Denkſchrift über Golgotha und das h. Grab. in: Abhandlungen der hiſtor. Claſſe der kgl. Bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. München 1852. Bd. VI. S. 641—688). O. Thenius in der oben S. 296) angeführten Schrift verſuchte, von dem Namen *τοῦ κρανίου τόπος* als von der Form

des Hügels hergenommen, die Lage Golgothas selbstständig zu bestimmen und fand sie in der Felskuppe, die nördlich vor dem Damaskusthore unter dem Namen »Grotte des Jeremias« sich befindet. Eine wunderliche Hypothese stellte *Fergusson* (The ancient Topography of Jerusalem. Lond. 1847, S. 174) auf, daß es nämlich jetzt zwei Grabkirchen gebe, eine falsche und wahre, die erste, welche die Christen im Besitze haben, und hauptsächlich aus architektonischen Gründen, die zweite, welche nun als Moschee es-Szakhrah innerhalb des großen Haräms steht. Eine gute Uebersicht über die Gründe für und gegen gibt Albert Schaffter, die ächte Lage des h. Grabes. Bern. 1849., auch Ritter, Erdkunde. XVI, 1. S. 422—440.

Dies im Allgemeinen die Umrisse der Geschichte des Streites; gehen wir jetzt auf diesen selbst ein. Daß die heutige Grabeskirche im Ganzen die Stelle einnimmt, auf welcher Constantin zuerst sie erbaute, daran ist wohl kein Zweifel; es fragt sich nur, wurde damals die rechte Stelle getroffen? Die Hauptstütze für die Aechtheit ist und bleibt die Annahme einer fast ununterbrochen fortlaufenden Tradition. Es hat allerdings auf den ersten Anschein viel für sich, daß die ersten Bekenner des Christenthums, denen die Stätte der Kreuzigung bekannt seyn mußte, nach dem Tode ihres Herrn und Meisters gerade hieher vorzüglich sich wendeten, wie man gern bei den Gräbern geliebter Todten weilt, um das Andenken an sie zu ehren und lebendig zu erhalten; daß sie auch nach der Zerstörung Jerusalems, welche diese Lokalität nicht aus ihrem Gedächtnisse zu tilgen vermochte, hierher kamen und vorzugsweise an diesem geweihten Orte später ein Bethaus errichten mochten. Verstärkt wird diese Ansicht von einer so frühen Verehrung der heiligen Orte durch den Umstand, daß ja Hadrian, um dem hier gehaltenen Gottesdienste der Christen Einhalt zu thun, über der Stelle einen Tempel der Venus errichten ließ. Dazu kommt, daß vom Apostel Jakobus an bis zu Hadrians und Constantins Zeiten eine ununterbrochene Reihe christlicher Bischöfe nachgewiesen werden kann, durch welche die Tradition sich rein und unverfälscht erhalten konnte. Wäre alles dies unzweifelhaft und unumstößlich gewiß, so dürfte eine solche Tradition wohl hinreichendes Gewicht haben, alle Zweifel zu beseitigen; allein bei schärferer Prüfung erscheint jene Aufstellung doch nicht eben sehr sicher und fest. Zunächst muß uns schon der Umstand für die Existenz einer solchen Tradition bedenklich machen, daß bei der Wiederauffindung und Herstellung des heil. Ortes unter Constantin nicht im Entferntesten auf eine solche hingedeutet wird, daß Eusebius den Ort »einen entweihten und ganz der Vergessenheit und dem Untergange bestimmten« nennt, daß die Auffindung des Kreuzes nicht ohne göttliche Eingebung statt findet und sie Constantin selbst in seinem Briefe an den Bischof Makarius »ein Wunder« nennt, »größer als menschliche Fähigkeit es feiern, ja selbst begreifen kann.« Und auch die spätere Tradition, welche der Helena Alles zuschreibt, läßt diese nicht etwa durch den christlichen Bischof zu dem Orte geführt werden, sondern entweder eine unmittelbare, göttliche Eingebung muß ihr denselben anzeigen, oder es wird ihr nach andern Berichten durch fleißiges Nachforschen bei den jüdischen Bewohnern (wobei sie sogar die Tortur nicht verschmäht) Kunde davon. Hätte man zu alle dem seine Zuflucht zu nehmen nöthig gehabt, wenn die Tradition so einfach, klar und ungetrübt sich erhalten hatte? Aber auch abgesehen davon (denn die spätere Zeit konnte absichtlich, um eben etwas Wunderbares zu finden, die Ueberlieferung ignoriren) hat eine solche ununterbrochene Tradition in sich selbst wenig feste Stützen. Daß den ersten Christen alle diese Oertlichkeiten bekannt waren, läßt sich wohl nicht läugnen, desto größerer Zweifel aber erhebt sich dagegen, daß sie vorzugsweise hier ihre Andachtsstätte hatten. Nirgends in der heil. Schrift finden wir die geringste Andeutung davon; die Evangelisten erwähnen des Ortes nur ganz allgemein, ohne ihm irgend welche höhere Heiligkeit beizulegen, Paulus in seinen Briefen spricht nie von ihm als einem lebendigen Beweise für die Auferstehung Jesu, und keine andere Schrift des N. T. erwähnt seiner. Auch in den Schriften der ersten christlichen Schriftsteller steht nichts davon, und erst über 300 Jahre nach Christi Tode gibt Eusebius den Bericht von ihm. Auch die Reihenfolge der

chriſtlichen Biſchöfe hat lediglich die Auctorität des Euſebius für ſich, und dazu ſagt er ausdrücklich, er habe kein Dokument darüber auffinden können und berichte nur nach Hörenſagen. Von größerem Gewichte würde der Umſtand ſeyn, daß Hadrian, um den Chriſten die Verehrung des Ortes zu verleiden, hier einen Tempel der Venus erbaut habe. Allein abgeſehen von der Differenz der Nachricht bei Euſebius mit anderen in Betreff der Bildſäulen und Lokalitäten (ſ. oben S. 297), ſo rührt ja dieſe Nachricht auch nur aus der Zeit des Euſebius her und ermangelt aller weiteren hiſtoriſchen Beglaubigung. Euſebius und Hieronymus legen allerdings bei der Erbauung des heidniſchen Tempels die Abſicht unter, das Grab Chriſti der Vergeſſenheit zu übergeben, aber war ſie denn dies ſicher und wirklich, und worauf beruhte dieſe Angabe? War ſie begründet, wie konnte die Auffindung des Ortes für ein ſo großes Wunder gelten? So lange wir nicht Zeugniſſe aus den erſten drei Jahrhunderten haben, wird die Tradition immer als eine erſt im vierten Jahrhunderte entſtandene gelten müſſen. Nach alle dem wird es einleuchtend ſeyn, daß die Annahme einer ſolchen alten Tradition auf ſehr ſchwachen Füßen ſtehe, und daß damit auch die Gewißheit für die Identität der Orte illuſoriſch werde; ganz erſchüttert wird dieſe Gewißheit dadurch, daß, ſelbſt die Exiſtenz der Tradition zugeſtanden, dieſelbe Tradition nicht minder heilige Orte an offenbar falſche Stellen verſetzt, wie z. B. den Ort der Himmelfahrt und der Geburt Chriſti. So gut als hier die Tradition ganz erweislich irrt, eben ſo kann ſie auch in Bezug auf das heil. Grab im Irrthume ſeyn. Es bleibt alſo nur noch die Möglichkeit übrig, und auch dieſe iſt beſtritten worden, weil Golgotha außerhalb der Stadt gelegen haben muß, die jetzige Grabeskirche aber innerhalb mitten in derſelben ſich befindet. Es kommt dabei Alles darauf an, wie man die zweite Mauer des Joſephus zieht, denn von dieſer kann allein hier die Rede ſeyn, da auf die des Agrippa, die erſt 10—12 Jahre nach Chriſti Tode errichtet wurde, natürlich keine Rückſicht genommen werden kann. Wir müſſen hierbei auf den Artikel Jeruſalem, in dem dieſer Gegenſtand ausführlicher erörtert werden muß, verweiſen. Zieht man die zweite Mauer mit Robinſon ſo, daß dieſelbe ſo ziemlich dem Laufe der heutigen Stadtmauer folgt, ſo kann das Grab nicht das ächte ſeyn; zieht man ſie mit Williams, Schultz und Krafft ſo, daß ſie viel weiter nach Oſten zu von der erſten Mauer ausgehend gerade hinauf durch die Bazarſtraße nach dem Damaskusthore ſich erſtreckt, ſo iſt die Möglichkeit der Aechtheit gegeben. Gegen dieſe Conſtruction aber ſind Robinſons gewichtige Einwände wohl zu beachten und machen ſie höchſt unſicher. So viel ſteht feſt, daß dabei auf die angeblich alten Ueberreſte, auf die Williams und Schultz ſo viel Gewicht legen, nicht viel zu geben ſey. Dazu kommt der von mir ſchon 1845 hervorgehobene Grund (Paläſtina S. 292), daß eine ſolche Führung der Mauer gegen alle Geſetze der Strategie ſeyn würde, indem dieſe Mauer bloß die ſüdöſtliche Spitze der Unterſtadt abſchnitte und von dem zunächſt darüber ſich erhebenden Rücken aus vollſtändig beherrſcht werden könnte (vgl. Robinſon, Neue Unterſuchungen S. 53. III.). Freilich iſt Robinſons Behauptung für ſeinen Lauf der Mauer auch noch nicht über alle Zweifel erhaben und bedarf noch weiterer Nachforſchungen und an Ort und Stelle angeſtellter Unterſuchungen über den Lauf der alten Mauern, wozu, wie Wolff S. 74 mit Recht verlangt, Nivellirungen und Nachgrabungen in größerem Maßſtabe als bisher nöthig ſind. In wie weit Tobler, der S. 160 angibt, daß ſich bei ſeinen Unterſuchungen der Stadtmauern herausgeſtellt habe, daß die Kirche zum Grabe innerhalb der zweiten Stadtmauer liege, dieſen Punkt auf's Reine gebracht habe, läßt ſich nicht beurtheilen, da er meines Wiſſens dieſe Unterſuchungen noch nicht bekannt gemacht hat. Auch dürfte eine noch ſorgfältigere Erforſchung und Zuſammenſtellung der Angaben des Joſephus manches neue Reſultat ergeben. Auf einem ganz andern Wege will Fallmerayer a. a. O. die Möglichkeit der Aechtheit, aber auch nur dieſe, erweiſen. Er geht zunächſt, und mich dünkt mit vollem Rechte, davon aus, daß die bisher faſt allgemein geltende Annahme, Golgotha ſey ein beſtimmter Richtplatz für Verbrecher geweſen, durchaus gegen alle morgenländiſche Sitte verſtoße, denn »in Jeruſalem und im ganzen

Orient gab es niemals und gibt es auch heute nirgend einen »Seufzer- und Missethäterhügel« (Kraffts Hügel Goath), nirgend ein sogenanntes Hochgericht nach dem Begriffe des Abendlandes.« Die Hinrichtungsstelle Christi war mithin eine für diesen Fall willkürlich gewählte, auf dem belebtesten Punkte der Vor- oder Neustadt von Jerusalem. Unter der »Stadt« aber, außerhalb welcher nach den Berichten der Evangelisten die Kreuzigung stattfand, ist nach dem Sprachgebrauche jener Zeit nicht die ganze, von der zweiten Mauer umschlossene Stadt Jerusalem, sondern κατ' ἐξοχήν die alte Davidsstadt, die von der ersten Mauer umgrenzte Zionsstadt zu verstehen, und diesen Sprachgebrauch sucht der Verfasser aus Beispielen bei Josephus nachzuweisen. Hiernach kommt es also durchaus nicht auf den Lauf der zweiten Mauer an, und die Untersuchung hat sich vorzugsweise auf die Begründung der Tradition zu richten, wenn man die Aechtheit des Grabes nachweisen will. Es scheint mir aber diese Argumentation mehr blendend als richtig zu seyn, wenigstens muß ich den angeführten Sprachgebrauch für die Stellen der Evangelien sehr in Zweifel ziehen. Den von Finlay eingeschlagenen Weg, die richtige Wahl Constantins durch Berufung auf den römischen Census und die im Staatsarchive niedergelegten Katastertisten desselben wahrscheinlich zu machen, hat Fallmerayer a. a. O. S. 648—652 schlagend zurückgewiesen. — Um nun schließlich mein eigenes Urtheil abzugeben, muß ich gestehen, daß die Unächtheit mir zwar nicht unwiderleglich erwiesen, aber doch immer noch wahrscheinlicher erscheint, als die Aechtheit. Ich finde darin auch gar kein so großes Unglück, als es manchem frommen Gemüthe erscheinen möchte; meinem Gefühle nach wenigstens ist es mir lieber, daß ein Ort, an welchem solche Unwürdigkeiten vorgekommen sind und noch immer vorkommen, wie die oben berührten, in Wahrheit nicht der ist, an welchem unser Herr und Heiland durch sein Leiden, Sterben und seine Auferstehung die Sünde und den Tod bestegte.

Ueber Nachbildungen des heil. Grabes im Abendlande s. Williams T. II. S. 276 ff.: On the imitations of the Holy Sepulchre in the Middle Ages. *Tobler* p. 249—251 und ganz kurz Ritter a. a. O. S. 440. — Uebrigens habe ich der voranstehenden Darstellung den Anhang zu meinem Palästina S. 282—293, nach den neueren Angaben besonders Toblers verbessert und erweitert, zu Grunde gelegt. Arnold.

Grab bei den Christen, s. Begräbniß bei den Christen.

Grabe, Johann Ernst, war zu Königsberg den 10. Juli 1666 geboren, Sohn des dortigen Professors der Geschichte und Theologie, Martin Sylvester Grabe, und studirte daselbst. Von Jugend auf trat bei ihm ein Drang hervor, die Gründe der Religion zu untersuchen; durch die Beispiele verschiedener Königsberger Gelehrten ward er aber der römisch-katholischen Lehre zugeneigt und durch die Lectüre der Kirchenväter kam er zur Ueberzeugung, daß durch die Reformation ein Schisma entstanden sey, und daß in der Kirche eine ununterbrochene Folge des Priesterthums statthaben müsse. Er verfertigte nun eine Schrift, die er dem kurfürstlichen Consistorio zu Samland übergab, und in welchen er den Evangelischen die Ursache der Trennung aufzubürden suchte, und sie mit den Simonianern, Novatianern und andern alten Ketzern verglich. Darauf begab er sich nach Wien, um förmlich zu der katholischen Kirche überzutreten. Als aber seine Schrift im Jahr 1695 von Dr. Spener, Dr. Bernhard von Sanden und Dr. Johann Wilhelm Baier auf Befehl des Kurfürsten von Brandenburg gründlicher Widerlegung gewürdigt wurde, wankte sein Entschluß, und da ihm Spener u. A. hervorgehoben hatte, daß auch die anglicanische Kirche auf eine ununterbrochene Absolge des Episkopats Ansprüche erhebe, und daß er also aus diesem Bedenken nicht katholisch werden müsse, reiste er durch Schlesien nach Sachsen und von da nach England und trat zur englischen Hochkirche über, welche er in Betreff des Kirchenregiments und der Ceremonieen als am meisten der apostolischen Kirche nahestehend ansah. In England lebte er lange ohne Anstellung, mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt, genoß aber von der Königin Anna eine jährliche Pension von hundert Pfund Sterling. Er war von kleinem, untersetztem Körperbau, melancholischen Temperamentes, und besaß große Gelehrsamkeit und Belesenheit in der

Patriſtik. Er ſtarb zu London den 3. Nov. 1706. Seine Schriften ſind: Spicilegium patrum et haereticorum primi, secundi et tertii a Christo nato seculi; Justini martyris apologia prima cum notis variorum; Irenaei libri adversus haereses c. notis; Georgii Bulli opera c. not.; Caroli Danbuz defensio testimonii Josephi de Christo; epistola ad Joh. Millium de codice alexandrino 70 interpretum; an essay upon two Arabic MS. Vgl. Ammon, Gallerie denkw. Perſonen ꝛc. Erlang. 1833. S. 355 ff. Dr. Preſſel.

Grabreden — ein Theil der Leichenfeier, womit es in verſchiedenen Provinzen ſehr verſchieden gehalten wird. An dem einen Orte ſieht man dieſelben als eines der bedeutendſten Stücke der geiſtlichen Praxis, als eine Aufgabe an, deren Löſung am meiſten die homiletiſche Virtuoſität bekunden müſſe; anderswo dagegen (wie dies namentlich von der katholiſchen Kirche gilt, ſ. z. B. Zarbl, kath. Homiletik S. 426, und Graf, „Votum gegen Leichenreden“ Tübing. Quartalſchr. 1856, I.) will man keinen homiletiſchen, ſondern nur einen liturgiſchen Akt, womit nicht ausgeſchloſſen iſt, daß etwa ein Laie, ein Freund ꝛc. noch perorirt. Wieder an andern Orten (ſo in Alt-Würtemberg auf dem Lande) beſteht Grabrede und Leichenpredigt oder Rede in der Kirche nebeneinander, jene vom Schullehrer, dieſe vom Pfarrer gehalten, und zwar Kindern ſo gut wie Erwachſenen; anderswo, zumal auf Filialien, wird eine gedruckte Predigt vom Küſter geleſen (die ſogenannten Leſeleichen); endlich findet ſich auch der Brauch, die Rede im Trauerhauſe zu halten und am Grabe nur ein Vater Unſer zu beten. Die urchriſtliche Begräbnißſitte kennt wohl, wie Apg. 8, 2. ſchon darauf deutet, eine ſpezifiſch chriſtliche Feier, aber ſie iſt nur liturgiſcher Art (Constit. apost. l. 8. cap. 41. 42. Celebretur dies tertius in psalmis, lectionibus et precibus, ob eum, qui tertia die resurrexit; item dies nonus etc.), wobei überdies noch zu bemerken iſt, daß dieſe Feier wenigſtens ihrem Haupttheile nach nicht im Moment des Begräbniſſes ſtattfand, mit dem bekanntlich im Morgenlande nicht bis zum dritten Tag gewartet wurde. Die Rede tritt als Theil dieſer Feier erſt auf, nachdem ſich in Baſilius, den beiden Gregoren, Chryſoſtomus die griechiſche Rhetorik auf die chriſtliche Predigt übergetragen hatte; ihren heidniſchen Urſprung verräth ſie dadurch, daß ſie weſentlich Lobrede iſt, die auch nur Perſonen von Diſtinction, Märtyrern, Biſchöfen, Fürſten ꝛc. zu Theil wird. (Aehnliches widerholt ſich in den Trauerreden Boſſuets, Flechiers und anderer Kanzelredner unter Ludwig XIV., nur daß dieſe nicht die Märtyrer unter Ludwig, dafür gelegentlich eher deſſen Maitreſſen zu beloben haben.) — Das Mittelalter kennt wohl sermones de sanctis; für die Abgeſchiedenen aber hat es Nöthigeres zu thun, als Reden zu halten. Die Reformation ſchafft die Seelenmeſſen ab und pflanzt dafür an jedem ehrlichen Grabe ihr Panier, Gottes Wort auf. Die würtemb. Kirchenordnung von 1536 gibt den Zweck ſolcher Feier ſchön als einen dreifachen an: 1) ſie ſoll ein öffentliches Bekenntniß chriſtlicher Auferſtehungshoffnung ſeyn; 2) ein öffentliches Zeugniß der Liebe; 3) ein ernſtliches memento mori. Bibellection und Vermahnung in dieſer Richtung wird von den evang. Kirchenordnungen vorgeſchrieben (vgl. Richter, I. S. 272; die pommerſche K.O. neu herausg. von Otto, S. 250 und viele andre); ſie nennen auch beides eine Predigt, aber wollen damit nur ein Muſter geben, wie der Pfarrer die Sache behandeln ſoll, wornach alſo die Intention wirklich auf eine Predigt, nicht auf liturgiſche Vorleſung geht. So erſcheinen denn ſchon früh evangeliſche Leich-Sermonen in Menge; einige namhafte Prediger haben die ihrigen in eigenen Sammlungen herausgegeben (Valerius Herbergers Trauerbinden; Heinrich Müllers Gräber der Heiligen ꝛc.). Indeſſen iſt in älterer wie in neuerer Zeit dieſe Partie der homiletiſchen Literatur zu einem großen Theil die am wenigſten erquickliche, da unter dem Beſtreben, die Perſönlichkeit des Gefeierten in's günſtigſte Licht zu ſetzen, überhaupt den casus mit ſeinen Appertinentien redneriſch auszubeuten, Geiſt und Geſchmack wie des Amtes Würde oft Noth leidet. Daß an die Stelle der immer noch ein objectiveres Verhalten fordernden Leichenpredigten in neuerer Zeit, wenigſtens in den Städten, meiſt Grabreden getreten ſind, hängt damit zuſammen, daß in Folge des Rationalismus die ganze Feier ihren kirchlichen Karakter mehr oder weniger eingebüßt hat

und zu einer persönlichen und Familienfeier gemacht worden ist; das persönliche Lebensbild muß nothwendig alsdann den Hauptinhalt der Feier ausmachen, wenn der objektive christliche Glaubensgehalt einer Zeit abhanden gekommen ist. Zu solch rein persönlicher Behandlung bot die Grabrede sich williger dar, die zuerst nur Abdankung, d. h. Dankesbezeugung im Namen der Familie für die Leichenbegleitung war, somit an sich schon eine rein persönliche Bedeutung hatte. Wenn man aber deßhalb die Grabrede selbst beseitigen will, so heißt dies das Kind mit dem Bad ausschütten; daß man auch diese Form mit wahrhaft evangelischem Inhalt erfüllen, daß man Wahrheit und Liebe ganz wohl verbinden, daß man das Objektive, Allgemeine mit persönlichen Zügen lebendig verarbeiten kann und so aus der Rede etwas Anderes wird als ein christlich aufgeputzter Nekrolog, auch etwas Anderes, als eine Lob-, beziehungsweise Schandrede: das muß in unsern Tagen die Homiletik zeigen. Das persönliche Element, so schwierig seine Behandlung ist, darf dennoch nicht fehlen; die Kirche erkennt in ihren hingeschiedenen Genossen nicht nur Individuen oder Exemplare, sondern Personen, deren persönliches Leben einer Feier, eines gemeinsamen Liebeszeugnisses werth ist. **Palmer.**

Graduale oder Gradale in der Messe — ist meistens ein kleiner Theil eines Psalms, bisweilen eine andere kleine Schriftstelle, welche zwischen der Epistel und dem Evangelium gesungen wird. Früher wurde dieser Gesang auch schlechtweg Antiphonarium oder responsorium, auch cantus responsorius, Responsum (Ord. Rom. I. n. 10.) und psalmus responsorius (Gregor von Tours) genannt, weil er theils vom Vorsänger, theils vom respondirenden Chor vorgetragen wurde. Seinen gegenwärtigen, weniger allgemeinen und eine Verwechselung mehr ausschließenden Namen hat dieser Theil der Meßliturgie nicht etwa, wie behauptet worden ist, von der bei'm Vortrage desselben stufenweise sich erhebenden Stimme des Singenden, sondern von den Stufen (gradibus) des erhöhten Ortes, sey es des Ambon, sey es des Chores, sey es des Altars, von wo aus, je nach den verschiedenen Sitten der Kirchen, das Graduale gesungen wurde. Gegenwärtig kommt dieser Gesang an jener Stelle der Messe vor, wo der Diakonus nach der Epistel entweder noch auf den Stufen des Altars ist oder die Stufen hinaufsteigt, um das Evangelium zu singen. In der Fastenzeit, welche auch kein Halleluja duldet, singt der Chor in gedehnter Weise den Tractus statt des Graduale. Während zu Augustins Zeiten in Afrika ein ganzer Psalm und zu Antiochien gar nach jeder der drei Lectionen ein ganzer Psalm üblich war, hat man, wahrscheinlich im Laufe des sechsten Jahrhunderts, den Modus des Graduale adoptirt, dessen Urheber übrigens nicht bekannt ist. Die Praxis hat wohl von selbst auf ihn geführt. Ambrosius und Gregor M. werden als Verfasser von Gradualien genannt und Pabst Cölestin I. soll die Absingung bei der Messe befohlen haben. Wir lassen das dahingestellt seyn. **K. Sudhoff.**

Gradualpsalmen, s. Psalmen.

Grâl, St. Die Sage von dem heil. Gral ist nach ihrem Ursprunge aus heidnischen, mauriſchen und christlichen, aus kirchlichen und ketzerischen, nestorianischen und gnostischen Elementen, nach ihrer successiven Aus-, Um- und Verbildung in den unterschiedenen Landen und Zeiten, so wie nach ihrem Inhalte und Sinne für die christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte von größerer Bedeutung, als bisher anerkannt worden ist. Die erste Kunde davon scheint zur Zeit der Kreuzzüge aus dem Morgenlande nach Frankreich, Spanien und England gekommen zu seyn, worauf sie besonders im Süden wie im Nordwesten Frankreichs, theils in der Provence, theils in der Bretagne ihre weitere Ausbildung erfahren hat. Außer einer Handschrift von Toledo und einer Chronik von Anjon, worüber wir nur noch Nachrichten haben, werden als Autoren Flegetanis, Kiot von Provence, Chretien de Troyes, Gautiers de Denet, Gerbers und Manessier genannt, wozu noch altfranzösische Romane, aber besonders die in Wales und Bretagne einheimischen Mabinogien kommen, unter denen namentlich das wälsche in dem rothen Buche von Hergest zu Oxford aufbewahrte Mabinogion Peredur ab Efrawk über den Gral und den letzten Gralskönig Parcival Auskunft gibt. Für uns ist indessen die

deutſche Ausbildung der Sage im 13. Jahrhundert am wichtigſten, wie wir ſie theils im Parcival und in zwei Fragmenten des Titurel von dem Ritter Wolfkam von Eſchenbach, theils im jüngeren Titurel von dem Ritter Albrecht von Scharfenberg überkommen haben. — Die Sage beginnt mit dem Sturze der gefallenen Engel aus der Höhe, wobei der Krone Lucifer's als das einzige noch unverſehrt gebliebene Kleinod ein koſtbarer Edelſtein entfiel, welcher ſeitdem von heil. Engeln zwiſchen Himmel und Erde getragen wurde, aber, als die Zeit erfüllet war, zur Erde hernieder kam. Aus dieſem Edelſtein wurde das Gefäß gebildet, welches Gral geheißen iſt. Daſſelbe war zunächſt beſtimmt, dem Heilande zum letzten Genuſſe des Oſterlammes mit ſeinen Jüngern zu dienen. Alsdann kam es an Joſeph von Arimathia, der darin das Waſſer und Blut auffing, welches aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten floß (Joh. 19, 34.). Daſſelbe Gefäß iſt demnächſt als das Wahrzeichen des wirklich hernieder gekommenen Heils auf Erden geblieben, und ſpäter von Gott einem Könige Titurel und denjenigen ſeiner Nachkommen, welche jedesmal an dem Rande des Gefäſſes werden bezeichnet werden, zur Bewahrung anvertraut worden. Der letzte König des Grals im Abendlande war Parcival. Der Gral ſelbſt wurde in der Kapelle eines Tempels aufbewahrt, der Tempel ſtand auf einem hohen Berge (Mont Salvas), der Berg lag in einem für die Nichtberufenen unzugänglichen Walde (Floveis Salvas) in dem Lande Salva Terra. Aber eben dieſer Tempelberg (Mont Salvas) wurde ſpäter ſammt ſeinem heil. Kleinode durch Gebet im Glauben aus Spanien nach Indien verſetzt, und zwar kraft der dem Glauben gegebenen Verheißung (Matth. 17, 20. 21, 21. Mark. 11, 23. 1 Kor. 13, 2.). Hier folgte nach vielhundertjähriger Regierung Parcival's ein Prieſterkönig oder königlicher Prieſter Namens Johannes, deſſen Name demnächſt durch alle Jahrhunderte geht, und zwar im unverkennbaren Gegenſatze gegen das abendländiſche Pabſtthum, welcher ſchon durch das Königthum und den Templeiſen-Orden begründet war, und durch die morgenländiſche Richtung überhaupt, ſowie durch den neſtorianiſchen Einfluß insbeſondere verſtärkt wurde, aber auch in Deutſchland unter den Hohenſtaufen den geeigneten Boden fand. — Dieſe Sage nimmt wirklich von Wort zu Wort die volle Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Selbſt der Name des Saint Gral hat die verſchiedenſten Deutungen erfahren: der Saint Gral iſt in Sang real (royal) umgedeutet worden: ſo iſt auch die Ableitung aus der hebräiſchen Sprache verſucht worden, Garalah (עָרְלָה), d. i. Vorhaut, in Beziehung auf das bei der Beſchneidung vergoſſene Blut zum Vorbilde des Blutes Chriſti. So viel ſcheint indeſſen gewiß, daß Gral ein Gefäß, Schaale, Becher bedeutet: es iſt wohl auch an grés, d. i. Steingut gedacht worden. Eine ſolche koſtbare Schaale war auch wirklich gleich im erſten Kreuzzuge zu Cäſarea aufgefunden, den Genueſern zugetheilt und von dieſen nach Genua gebracht worden, wo ſie viele Jahrhunderte lang in der St. Lorenzkirche, und zwar in der Kapelle St. Johannis Baptiſta verwahrt und verehrt wurde, bis ſie in der letzten Zeit nach Paris hat wandern müſſen. — Wie der Name des Grals auf das heil. Gefäß in Genua bezogen worden iſt, ſo ſcheint ferner auch der Name der Templeiſen auf den Tempelritter-Orden hinzudeuten, deſſen Einrichtung und Verfaſſung in der Wirklichkeit eben ſo wie der Gralsdienſt in der Sage die Beſtimmung hat, dem geiſtlichen Amte Beiſtand, aber auch Gegengewicht zu verſchaffen. — Außerdem fragt es ſich, ob nicht etwa auch das mythiſch-myſtiſche Johannisreich, welches ſich der Gralsſage angeſchloſſen hat, mit der in einzelnen Reſten noch fortdauernden gnoſtiſchen Sekte der ſogenannten Johannis-Jünger (Sabier, Zabier, Nazoräer, Mendäer, Täufer) irgend einen Zuſammenhang gehabt haben möchte, wofür theils der Name Johannes, theils der Wohnſitz im Innern Aſiens an der ſüdlichen Grenze des türkiſchen Reiches, theils die Verfaſſung zu ſprechen ſcheint, ſofern in letzterer Beziehung auch bei jener Sekte der König zugleich der oberſte Prieſter iſt. — Aber wichtiger als alles dieſes iſt die eigentliche Bewandtniß um das heil. Gefäß des Grals nach der Ueberlieferung. An jedem wiederkehrenden Charfreitag wird dieſem Gefäſſe von Oben herab eine Oblate geſendet zur Speiſe für Viele. Dadurch erweiſet ſich der Gral wie eine Fortſetzung des

Wunders der Speiſung vieler Tauſende mit wenig Brod (Matth. 11, 13 ff. 15, 32 ff.): er gewähret Speiſe und Trank und volle Genüge den Seinen, Allen, die zum Jngeſinde gehören: er iſt aber auch nur den Auserwählten ſichtbar, allen Uneingeweihten und den Nichtgetauften bleibt er unſichtbar. So kann er auch nicht durch eigene Kraft und Vernunft erzwungen werden, ſondern er wird allein durch Berufung und Erwählung (Matth. 22, 14. Röm. 8, 29. 30.) aus Gnaden zugeeignet, ſo nur die damit angebotene Gnade nicht etwa durch eigene Trägheit und Verſchuldung verſcherzt, ſondern angenommen wird, welches geſchieht durch Glauben. — Der innerſte Kern der Sage iſt aber das Geheimniß des Sakraments, und in und mit dem Sakramente die wahrhaftige Gegenwärtigkeit des Herrn. Der Gral dienet zum Waſſer der heil. Taufe, er dienet auch zu den Elementen des heil. Abendmahls, wie er denn zuerſt Chriſto ſelbſt zum Oſterlamm und darauf zum Gefäſſe für das Waſſer und Blut aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten gedient hatte. Als das Gefäß des Sakraments iſt aber der Gral zugleich der Mittel- und Höhe-Punkt der Kirche, welche einerſeits die Zerſtreuten ſammelt und belehret, und, wie er, ſichtbar und unſichtbar zugleich iſt, andererſeits den unterſchiedenen Ständen, Geiſtlichen und Laien, nach den unterſchiedenen Gaben zur Ordnung und Geſtaltung der Aemter und Kräfte (Eph. 4, 15. 16. = 1 Kor. 12.) verhilft. Hiernach iſt es die Kirche, welche den Glauben fördert und pflegt, aber eben darum auch nach der Schrift regelt und feſtſetzt zur Verhütung aller gefährlichen Abweichungen und Verirrungen, welchen ſelbſt Parcival ſo lange verfallen bleibt, bis er im Tempel des Grals Frieden findet. So iſt es auch die Kirche, welche die kirchliche Verfaſſung begründet, in der jedes Amt ſeine Stelle findet, ſowohl das geiſtliche, als das Laien-Prieſterthum, dem der König ſelbſt ſammt den Templeiſen angehört zur Regierung. — Gleichermaßen deutet der heil. Gral, namentlich durch ſeine Wanderungen von Morgen nach Abend und von Abend nach Morgen auf die der Kirche obliegende Miſſion unter den Ungläubigen. Zu dieſem Allen liefert Sage und Dichtung auch im Einzelnen die ſprechendſten Belege: aber je heiliger und ernſter dem Chriſten alle dieſe Lehren, ſowie die Thatſachen der chriſtlichen Offenbarung ſind, um ſo mehr kann er nicht allein an den eingewebten Zuſätzen, ſondern auch an der mythiſchen und myſtiſchen Einkleidung ſelbſt, welche mit dem Ernſte ſpielt, ernſtlich Anſtoß nehmen, etwa wie ebenfalls nach der morgenländiſchen Myſtik Dſchelaleddin Rumi's Moſes an der Spielerei des einfältigen Schäfers Anſtoß nahm. — Vergl. Dr. Tholuck: Blüthenſammlung morgenländiſcher Myſtik. S. 128 ff. — Um ſo wichtiger iſt es, dieſer Sage, ſowie anderen Sagen und Reliquien, auch pſychologiſch nachzugehen. Finden wir doch auch hier nächſt dem ſacramentalen Gefäſſe auch das Schwert des Jakobus Makkabäus (1 Makk. 3, 3.) und die blutige Lanze des römiſchen Hauptmanns Longinus (Joh. 19, 34.) als Reliquien verwahrt und verehrt. Jn allen ſolchen poetiſchen Ueberlieferungen finden wir das unverwüſtliche Streben der Chriſten, das Unfaßliche zu faſſen, das Vergangene zu vergegenwärtigen und feſtzuhalten, um ſich deſto mehr ſeiner hiſtoriſchen Thatſächlichkeit und Wirklichkeit zu vergewiſſern. Aber eben darum gilt es auch, den weſentlichen Sinn und Jnhalt von dem Bilde dafür, ſowie die Wahrheit von dem Jrrthume unterſcheiden zu lernen. Eben darum wird die Poeſie des chriſtlichen Mittelalters, deren Schätze unſere Zeit zu heben angefangen hat, auch für die deutſche Theologie von erhöhter Wichtigkeit. — Für den näheren Unterricht in der Sage vom Gral nennen wir hier: Büſching: der heil. Gral und ſeine Hüter (Altdeutſches Muſeum. Bd. 1. Berlin 1809), Boiſſerée: Ueber die Beſchreibung des heil. Gral's (München 1834), C. Lachmann: Wolfram von Eſchenbach Berlin 1833, 2. Ausg. 1854), San Marte (Schulz): die Sage vom heil. Gral (Leben und Dichten Wolfram's von Eſchenbach. Bd. 2. 1841), K. Simrock: Parcival und Titurel. Ueberſetzung (Stuttg. u. Tüb. 1842), C. F. Göſchel: die Sage von Parcival und vom Gral nach Wolfram von Eſchenbach (Berlin 1855). C. F. Göſchel.

Grammont, ſ. Grandmont.

Granatbaum (punica granatum L.). Dieſer nicht ſehr hohe, aber ſchön geformte

Baum mit großen, hochrothen Blüthen wächst in ſüdlichen Ländern (über ſeine geograph. Verbreitung ſ. Ritter's Erdkunde XI. S. 549 ff.), theils wild, theils wird er in Gärten gezogen. Auf beide Weiſe kam er wie in Egypten (vgl. Num. 20, 5.), Arabien und Syrien, ſo auch in Paläſtina häufig vor (Num. 13, 24. Deut. 8, 8. 1 Sam. 14, 2. Joel 1, 12. Hagg. 2, 19. Cantic. 4, 13; 6, 11; 7, 13.), und noch im Talmud geſchieht deſſelben öfter ehrende Erwähnung (z. B. Tr. Berach. 6, 8. vgl. *Buxtorf.* Lexic. talm. p. 2265). Baum und Frucht heißen hebräiſch רִמּוֹן, und das öftere Vorkommen von Ortsnamen, die mit Rimmon zuſammengeſetzt ſind, beweiſt ebenfalls die ſehr allgemeine Verbreitung des Baumes in Kenaan; ſo wird z. B. im Stamme Juda eine Stadt Rimmon erwähnt, Joſ. 15, 32. Sach. 14, 10., eine andere im Stamme Sebulon, Joſ. 19, 13. 1 Chr. 6, 62., ſodann ein Felſen gleichen Namens in der Nähe von Gibea, Richt. 20, 45., wo noch heute das Dorf Rummôn von der alten Ortslage Kenntniß gibt (Robinſon, Paläſt. II. S. 325), endlich auch eine Station auf Iſraels Wüſtenzuge, Num. 33, 19. Die Frucht dieſes Baumes (malum punicum oder granatum Plin. H. N. 13, 34; 16, 36. — dieſe Schriftſtelle kennt davon 8 Sorten) iſt ſchön gerundet, von der Größe einer Orange, und auswendig von lieblich rother Farbe, die aus Gelb und Weiß hervorſpielt, ſo daß Sulamith's Wange mit der Hälfte eines Granatapfels verglichen wird, Hohel. 4, 3; 6, 7; inwendig iſt ſie gelblich, ungemein fleiſchig und ſaftig, wird daher gern als kühlende Erfriſchung genoſſen (Hohel. 4, 13.) oder, indem man ihren Saft auspreßt, als Moſt getrunken, Hohel. 8, 2. Plin. H. N. 14, 19. Da die Frucht in mehreren Fächern eine große Fülle von Kernen enthält, ſo wird ſie hin und wieder in heidniſchen Religionen als Symbol ſtrotzender Fruchtbarkeit angewendet (vgl. Bähr, Symbol d. moſ. Cult. II. S. 122 ff.), und eine ſyriſche Gottheit hatte ſogar den Namen Rimmon, 2 Kön. 5, 18., obwohl dieſer Name vielleicht eine andere Etymologie hat und mit dem Granatbaume in keiner Beziehung ſteht ſowenig als der Name jenes Benjaminiten, 2 Sam. 4, 2. Im Cultus Iſraels waren Granatäpfel verwendet zu Verzierung der Knäufe der beiden Säulen am Tempel (1 Kön. 7, 18. 20. 42. 2 Kön. 25, 17. Jer. 52, 23. — ſ. d. Abbildg. bei Thenius, Comment. z. d. BB. d. Kön. Taf. III. Fig. 2 bb) und des Saumes am Oberkleide der Prieſter, Exod. 28, 33 f., worin Philo opp. II. p. 153. 226. M. ein Symbol des Waſſers ſieht, da er ῥοΐσκοι (Granaten) etymologiſch mit ῥῦσις combinirt! Die wirkliche Bedeutung dieſer Verzierungen iſt unſicher. Die Größe des Granatapfels dient im Talmud (tract. cholim 17, 1. 4.) als Maßbeſtimmung in gewiſſen Fällen wie ſonſt etwa Feigen und Oliven und beſonders Eierſchaalen.

Vgl. noch *Celsius*, hierobotanic. I. p. 271 sq.; Ruſſel, Naturgeſch. Aleppo I. S. 107 f.; Winer's R.W.B. Oken, Naturgeſch. III. 2038 f. Rüetſchi.

Grandmont, Orden von (ordo grandimontensis), einer der vielen Ordensſtiftungen, welche gegen das Ende des eilften Jahrhunderts gemacht wurden. Der Stifter dieſes Ordens war Stephanus von Tigerno (1073—1083), deſſen Leben von Gerhard, dem ſiebenten Prior von Grammont, in Martene et Durand ampliss. collectio VI. p. 1050 sq. beſchrieben wird. Stephan wurde 1046 auf dem Schloſſe Thiers in Auvergne geboren. Lange waren ſeine Eltern Stephan und Candida kinderlos, und hatten gelobt, das erſte Kind, das ihnen gegeben würde, dem Herrn zu weihen. Der Sohn wurde von dem Biſchof Milo in Benevento herangebildet und zu ſeinem Subdiakon, ſpäter Diakon, ja, wie Einige wollen, auch zu ſeinem Officialen und Archidiakon geweiht. Nachdem Milo geſtorben war, begab ſich der 24jährige Stephan zu vierjährigem Aufenthalt nach Rom. Seiner Bitte, einen geiſtlichen Orden ſtiften zu dürfen, der nach den Gebräuchen der calabriſchen Mönche eingerichtet wäre, wurde von Alexander II. wegen der Jugend Stephans nicht entſprochen, wohl aber im J. 1073 von Gregor VII. Freudig kehrte Stephan nach Frankreich zurück, und fand eine Stunde von Limoges, in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes eine Einöde, Namens Muret. Hier erbaute er ſich eine kleine Hütte von in einander geflochtenen Baumzweigen und richtete ſein Leben ganz nach dem

Vorbild jener calabriſchen Einſiedler ein. Nachdem in den erſten Jahren ſeine ſtrenge Lebensart nur wenige Nachfolger gefunden hatte, zog doch allmählig der Ruf ſeines heiligen Lebens Viele an, die ſich ſeiner Leitung unterwarfen. Stephan verbat ſich übrigens den Namen eines Meiſters oder Abtes, und ließ ſich bloß einen Correktor heißen. Er ſtarb in einem Alter von faſt 80 Jahren am 8. Februar 1124. Die Auguſtiner wie die Benediktiner behaupteten, Stephan habe ihrer Ordensregel gefolgt. Er ſelbſt wich auf die Frage darüber einer entſcheidenden Antwort aus; nach der Bulle Gregors VII. war er zwar bloß ermächtigt, einen Orden nach der Benediktiner Ordnung zu gründen, allein er konnte gleichwohl ſeinem Inſtitut ſpäter angefügt haben, was ihm an anderen klöſterlichen Einrichtungen nachahmenswerth ſchien. Gleich nach ſeinem Tode hatten die Auguſtiner von Ambazoc Muret als Eigenthum angeſprochen und den Namen Grandmontenſer angenommen. Der zweite Nachfolger Stephans, Stephan von Liſiac, ſchrieb die Ordensregel auf, und unter ihm zählte der Orden bereits über 60 Niederlaſſungen in Aquitanien, Anjou und der Normandie. Das erſte Kloſter dieſes Ordens, welches in Frankreich gebaut worden, war das zu Vincennes bei Paris, welches König Ludwig VII. im J. 1164 geſtiftet hatte. Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaßte neue, äußerſt ſtrenge Ordensſatzungen, welche von Innocenz III. beſtätigt wurden. Die Klöſter ſelbſt hießen Cellen, und die Aufnahme erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das ſeinen Sitz zu Grandmont hatte. Da von Anfang an der Orden mehr Laienbrüder als Prieſter und Geiſtliche zählte, kam es ſchon frühe zu Spaltungen unter ihnen, denen die Päbſte Lucius III., Urban III., Gregor VIII., Clemens III. und Innocenz III. nur mit Mühe ſteuern konnten. Der Orden kam hiedurch immer mehr in Verfall, und ſeine weitere Geſchichte bietet faſt nur nutzloſe Streitigkeiten dar. Die Kleidung beſtand aus einem Rock und Scapuliere, an welche eine ſpitzige Kapuze befeſtigt war. Clemens V. verordnete, ihre Kleidung ſollte ſchwarz ſeyn. Auch drei Frauenklöſter dieſes Ordens werden erwähnt; man weiß aber nicht, wann und von Wem ſie geſtiftet worden ſind. Der Orden erlag endlich den Stürmen der erſten franzöſiſchen Revolution. Vgl. *Mabillon.* Annal. ord. s. bened. V. p. 65 sq. 99 sq. Helyot, Geſch. der Kloſter- und Ritterorden. VII. S. 470—493. Dr. Preſſel.

Granvella, Anton Perrenot, Cardinal, durch ſeine ausgezeichnete Begabung, ſeine außerordentliche diplomatiſche Klugheit, ſeinen Scharfblick und ſeine Geſchicklichkeit in der Leitung ſchwieriger und verwickelter Verhältniſſe, durch ſeine ungewöhnliche Thätigkeit und Feſtigkeit in der Erreichung ſeiner Abſichten, oft ſelbſt unter dem Scheine der Ruhe, der Billigkeit und Gerechtigkeit, Sanftmuth und Geduld, durch die Vertretung des ſtrengen Römerthums, durch die Kenntniſſe, die er beſaß, und durch den Einfluß, den er in ſeiner hohen Stellung auf die großen Begebenheiten der Zeit übte — einer der berühmteſten Männer des 16. Jahrhunderts. Er war der Sohn von Nikolas Perrenot Granvella, welcher zu Ornans in Burgund (1486) geboren war, zu Dole unter Mercurin Arborio de Gattinara die Rechte ſtudirte, promovirte und in Ornans als Advokat lebte, dann aber ſeit 1518 als Parlamentsrath zu Dole fungirte, im J. 1519 in die Dienſte Karls V. überging, während des Augsburgiſchen Reichstages (1530) nach dem Tode des kaiſerlichen Miniſters Gattinara an deſſen Stelle trat, für die Intereſſen der ſtreng römiſchen Faction wirkte, auf dem Religionsgeſpräche zu Worms und auf dem Reichstage zu Regensburg (1541) zugegen war, hier das ſogen. Regensburger Interim als Grundlage zu einer chriſtlichen Vergleichung vorlegte, der Eröffnung des Tridentiniſchen Concils beiwohnte, und auf dem Reichstage zu Augsburg 1550 am 15. Auguſt ſtarb. Sein Sohn Anton Perrenot wurde am 20. Auguſt 1517 zu Ornans geboren, zeigte ſchon früh eine große geiſtige Befähigung, ſtudirte zuerſt die Rechtsgelehrſamkeit zu Padua, dann aber zu Löwen Theologie. Mit der gelehrten Bildung, die er erlangte, und die ſo umfaſſend war, daß er ſelbſt ſieben Sprachen mit ſeltener Fertigkeit zu reden verſtand, verband er ein höchſt einnehmendes Weſen, aber auch einen großen Stolz und einen ungemeſſenen Ehrgeiz. Seine geiſtige Befähigung, die Eigenthümlichkeit

ſeines Karakters, der Einfluß ſeines Vaters, wie die diplomatiſche Bildung, die er unter der Leitung ſeines Vaters empfing, der ihn zuerſt in die Staatsgeſchäfte einführte, eröffneten ihm eine glänzende Laufbahn. Zunächſt trat er in ein Kanonicat zu Lüttich, aber ſchon 1540, kaum 23 Jahre alt, wurde er zum Biſchof von Arras erhoben und von jetzt an mit diplomatiſchen Aufträgen von Kaiſer Karl betraut. Mit ſeinem Vater war er in Worms, Regensburg und Trident, wo er das kaiſerliche Intereſſe mit Eifer und Geſchick vertrat, wenn ſchon es ihm nicht gelang, das Concil zu veranlaſſen, einem neuen Kriege gegen Frankreich beizuſtimmen. Nach dem für die Proteſtanten höchſt unglücklichen Ausgange des Schmalkaldiſchen Krieges übernahm er die Leitung der Capitulation des Kurfürſten von Sachſen und Landgrafen von Heſſen, namentlich führte er die geheime Verhandlung zwiſchen den Kurfürſten Joachim von Brandenburg und Johann Friedrich von Sachſen, nach welcher feſtgeſetzt wurde, daß ſich der Landgraf auf die ihm einzuhändigende Capitulation zwar ohne Bedingung ergeben, aber dadurch weder zur Leibesſtrafe, noch zu »einiger Gefängniß« verurtheilt ſeyn ſollte. Granvella beging dabei die Nichtswürdigkeit, die beiden Kurfürſten bei einem Frühſtücke bis zur Trunkenheit zu berauſchen und nach Verwandlung des Wortes »einig« in »ewig« zur Unterzeichnung der Capitulation zu bewegen. Der Landgraf empfing die gefälſchte Capitulations-Urkunde durch Chriſtoph von Carlewitz, Granvella aber hatte ihr noch eigenmächtig die Bemerkung beigefügt, daß dem Kaiſer die Auslegung der geſtellten Artikel zuſtehe, — ein neuer Betrug, den jedoch der Landgraf entdeckte, bevor er die Urkunde noch unterſchrieb, und den Granvella als ein Verſehen des Schreibers ſchlecht genug zu entſchuldigen ſuchte. Bei der von Granvella weiter geführten Unterhandlung mit dem Landgrafen forderte er auch von demſelben, dem Tridentiniſchen Concil ſich zu unterwerfen, worüber beide in einen heftigen Wortwechſel geriethen, der damit endigte, daß der Landgraf, bedroht und gedrängt von Granvella, in ein allgemeines Concil zu einer Reformation an Haupt und Gliedern willigte. Als der Landgraf endlich das Bubenſtück erfuhr, daß er nicht mit einiger, ſondern »nicht mit ewiger Gefängniß« geſtraft ſeyn ſollte, als er darüber im höchſten Unwillen ſich äußerte, bemerkte ihm Granvella mit höhniſcher Bosheit, daß er doch wieder nach Hauſe gehen möge, wohl wiſſend, daß der Gefangene ohne Geleit und noch in der Acht war. Die Kurfürſten von Brandenburg und Sachſen erklärten das Verfahren des Granvella gegen den Landgrafen geradezu für ein »Böſewichtsſtück«, ja der Kurfürſt Joachim gerieth in ſolche Aufregung, daß er den Biſchof von Arras als den Hauptbetrüger durch den Kopf hauen wollte (ſ. v. Rommel, Philipp der Großmüthige, I. S. 536 ff. mit den im II. Bd. S. 507 ff. gegebenen Erörterungen und literariſchen Nachweiſungen). Unter den neueren Hiſtorikern bemühte ſich Menzel (Neuere Geſchichte der Deutſchen III. S. 198) vergeblich, die ehrloſe Handlung, bei welcher Granvella weſentlich betheiligt war, wegzuläugnen. Mit dem Staatsſtreiche, zu dem Granvella hilfreiche Hand geleiſtet hatte, verband derſelbe noch den, daß er nach Kräften für die Durchführung des Augsb. Interim wirkte und Coſtnitz den Proteſtanten zu entreißen wußte, ſ. Salig, vollſtändige Geſchichte der Augsb. Confeſſion I. S. 586. Durch den Eifer und die Thätigkeit, mit der er die Intereſſen des Kaiſers vertreten, durch den Betrug, den er mit frecher Stirne verübt hatte, war ihm allerdings ein ſehr zweideutiger Ruhm zu Theil geworden, und bei dem Kaiſer hatte er ſich hinreichende Anſprüche auf Dankbarkeit erworben. Als daher ſein Vater geſtorben war, erhob Karl den Biſchof von Arras zum Staatsrathe und Reichsſiegelbewahrer. Auch in dieſer Stellung, die ſeinem Ehrgeize ſchmeichelte und ihm noch weitere Ausſichten eröffnete, leiſtete er Karl in den ſchwierigſten Verhältniſſen die weſentlichſten Dienſte. Unvorbereitet war Karl von dem Kurfürſten Moritz überfallen worden; krank und ſchwach flüchtete er von Innsbruck, begleitet von Granvella. Die kaiſerlichen Niederlande wurden von dem mit Moritz verbündeten Frankreich angegriffen, von allen Seiten bedrängt mußte Karl zum Paſſauer Vertrage ſich verſtehen (2. Aug. 1552), der durch Granvella abgefaßt wurde und von Neuem Zeugniß ſeiner diplomatiſchen Gewandtheit ablegte. Sodann führte er auch

(1553) die Unterhandlungen, die Karl zur Vermählung seines Sohnes Philipp mit Maria, der Katholischen, Königin von England, einleiten ließ; in ihr schien dem Kaiser ein geeignetes Mittel zur Vereinigung Englands und der Niederlande gefunden zu seyn. Karl legte nach dem Augsburger Religionsfrieden seine Kronen nieder, die von den Niederlanden gab er an seinen Sohn Philipp (1555), die von Spanien und Deutschland (1556) an seinen Bruder Ferdinand. Von ihm empfohlen trat Granvella in die Dienste Philipps über, und dieser gab ihm einen besonderen Beweis seines Zutrauens dadurch, daß er ihm auftrug, die Rede zu beantworten, welche Karl bei dem Niederlegen der Krone vor den Ständen der Niederlande gehalten hatte. Im J. 1559 schloß und unterzeichnete Granvella auch den zwischen Frankreich und Spanien geschlossenen Frieden zu Château-Cambrésis. Philipps Regiment erweckte in den Niederlanden den höchsten Unwillen, er beschloß nach Spanien zurückzukehren, setzte Margaretha von Parma als Statthalterin ein und ließ als deren Minister Granvella zurück. Dieser war es hauptsächlich, der in dem bisher schon hart bedrückten Lande eine nach Art der spanischen Inquisition geordnete Verfolgung der Evangelischen anrieth und betrieb, der auch zugleich zur strengeren kirchlichen Beaufsichtigung zu den bisher bestehenden vier Bisthümern (Cambray, Arras, Tournay und Utrecht) zwölf neue hinzufügte, indem er Antwerpen, Gent, Brügge, Ypern, Herzogenbusch, Roremonde, St. Omer, Namur, Harlem, Deventer, Leuwarden und Middelburg zu bischöflichen Sitzen erhob (s. *Gerdesii* Serinium Antiquarium VIII. Pag. 577; *Raynaldus* ad ann. 1559. Nr. 33). Obwohl er sich durch die kühne Verletzung der Freiheiten des Landes den größten Haß und Unwillen zuzog, dabei selbst noch von denen, die ihn um seine Stellung und die Gunst Philipps beneideten, der zu großen Milde gegen die Evangelischen angeklagt wurde, fesselte Philipp ihn doch noch mehr an sich und erhob ihn zum Erzbischof von Mecheln. Zum Danke dafür wandte Granvella seinen ganzen Einfluß und seine ganze Thätigkeit auf die Wiedereröffnung des Tridentinischen Concils wie zur Unterdrückung der damals in Löwen durch Michael Bajus und dessen Schule verkündigten Lehren, welche statt des Themismus den reinen Augustinismus aussprachen und deßhalb von der klericalen Partei schwer verketzert wurden. Die Verdienste, die er sich dadurch im Sinne seiner Kirche erwarb, belohnte ihm der römische Stuhl mit der Erhebung zum Cardinal. Indeß hatten seine Neider und Gegner doch auch nicht geruht, bei Philipp und Margaretha ihre Klagen gegen ihn wiederholt, und endlich war es ihnen gelungen, daß Granvella aus den Niederlanden entlassen wurde. Er begab sich nun in die Franche-Comté (1564). Margaretha bemühte sich zwar, ihn zum Eintritte in ihre Dienste wieder zu bewegen, doch ihr Bemühen war vergeblich, Granvella widmete sich vielmehr jetzt mehrere Jahre hindurch den Studien, ohne sich dem Dienste seiner Kirche zu entziehen, daher betheiligte er sich auch an dem Conclave zur Wahl von Pius V. Lange konnte indeß der in allen Künsten der Politik erfahrene Staatsmann und Geistliche von Philipp nicht entbehrt werden; dieser berief ihn von Neuem zur Ausführung diplomatischer Verhandlungen und Granvella folgte diesem Rufe. Im J. 1570 ging er, von Philipp dazu beauftragt, nach Rom, wo er ein zwischen Spanien, Venedig und dem Pabste angeregtes Bündniß gegen die Türken zum Abschlusse brachte. Diese bedrohten Neapel; er wurde daher von Philipp als Vicekönig dahin gesendet, und allerdings erwarb er sich durch treffliche Maßregeln und umsichtige Anordnungen nicht geringe Verdienste um das Wohl und die Sicherheit des Landes. Hier blieb er bis 1575, da wurde er nach Madrid zurückgerufen, um als Präsident in den Staatsrath einzutreten. In dieser Stellung führte er die Unterhandlungen über die damals beabsichtigte Vereinigung Portugals mit Spanien, und schloß die Verbindung der Infantin Katharina mit dem Herzog Philipp von Savoyen, durch die er seine diplomatische Gewandtheit von Neuem bewährte, indem er auf diese Weise die Plane Frankreichs auf den Besitz Maylands zerstörte. Zu seinen Würden kam noch 1584 die eines Erzbischofs von Besançon; als solcher wurde er von dem Capitel der Stadt gewählt, doch schon längere Zeit kränkelnd unterlag er zu Madrid am 21. September 1586 der Schwind-

ſucht. Sein Leichnam wurde nach Beſançon gebracht, wo auch ſein Vater beerdigt lag. Das Archiv von Beſançon bewahrt in einer bedeutenden Bändezahl ſeine Briefe und Memoiren, die der Abbé Boiſot unter dem Titel Trésor de Granvelle ſammelte. Vieles von ihnen enthalten die Documents inedits pour l'histoire de la France. Par. 1842. — Gerlache Philippe II. et Granvelle. Brux. 1842. Neudecker.

Gratiae, ſ. Gnadenbriefe.

Gratiae expectativae, ſ. Expectanzen.

Gratian, ſ. Kanonen- und Decretalenſammlungen.

Gratianus, Sohn und Nachfolger des Kaiſers Valentinianus I., regierte vom J. 375—383 n. Chr., zugleich mit ſeinem, von ihm zum Gehilfen angenommenen Bruder Valentinianus II. Er richtete eine große Thätigkeit auf die Unterdrückung des Heidenthums. Er ſelbſt legte die Würde eines Pontifex Maximus, die er noch einige Jahre bekleidet hatte, ab, ließ aus der Curie des Senats den Altar der Victoria wegſchaffen, hob Vestalium virginum praerogativam, Sacerdotii immunitatem auf, ließ die den Tempeln zugehörigen Grundſtücke von dem Fiscus einziehen und entzog den Veſtalinnen und Prieſtern victum modicum justaque privilegia (Symmachus X. Ep. 61. Ambros. Ep. 17.), obgleich er in Rom, wie Theodoſius in Alexandrien, die ſonſt verbotenen Opfer noch dulden mußte. Umſonſt ſandte der Präf. Urbis Qu. Aurelius Symmachus im J. 382 an Gratian eine Geſandtſchaft, die Zurücknahme jener Verordnungen und insbeſondere die Wiederaufrichtung des Altars der Victoria zu erwirken. Der Kaiſer beharrte feſt auf ſeinem Decret und bewilligte dem Abgeordneten nicht einmal die Audienz. Als darauf im folgenden Jahre Rom von einer großen Hungersnoth getroffen wurde, ſahen die eifrigen Heiden darin eine Strafe der Götter wegen dieſer Beeinträchtigung ihrer Religion. Durch das Geſuch eines römiſchen Concils ward Gratian im J. 378 oder 381 veranlaßt, ein Geſetz zu erlaſſen, das dem römiſchen Biſchof das Recht der Entſcheidung in letzter Inſtanz über eine von Rom aus gegangene Spaltung, bei welcher der römiſche Biſchof beſonders intereſſirt war, übertrug, ohne aber die Autorität der Metropoliten in den Provinzen dadurch ſchmälern zu wollen. Die wirkſamſte Maßregel der Regierung Gratians war die Erhebung des jugendlichen Theodoſius zum Auguſtus und Kaiſer des Orients. Vereint mit dieſem wurde namentlich durch das zweite ökumeniſche Concil 381 (zu Konſtantinopel) die durch den Arianismus hervorgerufene kirchliche Spaltung nach Möglichkeit beſeitigt, der Macedonianismus verdammt und nun Schritt für Schritt eine allgemeine Reſtauration des römiſchen Reichs eingeleitet. Dr. Preſſel.

Grégoire, Henri, der bekannte Biſchof von Blois, war der Sohn einfacher Landleute und wurde 1750 am 4. December zu Veho, einem kleinen Dorfe bei Luneville, geboren. Den Jeſuiten verdankte er ſeine Ausbildung. Sie nahmen den talentvollen Knaben in ihr Collegium zu Nancy auf, gaben ihm die nöthige Vorbereitung zum geiſtlichen Stande und verwandten ihn vor ſeinem Eintritt in die Reihen des Clerus als Lehrer in ihrer Schule zu Pont-à-Mouſſon. Auch als Vicar, wie als Pfarrer zu Embermesnil ſetzte er die Studien ernſtlich fort. Dazu kamen Reiſen in Lothringen, in der Schweiz und in Deutſchland. Bekannt und theilweiſe gefeiert wurde ſein Name erſt durch ſeine Schrift: »Verſuch über die phyſiſche, moraliſche und bürgerliche Wiedergeburt der Juden (1788)«. Nicht nur trug ihm dieſe Arbeit den von der Akademie zu Metz ausgeſetzten Preis ein, ſondern auch einen Sitz in der Ständeverſammlung von 1789. Die Geiſtlichkeit der Baillage Nancy entſandte ihn als ihren Abgeordneten. Wie mancher andere Jeſuitenzögling trat auch Grégoire auf die Seite der Revolutionsmänner. Mitglied des club breton, aus welchem die Jakobiner hervorgingen, bekämpfte er in Wort und Schrift die Regierung und alle noch vorhandenen conſervativen Elemente des Staates. Von Anfang an arbeitete er auf eine radicale Umwälzung der Inſtitutionen in Staat und Kirche hin. Gegen das Königthum war er prinzipiell durchaus feindlich geſinnt. Die Sitzungen der Jakobiner waren ihm »ein Curſus der geſunden Politik« (vgl. ſ. Mémoires), er verwarf die Civilliſte, trug auf Penſionirung des Königs an, erklärte einmal, das König-

Digitized by Google

ſeyn ſey an ſich eine Todſünde, Königshäuſer ſehen den Lagern wilder Thiere gleich zu achten. Mit derſelben revolutionären Entſchiedenheit arbeitete er an der von ſeiner Partei erſtrebten Conſtitution der franzöſiſchen Geiſtlichkeit. Er war der Erſte, welcher auf dieſelbe den Eid ablegte. Dies geſchah am 2. Januar 1791; nur 80 Pfarrer und 4 Biſchöfe folgten ſeinem Beiſpiele. In Folge der vielen Eidweigerungen und der damit verbundenen Verjagungen der Biſchöfe konnte es den revolutionären Geiſtlichen nur leicht werden, zu Biſchofsſitzen zu gelangen, um ſo mehr als dieſe jetzt durch Volkswahlen beſetzt wurden. Grégoire wurden gleich zwei dieſer Stühle, Blois und Maus, durch das dankbare Volk angetragen, welches in ihm nicht ganz ohne Grund einen Cooperator der Plünderung des Klerus ſah. Allerdings war auch er mit ſchuldig, daß dieſer ſiebenzig Millionen Franken jährlicher Einkünfte verlor; doch darf auch das nicht vergeſſen werden, daß Grégoire eine Entſchädigung dafür forderte, mit der ſpätern Conſiscirung des Kirchengnts unter der Firma Nationaleigenthum nicht einverſtanden war und ſtatt der Geldbeſoldung (1790) für den Landklerus eine Felddotation befürwortete. Grégoire nahm für Blois an, ohne nach ſeinen Grundſätzen ein Hinderniß darin zu ſehen, daß der durch die Revolutionspartei verjagte Biſchof noch lebte und nicht reſignirt hatte. Den ſchändlichen Kapuziner Chabot machte er zu ſeinem Generalvikar, ein Schritt, wozu den in mancher Beziehung anzuerkennenden Leiter und Hirten der Diöceſe wohl nur die politiſche Leidenſchaft verführte. Im Nationalconvent finden wir den revolutionären Biſchof wieder. Seine Politik ſpielt ihm auch hier mehr als einmal böſe Streiche, aber wir dürfen ihn darum nicht mit der ungeheuren antichriſtlichen Majorität der Conventsglieder zuſammen werfen. Grégoire iſt ein Demokrat ſeiner Zeit und ſeiner Umgebung, gleichwohl iſt ihm ſeine Demokratie eng mit dem Chriſtenthum verbunden. Dieß zeigte er auf eine glänzende Weiſe in der Sitzung des Convents am 7. Nov. 1793, in welcher der conſtitutionelle Erzbiſchof von Paris Göbel (nicht Gobel), ein Prunkruter, vor dem Convente auftrat, begleitet von den conſtitutionellen Domherrn des Capitels von Paris, die rothwollene Jakobinermütze auf dem Kopfe, die Mitra, Kreuz und Ring in der Hand haltend, und erklärte, da das Volk kein Chriſtenthum mehr wolle, ſo möge er auch keines mehr und erkenne keine Religion mehr an, als die Religion der Freiheit. Darauf warf er die Prieſterkleidung nebſt den Inſignien ſeiner Würde von ſich. Momoro, Chaumette, Hebert und die Schaaren dieſer Geſinnungstüchtigkeit im Convent jauchzten, brüllten Beifall. Viele der conſtitutionellen Geiſtlichkeit folgten dem ſchmachvollen Apoſtaten. Grégoire aufgefordert ein Gleiches zu thun, wies dies Anſinnen mit Abſcheu zurück und erklärte in einer freimüthigen, durch das Gebrüll der Gegner ſehr oft unterbrochenen Rede ſeine unerſchütterliche Anhänglichkeit an die chriſtliche Religion. Schimpf, Pasquille, Verfolgung wurden ihm für ſeine chriſtliche Standhaftigkeit. Grégoire gab inmitten des furchtbaren Verfalls der römiſch-katholiſchen Laien und Geiſtlichen Frankreichs ein ſchönes und ſeltenes Beiſpiel. Er konnte allerdings die Abſchaffung des chriſtlichen Gottesdienſtes nicht hindern, aber ganz offen, auch in ſeiner Tracht, blieb er ſeiner Kirche zugethan und wirkte unermüdlich für öffentliche Wiederherſtellung des chriſtlichen Cultus. Am 21. December 1794 hielt er ſeine berühmte Rede über die Freiheit des Gottesdienſtes. Die Wuth der Montagne war gränzenlos, doch feierte Grégoire in der Geſinnung aller Beſſern einen unzweifelhaften Triumph. Schon am 21. Febr. 1795 wurde die Freiheit des Gottesdienſtes proclamirt. Dieſem ſeinem kirchlichen Streben blieb er eben ſo treu wie ſeinem, ſpäter wenig beliebten Republikanism. Seine Stellung wie ſeinen Einfluß im Rathe der Fünfhundert unter dem Direktorium, im geſetzgebenden Körper unter dem Conſulat — 1799 war er Präſident jenes Körpers — benutzte er beharrlich und hingebend für Reſtauration der Kirche. Unter ſeiner Leitung verſammelten ſich am Himmelfahrtsfeſte 1797 zu Paris 32 Biſchöfe und 68 Prieſter als Abgeſandte der abweſenden Biſchöfe. Ihre Bemühungen waren auf Wiederherſtellung der zerfallenen Kirchenorganiſation und Aufhebung der dem chriſtlichen Leben ſchädlichſten Beſtimmungen der neuen Geſetzgebung gerichtet. Sie gaben die feierliche Erklärung, daß

die gallikaniſche Kirche unveräußerlich bei der Lehre des Evangeliums und dem Dogma der katholiſchen Kirche beharre; gegen die vom bürgerlichen Geſetze erlaubte Eheſcheidung beharrten ſie im Geiſte des Evangeliums auf der Unauflöslichkeit der Ehe. Grégoire war die Seele dieſes erſten Nationconcils, dem ebenfalls auf ſein Betreiben 1801 ein zweites folgte. Er eröffnete daſſelbe am 29. Juni mit einer gegen den Unglauben geharniſchten, chriſtlichen Rede. Freilich konnte er ſich den Dank Roms durch ſein Streben nicht verdienen. Die franzöſiſche Kirche ſollte ſich in einer gewiſſen Unabhängigkeit von Rom frei bewegen. In praktiſchen Fragen über Leben und Verfaſſung der Kirche näherte er ſich da und dort dem Janſenismus. Den Geiſtlichen wünſchte er die Ehe freigelaſſen. Die religiöſen Orden, die Gelübde, viele Dinge, welche die Römiſchen in der Liturgie für weſentlich halten, galten ihm als Mißbrauch. Ganz entſchieden drang und arbeitete er auf Reform. Das zweite Nationconcil ſollte dieſelbe in's Leben führen. „Der Augenblick, erklärte er in der Eröffnungsrede, iſt günſtig zur Reform. Dann wird Europa nicht wieder von den falſchen Decretalen beherrſcht werden; denn die Meinung aller unterrichteten Männer hat dieſem Gewebe von ungereimten Betrügereien, welches alles Unheil in der Chriſtenwelt bewirkt und worüber die Religion ſo lange geſeufzt hat, längſt ſein Urtheil geſprochen.“ Doch die gewaltige Hand, welche jetzt die Geſchicke Frankreichs leitete, Bonaparte, dem Grégoire ein viel zu unabhängiger und ihm zu wenig ergebener Mann war, um ihn zu unterſtützen, vereitelte die Reformbeſtrebungen und zog es vor, den Pabſt wieder zu Anſehen zu bringen, um denſelben für ſeine Zwecke zu gebrauchen. Das Concordat mit Pius VII. kam zu Stande und der erſte Conſul, welcher nach Reſignirung aller Biſchöfe, der geſchwornen wie der ungeſchworenen, alle Stühle neu beſetzen ſollte — erwählte den ebenfalls abgetretenen Grégoire nicht wieder. Wohl bedachte ihn Bonaparte mit einer Senatorſtelle und dem Grafentitel, doch ohne den alten, zähen Republikaner zu gewinnen. Dieſer benutzte vielmehr jede Gelegenheit dem Gewaltigen entgegenzuarbeiten. Noch 1814 gehörte er zu den Erſten im Senate, welche für die Abſetzung Napoleons ſtimmten. Gleichwohl ließ ihn die Reſtauration ihre ganze Ungunſt fühlen. Seitdem lebte er von allen öffentlichen Aemtern zurückgezogen in Paris ausſchließlich mit den Studien und der Vertheidigung ſeines Kirchenideals beſchäftigt. Durch Reiſen und die geſelligen Zirkel ſeines Hauſes ſtand er in lebhaftem Verkehr mit der Gelehrtenwelt der Heimath wie des Auslandes. Einem jungen proteſtantiſchen Gelehrten Deutſchlands ſagte er bei einem Beſuche über Wegſcheiders berüchtigte Dogmatik: ah, c'est un livre abominable! Grégoire ſtarb den 28. Mai 1831, ohne, wie der Erzbiſchof von Paris ihm zumuthete, ſeinen Eid von 1791 zu widerrufen, treu ſeinen Grundſätzen und durch das Viaticum geſtärkt, welches ihm Abbé Baradère gegen das erzbiſchöfliche Verbot reichte. Abbé Guillon gab ihm die letzte Oelung und Abbé Grien las ihm die Todtenmeſſe in der alles Schmuckes abſichtlich beraubten Pfarrkirche.

Quellen: Mémoires de Grégoire, ancien évêque de Blois, précédés d'une notice historique sur l'auteur par *M. H. Carnot*. Paris, Dupont, 1837. 2 Bde. Leo's Univerſalgeſch. 4. Bd. Scharpff's Vorl. üb. Kirchengeſch. K. Sudhoff.

Gregor I. In der katholiſchen Kirche mit dem Beinamen des Großen geehrt, dem Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus als vierter Doctor ecclesiae zugezählt, und als Muſter eines Oberhirten der Chriſtenheit gefeiert, geb. in Rom um 540, ſtammte aus einer angeſehenen, wegen ihrer Frömmigkeit gerühmten ſenatoriſchen Familie. Ueber ſeine Jugendzeit haben wir ſo viel als keine Nachrichten. Noch jung, etwa 571—74, erwarb er ſich als praetor urbanus in Rom die Zuneigung ſeiner Landsleute. Aber eine früh erwachte Neigung zog ihn zum religiöſen, d. h. nach dem Geiſte der Zeit mönchiſchen Leben. Er verwendete zunächſt die ihm nach dem Tode ſeines Vaters zugefallenen reichlichen Mittel zur Gründung und Ausſtattung von ſechs Klöſtern in Sicilien und eines ſiebenten zu Ehren des St. Andreas in Rom, in welches er ſelber eintrat. Wie ſelig er ſich in der Stille des klöſterlichen Lebens fühlte, und ſpäter darnach zurückſehnte, iſt öfters bei ihm ſelber zu leſen. Neben erbaulicher Betrachtung und Gebetsübung pflegte

er eine ſtrenge Aſceſe, welche aber zerrüttend auf ſeine Geſundheit einwirkte. Schon in dieſe, nach Andren in eine etwas ſpätere Zeit, fällt ſein nicht ausgeführter Entſchluß, als Miſſionar zu den Angelſachſen (ſ. d. Art.) zu gehen. Bald wurde er aber von Pelagius II. wider ſeinen Willen zum Diakonus in Rom ernannt und 578 oder 79 als Apokriſiarius (ſ. d. Art.) nach Conſtantinopel geſendet, wo er in freundſchaftlichem, auch ſpäter noch fortdauernden Vernehmen mit den Kaiſern Tiberius und Mauritius und andern Mitgliedern des Hofs ſtand, beſonders auch mit dem damals in Conſtantinopel ſich aufhaltenden Biſchof Leander von Hispalis (Sevilla) in Spanien, deſſen Aufforderung ihn zur Abfaſſung ſeiner Schrift Moralia veranlaßte. Von ſeinen Geſchäften in Conſtantinopel ſind zu nennen die auch gelungene Ausſöhnung des Pabſtes Pelagius II., der ohne Abwartung der kaiſerlichen Beſtätigung ſeiner Wahl ordinirt worden war, mit dem Kaiſer, und die Nachſuchung militäriſcher Hülfe gegen die Italien verwüſtenden Longobarden, welche aber nur ſehr ungenügend geleiſtet wurde. 585 oder 86 nach Rom zurückgekehrt, wurde er Abt in dem Kloſter St. Andreas, hielt als ſolcher, zum Theil nicht ohne Härte, auf Befolgung der Mönchsregel und wurde von Pelagius II. fortwährend zu kirchlichen Geſchäften beigezogen. Zu Anfang des J. 590 ſtarb Pelagius an einer durch eine Ueberſchwemmung der Tiber herbeigeführten, verheerenden Seuche. Obwohl einſtimmig vom Senat, Klerus und Volk zum Biſchof gewählt, ſträubte ſich Gregor gegen die Uebernahme des Amtes, dem er ſich nicht gewachſen glaubte, und durch deſſen Geſchäfte er an ſeinem geiſtlichen Leben einzubüßen fürchtete. Aber vergeblich. Ein heimlich von ihm an Kaiſer Mauritius gerichtetes Schreiben mit der Bitte um Verweigerung der Beſtätigung wurde von dem römiſchen Präfekten aufgefangen und von dieſem der entgegengeſetzte einſtimmige Wunſch Roms an den Kaiſer gemeldet. In der Zwiſchenzeit beſorgte Gregor die biſchöflichen Geſchäfte und ordnete insbeſondere wegen der fortdauernden Seuche eine feierliche Proceſſion an, die Litania septiformis, ſo genannt weil das ganze Volk in ſieben Abtheilungen, von ſieben verſchiedenen Kirchen ausgehend, in der Kirche der h. Maria zuſammentraf, um hier Vergebung der Sünden zu erflehen. (S. d. Art. Bittgänge.) Zuletzt ſuchte ſich Gregor der Ordination noch durch heimliche Flucht zu entziehen, aber das römiſche Volk führte ihn aus ſeinem Verſteck im Triumphe zurück, ſo daß er endlich den göttlichen Willen erkennend, ſich den 3. Sept. 598 ordiniren ließ.

In dem einmal übernommenen Amte aber entwickelte er eine eben ſo ununterbrochene als ausgebreitete Thätigkeit, durch welche es ihm gelang, nicht nur die römiſche Diöceſe in weſentlich gebeſſertem Zuſtand zu hinterlaſſen, ſondern auch das Anſehen des römiſchen Stuhls auf eine bisher nicht bekannte Höhe zu erheben, die Unterdrückung der die Einheit der Kirche ſtörenden Häreſieen theils zu vollenden, theils vorzubereiten, die Vereinigung ſämmtlicher abendländiſchen Kirchen unter dem Stuhl Petri einzuleiten, ja der Kirche ganz neue Gebiete zu erobern, und derſelben für ihre innere und äußere Geſtaltung die Bahn vorzuzeichnen, welche ſie fortan durch ein ganzes Jahrtauſend einſchlug. In der That aber befand ſich die römiſche Kirche bei dem Antritte ſeines Amtes in ſchwierigen Umſtänden. Rom war ein Theil des zuſammengeſchwundenen Exarchats und damit der römiſche Biſchof durch die Abhängigkeit von dem byzantiniſchen Kaiſerthum, das gewohnt war, Kirche und Klerus als Mittel und Werkzeuge für politiſche Zwecke zu benutzen, öfters mehr gehemmt als gefördert, und gegen die Longobarden meiſtens ſchutzlos gelaſſen; die Letzteren politiſche und kirchliche Feinde zugleich; die katholiſche Kirche in Italien ſelber durch die langjährigen Kriegsunruhen in tiefem Verfall; überall geplünderte und zerſtörte Kirchen, flüchtige, gefangene oder gar zuchtlos herumziehende Prieſter und Mönche, Verweltlichung, Zuchtloſigkeit, Amtsvernachläßigung des Klerus, Zerrüttung der Gemeinden, Abnahme frommer Sitten; im römiſchen Patriarchat ſelber das iſtriſche Schisma; in Afrika neues Aufleben der Donatiſten; in Gallien geringer Einfluß Roms und Störung des kirchlichen Lebens durch die Verwirrung und Verwilderung, welche die Namen einer Fredegunde und Brunhilde bezeichnen; Irland und

Britannien, ſo weit letzteres chriſtlich, außer Verbindung mit Rom und in Britannien das Chriſtenthum durch die Angelſachſen faſt gänzlich verdrängt. Nur das Verhältniß zu Spanien war ſeit dem Uebertritt des weſtgothiſchen Königs Reccared und des größten Theils ſeines Volks zum katholiſchen Glauben 589 für Rom günſtiger. Es bedurfte in der That eines Mannes von mehr als gewöhnlichen Eigenſchaften, um das zur Ordnung und Weiterbau der Kirche durchzuführen, was von Gregor geleiſtet iſt.

Den Geiſt ſeiner Amtsführung verkündigte ſogleich ſeine nach alter Sitte an die übrigen Patriarchen erlaſſene Synodica, in welcher er zuerſt die Eigenſchaften eines rechten Biſchofs auseinanderſetzt, darauf erklärt, daß er wie die vier Evangelien, ſo auch die vier ökumeniſchen Concilien als die Grundlage des heiligen Glaubens verehre, und endlich noch ſeine Zuſtimmung zu dem fünften ökumeniſchen Concil und den dort ausgeſprochenen Anathematismen ausſpricht. Nicht lange darnach ſchrieb er ſein Buch de cura pastorali und ſuchte dem darin über das rechte Verhalten eines Seelenhirten Ausgeſprochenen für ſeine eigene Perſon mit allem Ernſte nachzukommen. Er lag nicht nur ſo weit möglich dem Predigtamte ob, ſondern behielt auch ſeine geringe mönchiſche Lebensweiſe bei, verbannte allen Luxus aus ſeiner Nähe, ließ mit Beſeitigung aller Laien nur Mönche und Geiſtliche in ſeiner Umgebung, verwendete ſeine Einkünfte zu einer ſich bis auf die Mönche auf Sinai erſtreckenden Wohlthätigkeit, ſorgte auf alle Weiſe für Arme, Kranke, Verlaſſene, Unterdrückte beſonders auch für Gefangene, deren er viele loskaufte, und war während der longobardiſchen Verwüſtung der eigentliche Ernährer und Schutzengel Roms. Was das Einzelne betrifft, ſo iſt zuerſt die Sorge um Herſtellung des Friedens mit den Longobarden zu nennen. Für dieſen Zweck wandte er ſich an den Kaiſer und andre Mitglieder des Hofes, ſowie an die Longobarden ſelbſt, aber ohne nachhaltigen Erfolg. Die anfänglich nicht ungegründete Hoffnung, den Longobardiſchen König Agilulf zu einem Friedensſchluß zu bewegen, wurde durch die Halsſtarrigkeit des Exarchen Romanus, der den Krieg fortführte, ohne doch das kaiſerliche Gebiet ſchützen zu können, vereitelt. In der höchſten Bedrängniß des ſchutzloſen Roms ſchloß Gregor auf eigene Verantwortlichkeit 592 Frieden. Aber der Bruch deſſelben von Seite des Exarchen hatte nur den Erfolg, daß die Longobarden auf's Neue über das kaiſerliche Gebiet herfielen, und zur Vereitelung ſeiner Hoffnung erndtete Gregor von dem Kaiſer ſelbſt nur herben Tadel, indem derſelbe in dem einſeitigen Friedensſchluß eine Eigenmächtigkeit ſeines Unterthanen erblickte, und ihm den ſchlechten Ausgang des erneuerten Kriegs zuſchrieb. Auch ſpäterhin hatten ſeine Bemühungen, bald einen Specialfrieden für das römiſche Gebiet, bald einen allgemeinen herbeizuführen, immer nur vorübergehenden Erfolg, indem es theils nur zu kurzen Waffenſtillſtänden kam, theils die feſtgeſetzten Friedensbeſtimmungen von der einen oder andern Seite nicht ernſtlich gemeint oder nicht aufrichtig gehalten wurden (vgl. Gfrörer K.G. II, 2, 1061—63. Lau, Gregor I. 59—67. 138—142). Ebenſo ausgedehnt ſorgte Gregor für innere Beſſerung ſeines Sprengels, theils für Aufbauung zerſtörter Kirchen ꝛc., ganz beſonders aber für Herſtellung der tief erſchütterten kirchlichen Ordnung. Er überwachte ſorgfältig die Wiederbeſetzung erledigter Biſchofsſitze mit würdigen Männern, und ſuchte auf alle Weiſe die weit verbreitete Simonie abzuſchneiden. Selbſt für Weihungen, Trauungen, Taufen und ähnliches ſollte kein Kleriker etwas fordern (höchſtens als freiwilliges Geſchenk etwas nehmen), nicht einmal unter dem Vorwand einer Verwendung für die Kirche oder für die Armen. Er ſelber wies ſogar herkömliche Geſchenke zurück, ſelbſt die gebräuchlichen Geſchenke für Ertheilung des Pallium's und ließ die letzteren auf der römiſchen Synode 595 auch für die Zukunft abſchaffen. Um eine Auswahl für die Beſetzung der Biſchofsämter zu haben, ermunterte er auch fromme Laien zum Eintritt in's Kloſter als der beſten Vorbereitung für den Kirchendienſt, hielt aber noch nicht auf dieſem Wege Erprobte von allem Kirchendienſte fern. Die Kleriker hielt er auf alle Weiſe zu fleißiger und würdiger Amtsführung, beſonders des Predigtamtes, zu freundlichem Benehmen, aber auch ernſter Aufſicht über ihre Untergebenen, zur Sorgfalt in der Armenpflege und Fürſorge für Klöſter an, duldete keine

lange Entfernung vom Amtssitze, noch Einmischung in weltliche Dinge, schützte die kirchliche Jurisdiction gegen die häufigen Eingriffe weltlicher Beamten, sowie seiner eigenen Defensoren, bestrafte aber ungerechtes und uncanonisches Verfahren der Bischöfe auf's Strengste. Ganz besonders hielt er über die Enthaltsamkeit bei dem Klerus und gestattete ihnen das Zusammenleben höchstens mit Mutter, Schwester oder sonst ganz unverdächtigen Personen. Doch war er persönlich milder, als seine kirchlichen Grundsätze. Wenige Jahre zuvor hatte Pelagius II. den Subdiakonen in Sicilien das eheliche Zusammenleben mit ihren Frauen verboten. Gregor milderte das Gesetz dahin, daß jene Subdiakonen nicht Priester werden, sondern nur noch die Geschäfte eines Notars versehen, und in Zukunft keiner ohne das Enthaltsamkeitsgelübde das Subdiakonat erhalten sollte. Zur Ausübung seiner Autorität sowohl in seiner Diöcese, als in den ihm untergebenen Metropolitensprengeln — (doch ernannte er in diesen nach den Umständen gerne Bischöfe zu seinen Vikaren, welchen er das Pallium sendete, letzteres aber auch in manchen Fällen als bloße Ehrengabe ertheilte) — schuf er sich die Organe in den Verwaltern der römischen Patrimonien (rectores patrim.), theils römische Diakonen oder Subdiakonen, theils die amtlich aufgestellten Sachwalter der römischen Besitzungen (defensores). Gregor machte sie zu Mittelspersonen zwischen dem römischen Stuhl und den Bischofssitzen, übertrug ihnen Untersuchungen, Bekanntmachung und Vollziehung seiner Befehle und Strafurtheile, Berichterstattung über alle Vorkommnisse, Aufsicht über Wahl und Amtsführung der Bischöfe, über die Klöster, Aebte, Mönche u. s. w. Ist nun nicht zu läugnen, daß durch die geschilderten Maßregeln die Bischöfe in eine größere Abhängigkeit als bisher von Rom kamen, und daß insbesondere der von Gregor festgehaltenen Kluft zwischen Klerikern und Laien ein falscher hierarchischer Begriff von der Kirche zu Grunde liegt, so ist doch eben so gewiß, daß er persönlich nichts weniger als ein herrschsüchtiger Oberer, und daß es ihm ernstlich um Förderung des Wohls der Kirche und des christlichen Lebens freilich nach *seiner* Auffassung zu thun war (vgl. Lau, l. c. 111—137. 235—244). Als der aufrichtige und ernste Repräsentant der herrschenden religiösen Richtung war er zugleich ihr wirksamster Beförderer für Jahrhunderte, in deren Verlauf das äußerliche, gesetzliche und hierarchische Element der von ihm angebahnten Ordnungen sich zum vollen Ausbau entwickelte, während das ihm persönlich zugemischte Element eines reineren und innerlichen Christenthums mehr und mehr fallen gelassen wurde, daher seine Wirksamkeit mit Recht als der Wendepunkt zwischen der ältern Kirche und der mittelalterlich katholischen Hierarchie bezeichnet wird.

Karakteristisch ist für Gregor seine Beförderung des ihm als der reinste Ausdruck christl. Religiosität erscheinenden Mönchslebens, dem seine Reinheit und Ungestörtheit zu bewahren alle seine Maßregeln beabsichtigten. Sorgte er mit Vorliebe für Erbauung und genügende Ausstattung von Klöstern, so hielt er doch darauf, daß bei dem Eintritt von Laien nichts Ungesetzliches geschah, und der Entschluß dazu nur nach reiflicher Ueberlegung gefaßt wurde. Es sollten keine Knaben unter 18 Jahren, Niemand ohne genaue Untersuchung seines Zustandes, kein Ehemann gegen den Willen seiner Frau, weltliche Beamten erst nach Rechenschaftsablegung aufgenommen werden, das Noviziat volle zwei Jahre, bei Soldaten drei Jahre dauern ꝛc.*). Die Mönche und Nonnen hielt er strenge, sogar mit Anwendung von Gewalt zum klösterlichen Leben an und duldete keine Einmischung in weltliche Geschäfte, wollte aber, obwohl er es gerne sah, daß Mönche zu Klerikern gewählt wurden, doch zur Vermeidung aller Störung des Klosterlebens durch Uebernahme anderer Geschäfte, sowie zur Abschneidung aller Anlässe zur Auflösung der

*) Karakteristisch ist eine Collision Gregors mit dem Kaiser über dessen Verbot, daß solche, die ein öffentliches Amt verwalteten, oder Soldaten in den Kirchendienst oder in's Kloster treten. Es schien Gregor unrecht, denselben den Weg zum Himmel, d. h. das Klosterleben, zu versperren, und er sah das kaiserliche Dekret als einen Eingriff in die Rechte der Kirche an. Gleichwohl fand er sich bewogen, das Gesetz zu publiciren.

Disciplin und zu Eingriffen gewaltthätiger Bischöfe, Geistlichkeit und Klöster aus einandergehalten wissen. Zu einem geistlichen Amt ordinirte Mönche sollten das Kloster verlassen, Geistliche dasselbe nur zu Amtsfunktionen besuchen und selber, als Mönche nur nach Niederlegung ihres Amtes, eintreten. Bedrückungen von Seite gewaltthätiger und habsüchtiger Bischöfe veranlaßten Gregor zuerst einzelne, sodann auf der dritten lateranensischen Synode 601 alle Klöster von der bischöflichen Gewalt zu eximiren. Die wichtigsten Bestimmungen dieser Synode sind diese: kein Bischof oder Laie darf etwas von den Einkünften, Urkunden, Besitzthümern der Klöster schmälern oder verletzen; Streitigkeiten zwischen Klöstern und Kirchen sind durch bevollmächtigte Aebte zu entscheiden; die Aebte sollen womöglich aus der gleichen Congregation durch freie Wahl der Mönche ernannt, dem ernannten Abte Niemand vorgesetzt werden, den Fall eines zu bestrafenden Verbrechens ausgenommen; ohne Erlaubniß des Abtes darf kein Mönch aus dem Kloster genommen werden; der Bischof soll kein Inventar des Klosters aufnehmen noch eine Verfügung darüber treffen, auch seinen Sitz nicht darin aufschlagen, noch ohne Aufforderung des Abts eine Anordnung treffen (Opera Gr. ed. Bened. II., App. 1294. ep. 8, 15. 34.). — Damit sollte aber den Bischöfen keineswegs das Recht der Installation der Aebte, noch die allgemeine Oberaufsicht genommen werden, wozu sie von Gregor selbst häufig ermahnt wurden. (Vgl. Gieseler, I, 2, 426. Gfrörer, Kirchengesch. 1087—1088. Schröckh, Kirchengesch. 17, 299—300. Lau l. c. 128—131. 240.)

Bekannt ist die durch Gregor geschehene Ausbildung des Gottesdienstes in der sinnlich ceremoniellen Richtung seiner Zeit, was ihm, wie das so eben Erzählte, den Beinamen Pater Monachorum, so den weiteren Pater Ceremoniarum erwarb. So unzweifelhaft nun das ist (wie er auch den Gebrauch einer andern als der lateinischen Sprache verbot), so ist es doch im Einzelnen schwer zu sagen, welche der ihm zugeschriebenen Einrichtungen wirklich von ihm herrühren, da wir seine liturgischen Schriften nicht mehr in ihrer Urgestalt haben. Jedenfalls setzte er dabei nur die Bemühungen Leo I. und Gelasius I. fort, indem er das durch viele Zusätze entstellte gelasische Sacramentarium ordnete und theilweise veränderte (Johannes Diac. vita Gr. 2, 17.), und es ist der noch jetzt in der katholischen Kirche gebräuchliche Canon missae wesentlich der gregorianische (Opera III, 1—5.). Ebenso hat er eine Sammlung von bei der Messe gesungenen Antiphonen veranstaltet (Johannes Diac. l. c. 2, 6.). Zweifelhaft ist seine Autorschaft des Liber responsalis. Zugleich mit seinen liturgischen Einrichtungen verbreitete sich der von ihm eingeführte sogenannte Cantus firmus oder planus, welcher, dem ambrosianischen Cantus figuratus entgegengesetzt, zur Erreichung größerer Feierlichkeit Metrum und Rhythmus beseitigte, nur einstimmig in lauter Noten von gleichem Werthe fortschritt und durch seine Uebertragung an den Sängerchor die Beseitigung des Gemeindegesangs veranlaßte. Ebenso soll er den vier ambrosianischen Tonarten die vier sogenannten plagalischen hinzugefügt, auch die Tonschrift verändert haben. Endlich gründete er auch eine Sängerschule*) (Orphanotrophium genannt, weil darin Knaben, wie es scheint vorzugsweise Waisen, zu kirchlichen Sängern herangebildet wurden), welche von ihm mit Gebäuden und Landgütern ausgestattet, sich noch Jahrhunderte in Rom erhielt und Muster für ähnliche Anstalten in andern Ländern wurde (vgl. Forkel, Gesch. d. Musik II. 164—186. Antony, Lehrbuch des gregor. Kirchengesanges, Münster 1829. Ueber sämmtliche liturgische Einrichtungen Gregors s. Lau l. c. 244—298).

Mit großer Sorgfalt bis in's Detail beaufsichtigte Gregor die Verwaltung des römischen Kirchenguts (Patrimonium S. Petri), bestehend aus Ländereien, Malerhöfen, zahlreichen Heerden ꝛc. in Italien, besonders Sicilien, Afrika, Illyrien ꝛc., und bewies dabei ebenso große Gerechtigkeitsliebe als Milde, beschützte die Grundholden gegen Be-

*) Daß Gregor noch auf andere Weise für das Schulwesen gesorgt habe, ist historisch unerweisliche spätere Tradition. — Ueber seine freiere Denkweise, über Verschiedenheit der Kirchengebräuche vgl. Neander l. c. 20.

drückungen der Verwalter, ermäßigte die Abgaben, ließ den Bauern Urkunden über ihre Schuldigkeiten ausstellen ꝛc. (vgl. besonders ep. 1, 44., eine äußerst interessante Urkunde über die bäuerlichen Verhältnisse jener Zeit. Gfrörer l. c. 1093). Wie ächt christlich er sich über die Sklaverei ausspricht, s. Neander l. c. 138.

Auf ähnliche Weise, wie in der römischen Diöcese, waltete er in seinem ganzen Patriarchat, welches außer den italienischen Metropolitansprengeln zu Ravenna, Aquileja, Mailand, — Dalmatien, Macedonien, Thessalien, die sogenannte Justiniana prima Achaja und Epirus umfaßte. Die gleichen Umstände veranlaßten ihn zu gleichem Einschreiten nach den gleichen Grundsätzen. Für seine Vikarien verlangte er auch von diesen Bischöfen strengen Gehorsam; sie mußten vor ihnen zu Synoden erscheinen und keiner durfte ohne ihre Erlaubniß sich auf länger aus der Diöcese entfernen. Dabei erklärte er wiederholt, daß er die wohlerworbenen Rechte der ihm unterworfenen Kirchen, sobald sie von seinen Vorfahren anerkannt und den Gerechtsamen des römischen Stuhles nicht widersprechend seyen, anerkenne, beharrte aber fest auf seiner Oberaufsicht und namentlich auf dem Appellationsrechte nach Rom. War nun seine Einwirkung unstreitig meistens eine wohlthätige, so ist doch nicht zu läugnen, daß er, der den Stuhl Petri als die höchste Instanz für alle kirchlichen Entscheidungen ansah, sich auch nicht scheute, über das bisherige Recht hinauszugreifen und namentlich in Rekursfällen von der alten Regel, daß ein jeder Streit an dem Ort, an welchem er entstanden, auch entschieden werden solle, abzugehen. Aber alle Widerstandsversuche der Metropoliten waren vergeblich, selbst wo sie sich auf den Kaiser und dessen Beamten stützten. Zu erwähnen ist hier der Zwist Gregors mit dem Erzbischof Natalis in Salona. Dieser hatte Kirchengefässe und Gewänder an Anverwandte verschenken wollen und, um den Widerspruch des Archidiak. Honoratus zu beseitigen, diesen zu der dem Rang nach höheren, dem Einfluß und Einkommen nach geringeren Stelle eines Presbyters ernannt. Dagegen appellirte Honoratus nach Rom; Gregor befahl seine Wiedereinsetzung und Natalis mußte trotz seines Sträubens sich dem ernstlichen Andringen Gregors fügen. Aber bald mußte Gregor auf's Neue einschreiten. Nach des Natalis Tode wurde in Salona der von Gregor ausdrücklich von der Wahl ausgeschlossene Maximus zum Bischof gewählt und sogar ordinirt, und die päbstliche Partei von dem Präfecten, welchen Maximus wie auch den Kaiser für sich gewonnen hatte, durch Militärgewalt auseinandergesprengt. Darauf untersagte Gregor dem Maximus die Vornahme jeder priesterlichen Handlung und namentlich der Meßfeier bis zur Untersuchung der Sache in Rom. Diesen Befehl ließ Maximus im Vertrauen auf den kaiserlichen Schutz öffentlich zerreißen und fuhr fort, priesterliche Handlungen vorzunehmen. Gregor, obwohl auf's Aeußerste aufgebracht, ließ aus Rücksicht auf den Kaiser die Ordination des Maximus gelten, bestand aber darauf, die Sache selber zu untersuchen und über die gegen Maximus vorgebrachte Anklage der Simonie und die Mißachtung seines Verbots selber zu entscheiden. Trotz aller Protestation mußte endlich Maximus sich dazu bequemen — so weit hatte Gregor dem Kaiser nachgegeben — in Ravenna Kirchenbuße zu thun. Dort angekommen — dies war Gregors Anordnung — warf er sich mitten auf der Straße nieder und rief: ich habe gesündigt gegen Gott und gegen den Pabst Gregor. Darauf mußte er vor dem Leichnam des heil. Apollinaris schwören, daß er der Dinge, deren man ihn anklage, unschuldig sey. Alsdann erst ließ ihm Gregor das Versöhnungsschreiben und das Pallium überreichen.

Aber Gregor war überzeugt, daß ihm als Nachfolger Petri das Aufsichtsrecht über die ganze Kirche, auch, wie er es ausdrücklich aussprach (ep. 9, 12.), über die griechische zukomme; er stellte in Beziehung auf eine in Constantinopel zu haltende Synode (ep. 9, 68.) den Grundsatz auf: sine apostolicae sedis auctoritate nulla quaeque acta fuerint vires habent und verlangte, daß von den Entscheidungen des dortigen Patriarchen nach Rom appellirt werden könne. Die Durchsetzung dieser Ansprüche gelang nur theilweise, führte aber zu hartnäckigen Zwisten mit dem dortigen Patriarchen. Wie weit Gregor in der von dem chalcedonensischen Presbyter Johannes und dem isaurischen Presbyter

Athanaſius gegen ihre, von dem conſtantinopolitaniſchen Patriarchen Johannes, ὁ νηστευτής, angeblich wegen einer Ketzerei angeordneten Amtsentſetzung und unkanoniſchen Beſtrafung nach Rom eingereichten Appellation durchdrang, iſt ungewiß. Jedenfalls aber ließ er die Sache auf einer Synode zu Rom unterſuchen und verlangte die Wiedereinſetzung jener Männer, während der Patriarch gegen dieſe Einmiſchung proteſtirte. — Am berühmteſten iſt die Streitigkeit geworden über den ſchon 578 von dem byzantiniſchen Patriarchen angenommenen Titel eines Episcopus universalis. In dieſem Titel — an ſich bloß ein Ehrentitel; auch nicht neu — fand Gregor den Anſpruch auf ein oberhoheitliches Recht über die ganze Kirche ausgedrückt. Darum ließ er ſogleich nach ſeinem Amtsantritt durch ſeinen Reſponſalen den Patriarchen zur Ablegung jenes Titels ermahnen, und da dieſes nichts half, unterſagte er dem Reſponſalen den ferneren Verkehr mit Johannes. Nun forderte der Kaiſer Gregor auf, Frieden zu halten. Dieſer, obwohl ungehalten, doch — wie er ſelbſt geſteht aus Politik dem Kaiſer zu Gefallen (ep. 5, 19.) — ermahnte den Patriarchen in milderen Ausdrücken, als ſeiner eigentlichen Geſinnung angemeſſen war, durch einen ſolchen Titel den Kirchenfrieden nicht länger zu ſtören und nicht länger dem Teufel nachahmend, der ſich über alle Engel habe erheben wollen, ſich über die anderen Biſchöfe zu erheben; habe doch das chalcedoniſche*) Concil dem römiſchen Biſchof die Ehre eines Episcop. universalis angeboten und doch habe keiner von ihnen den Titel angenommen, ne, si sibi gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur (ep. 5, 18.). Zugleich ſuchte er den Kaiſer (ep. 5, 20.) und die Kaiſerin zu überzeugen, daß er gar nicht habe anders handeln können, denn es ſey nicht ſeine, ſondern Gottes Sache; ſey nicht einmal Petrus Apostolus universalis genannt worden, ſo könne auch der Patriarch nicht Episcopus universalis heißen, um ſo weniger, da die conſtantinopolitaniſche Kirche ſogar Häreſiarchen, wie einen Neſtorius, unter ihren Biſchöfen zähle. Auch ſuchte er die beiden Patriarchen Enlogius von Alexandrien und Anaſtaſius von Antiochien zu gewinnen; denn wenn Einer allgemeiner Patriarch genannt werde, ſo werde der Patriarchenname den übrigen genommen (ep. 5, 43. cf. 9, 68.) und ermahnte ſie, weder ſelbſt in ihren Briefen dieſen Titel zu gebrauchen, noch ſolche Briefe anzunehmen. Allein die beiden Patriarchen entſprachen ſeinen Erwartungen keineswegs. Anaſtaſius ermahnte ihn vielmehr zur Demuth. Enlogius antwortete erſt ſehr ſpät: er wolle den byzantiniſchen Patriarchen den Titel nicht mehr geben, weil der Pabſt es ſo »befohlen« habe und ertheilte ihn dafür dem Letzteren, wozu Schröckh l. c. 70. wohl nicht mit Unrecht bemerkt, daß er den Sinn des Pabſtes am beſten getroffen zu haben ſcheine. Doch lehnte ihn Gregor (ep. 8, 30.) ab und wollte auch von »befehlen« nichts mehr hören, dagegen ſuchte er ihn von der innigen Verbindung der beiderſeitigen Kirchen zu überzeugen, indem ja der heil. Petrus den Evangeliſten Markus nach Alexandrien geſendet habe ut et ego sedi discipuli praesidere videar propter Magistrum et vos sedi Magistri propter discipulum (Lau: ein feiner Wink, in dem römiſchen Biſchof ſeinen Oberen zu erkennen). Auch unter dem Nachfolger des Johannes († 595), Cyriacus, dauerte der Streit fort. Der Kaiſer mahnte Gregor, er ſolle die Ueberbringer der Synodica des Cyriacus freundlich aufnehmen. Der Pabſt, obwohl darüber ungehalten, gab ſo weit nach (ep. 7, 33.), daß er die Geſandten des Cyriacus bei ſeiner Meßfeier anweſend ſeyn ließ, verbot aber nach wie vor ſeinem Apokriſiarius, mit dem Patriarchen die Meſſe zu feiern und wandte ſich noch 599 an, zu einer Synode nach Conſtantinopel eingeladene Biſchöfe mit der Ermahnung, jenem Titel auf keine Weiſe ihre Zuſtimmung zu geben, auch keine Schrift, in welcher er ſtehe, zu unterſchreiben oder anzunehmen; jeder Zuwiderhandelnde ſolle von dem Frieden des heil. Petrus aus-

*) Dieſe Angabe iſt unrichtig (ſ. Wiggers de Gr. M. 21–23. Gieſeler, Kirchengeſch. 1, 2, 228). — Gregors Nachfolger haben bekanntlich ſeine Bedenken gegen den von ihm als Vocabulum stultum, superbum, pestiferum (ep. 9, 68.) profanum (ep. 5, 23.) scelestum (ep. 5, 19.) usurpatio diabolica (ep. 5, 43.) imitatio antichristi bezeichneten Titel überwunden.

geſchloſſen ſeyn (ep. 9, 68.). Ueber dieſe Synode iſt nichts bekannt, die Sache ſelbſt aber blieb beim Alten. Mit des Mauritius Nachfolger († 602), Phokas, unterhandelte Gregor auf's Neue, und Phokas ſoll auch wirklich nach Gregors Tod dem Cyriacus den Titel abgenommen und ihn dem römiſchen Biſchof Bonifacius beigelegt haben. — Man iſt vielfach in Verlegenheit geweſen, die Hartnäckigkeit Gregors in dem Widerſtande gegen einen an ſich leeren Titel zu erklären. Mag auch dazu der Widerwille gegen den nach ſeiner Meinung darinliegenden unbiſchöflichen Hochmuth mitgewirkt haben und der von ihm im Gegenſatz dagegen angenommene Titel eines Servus Servorum Dei ernſtlich gemeint ſeyn, ſo kann man ſich doch des Gedankens nicht erwehren, es habe an ſeiner eigenen Ablehnung des Titels, zu deſſen Führung er den römiſchen Biſchof allein berechtigt erklärte, die Abſicht, die anderen Biſchöfe auf ſeine Seite zu ziehen, einen viel größeren Antheil gehabt als die angebliche Fürſorge für die unverletzte Gleichheit derſelben. Das eigentliche Motiv ſeines Widerſtandes war offenbar die Befürchtung, es möchte der Titel, den er mehr darauf anſah, was aus ihm gefolgert werden könnte, als was die Gegenwart ſchon hineinlegte, unter Begünſtigung des Kaiſers zu einem Mittel werden, Rom aus ſeiner angeſprochenen Stellung an der Spitze der Kirche zu verdrängen und dieſelbe dem byzantiniſchen Patriarchen zuzuwenden (vgl. Gfrörer l. c. 1046—50; ſodann den freilich über Gregor nicht ganz billig urtheilenden Schröckh l. c. 79—72 und den billigeren Neander l. c. 160 sq.). — Daß er dem Kaiſer in weltlichen Dingen unterworfen ſey, erkannte er unumwunden an. Wenn er mit größerer Selbſtſtändigkeit, als einem bloßen Unterthanen ſtreng genommen zukam, in die Verhältniſſe Italiens eingriff, ſo war er durch die Umſtände gerechtfertigt. Ebenſo war er, wenn er ſein Augenmerk in manchen Fällen auf die weltliche Verwaltung kaiſerlicher Beamten ausdehnte, dabei nur der Patron der Unterdrückten oder Vernachläſſigten. Indem er die Kirche in allen Stücken von der Einwirkung des Staats unabhängig zu machen ſuchte, hatte er nicht ſelten Anlaß, die im griechiſchen Reiche gewohnten Eingriffe des Kaiſers und ſeiner Beamten, beſonders auch in die Gerichtsbarkeit der Kirche zurückzuweiſen, nur daß er nach den Umſtänden milder oder ſchroffer, geradezu oder auf Umwegen vorging. Gegenüber von dem Kaiſer führte er gewöhnlich eine ſehr demüthige Sprache, wußte auch in Fällen von ungewiſſem Erfolg nachzugeben, verſagte aber Befehlen, welche den Rechten des Stuhls Petri zu widerſprechen ſchienen, offen den Gehorſam, ohne daß er jedoch in allen Fällen durchdringen konnte. Viel beſprochen iſt Gregors Benehmen bei der Thronbeſteigung des Uſurpators Phokas nach Ermordung des Kaiſers Mauritius. Er gratulirte dem Phokas in einem Tone unbegreiflichen Jubels und Schmeichelei, »Ehre ſey Gott in der Höhe, der die Zeiten ändert und Reiche verſetzt«; im gleichen Jubelton, daß die Zeit der Bedrückung vorüber, und der barmherzige Gott viele trauernde Herzen durch die Erhebung des Phokas mit Troſt und Freude erfüllt habe, geht es noch lange fort, obwohl die weiteren Ermahnungen über die Einrichtung ſeiner Regierung eines chriſtlichen Biſchofs würdiger ſind (ep. 13, 31.). Aehnlich ſpricht er ſich auch in andern Briefen und mit noch vollerem Munde in einem Schreiben an die neue Kaiſerin (ep. 13, 39.) aus: »Ehre ſey dem Schöpfer im Himmel von allen lobſingenden Chören der Engel und Dank von den Menſchen auf Erden, daß der Staat Troſt und Linderung gefunden.« — Man kann dieſes Benehmen Gregors theilweiſe erklären aus der öftern Spannung mit Mauritius, deſſen, als eines kräftigen Regenten, Oberhoheit dem Pabſte bei ſeiner Meinung von den päbſtlichen Gerechtſamen oft drückend war, welcher allerdings Italien gegenüber den Longobarden vernachläſſigte und deſſen Beamte oft die Unterthanen bedrückten und in Kirchenſachen auf nachtheilige Weiſe ſich einmiſchten, — nur daß die Erklärung noch keine Rechtfertigung iſt; vgl. Pfahler, Gregor und ſeine Zeit, S. 49.

Wenden wir uns zu dem, was Gregor im Abendlande, theils zur Herſtellung der katholiſchen Kirche, wo ſie durch Schisma und Häreſie geſtört war, theils zur Ausbrei-

tung des Chriſtenthums, theils zur Herſtellung des Bandes zwiſchen dem päbſtlichen Stuhl und den abendländiſchen Kirchen that.

Zur Beilegung des in Folge des Dreicapitelſtreits entſtandenen iſtriſchen Schisma's ſetzte er die Bemühungen ſeines Vorgängers fort. Vom Kaiſer Mauritius erlangte er den Befehl, daß die Iſtrier ſich auf einem Concil in Rom ſtellen ſollten. Dagegen proteſtirten die Iſtrier, indem ſie ja nur bei der Lehre beharrten, welche ſie von Pabſt Vigilius ſelbſt gelernt hätten, auch ſey es ungeſetzlich, den Pabſt, der ſelbſt Partei ſey, zum Richter zu machen. In der That hieß Mauritius Gregor, um des Zuſtandes Italiens willen, die Sache bis zum Friedensſchluß mit den Longobarden ruhen zu laſſen. So konnte Gregor weiterhin bloß gelegentliche Verſuche machen, einzelne Biſchöfe herüber zu ziehen, wiewohl mit geringem Erfolg. Auch bei den Longobarden fand der durch ſeine Gattin Theodolinde, eine katholiſche bayeriſche Prinzeſſin, auf Gregors Betrieb eingeleitete Uebertritt des Königs Agilulf zum katholiſchen Glauben damals noch wenig Nachfolge. — Dagegen fällt in dieſe Zeit die Unterdrückung des Arianismus in Spanien, welche Gregor möglichſt beförderte. In Afrika gelang ihm die Unterdrückung der Donatiſten, welche bei ſeinem Amtsantritte mit den Katholiken nicht nur in Frieden lebten, ſondern auch öfters an katholiſchen Kirchen Prieſter- und Biſchofsämter erhielten. Ja in Folge des in Afrika geltenden Herkommens, daß das Primat ohne Rückſicht auf den Sitz je dem älteſten Biſchof zukam, war ſogar ein Donatiſt Metropolit geworden. Gregor wandte ſich nun auf alle Weiſe an die afrikaniſchen Biſchöfe, den Kaiſer und deſſen Statthalter, um die Donatiſten ſchrittweiſe von den Biſchofsſitzen und den übrigen Kirchenämtern zu verdrängen und die alten Verfolgungsgeſetze wieder in Gang zu bringen, und es gelang ihm auch, die Sekte ſo viel als verſchwinden zu machen. In ſeinen Bekehrungsgrundſätzen ſchwankte er übrigens zwiſchen Milde und Härte (vgl. darüber Neander l. c. 17 ff. *Marggraff*, de vita Gr. 41 sq.). Gegen die Ketzer nahm er auf alle Weiſe die weltliche Gewalt in Anſpruch. In Sicilien gab er Befehl, die Manichäer durch unabläſſige Verfolgung (summopere persequi) zum Uebertritt zu zwingen (ep. 5, 8.). Zur Unterdrückung des Heidenthums thätig zu ſeyn, hatte Gregor Veranlaſſung — außer in England, ſ. d. Art. Angelſachſen — nicht nur in Frankreich, wohin er ſich in der Sache an die Königin Brunhilde wendete, ſondern auch in Sicilien, Korſika, ſelbſt in Campanien, beſonders in Sardinien. Hier hatte das Heidenthum ſogar wieder zugenommen und wurde die Ausübung des Götzendienſtes von kaiſerlichen Beamten und Biſchöfen gegen eine Geldabgabe geſtattet; ſogar auf den päbſtlichen Patrimonien befanden ſich heidniſche Bauern. Es gelang Gregor in der That, das Heidenthum auf Sardinien auszurotten, aber durch welche Mittel! Götzendieneriſche Bauern ſollten mit unerſchwinglichen Abgaben belaſtet (ep. 4, 26.), hartnäckige, wenn ſie leibeigen wären, mit körperlicher Züchtigung, Freie mit Gefängniß beſtraft werden (ep. 9, 55. 8, 18.). Größere Milde zeigte er gegen die Juden; er nahm ſie gegen Bedrückungen und Verletzungen ihrer zugeſicherten Rechte in Schutz und ſprach ſich gegen ihre gewaltſame Bekehrung aus, beförderte dieſelbe aber freilich durch ſehr zweideutige indirekte Mittel, und tröſtete ſich über das Reſultat damit, daß, wenn auch die Väter keine treue Chriſten, es um ſo mehr die Kinder ſeyn würden.

Von zwar augenblicklich nicht großem, aber in die ſpätere Entwickelung der Kirche tief eingreifendem Erfolg waren Gregors Unternehmungen, die durch die Völkerwanderung, den Untergang des weſtrömiſchen Reichs und die Häreſieen unterbrochene Verbindung der abendländiſchen Kirchen mit Rom theils wieder herzuſtellen, theils auszudehnen. Er ergriff jeden Anlaß, die Gerechtſame ſeines Stuhles in Erinnerung zu bringen und vermochte ihn theilweiſe auch geltend zu machen, und es findet ſich in ſeiner Wirkſamkeit das ſpätere Pabſtthum im Grundriſſe vorgezeichnet. Unter ihm hat die Verbindung Spaniens mit Rom ihren eigentlichen Anfang genommen. In Afrika hatte das gemeinſchaftliche Intereſſe gegen die Donatiſten die katholiſchen Biſchöfe Rom genähert, wenn auch der alte Unabhängigkeitsgeiſt der afrikaniſchen Kirche ſich immer noch regte. Von

ganz beſonderer Bedeutung für die ſpätere Geſchichte der Kirche war aber, wenn auch von Gregor nicht vorausgeſehen, die von ihm bewirkte Verbindung mit Gallien und England. In der Verbindung mit Gallien ſuchte und gewann er ein Gegengewicht gegen die Abhängigkeit von Byzanz und zugleich eine Stütze gegen die Longobarden. Die Bekehrung Englands eroberte der römiſchen Kirche ein ganz neues Gebiet, war das Mittel zur Unterthänigmachung der altbritiſchen Kirche, begründete das ſpätere Verhältniß Englands zu Rom und wurde theils durch die Rückwirkung auf Frankreich, theils durch die von England ausgegangenen Miſſionen, der Ausgangspunkt für die Geltendmachung der päbſtlichen Autorität in weiten Kreiſen. — Ueber Gregors Verkehr mit Gallien ſey nur dieſes bemerkt: bei ſeiner Aufſtellung von Vikarien in Gallien kamen ihm die fränkiſchen Könige theilweiſe entgegen. Auf das Geſuch des Königs Childebert ernannte er den Biſchof Virgilius in Arles zu ſeinem Vikarius und trug demſelben auf, der Simonie (d. h. in Gallien Erlegung von Geldſummen an den Regenten für Uebertragung kirchlicher Würden) und der Weihe von Laien zu Biſchöfen entgegenzuwirken, eine Ermahnung, zu welcher auch fernerhin die fränkiſchen Könige, die wenig Luſt bezeigten, ihre bisher in der Kirche geübte Gewalt aufzugeben, nur zu viel Anlaß gaben. Bald darauf fing er auch an, ſich an die einflußreiche Königin Brunhilde in fortgeſetzten Briefen zu wenden, in welchen er deren angebliche Frömmigkeit mit ſchmeichleriſchen Ausdrücken erhob, von welchen man eben ſo ſehr abgeſtoßen wird, wie von dem Gratulationsſchreiben an Phokas. Zu erwähnen ſind noch die an mehrere Klöſter, beſonders an das zu Autun ertheilte Exemtionen (vgl. über die galliſchen Verhältniſſe Neander l. c. 127 sq. Lau l. c. 179 sqq. Gfrörer l. c. 1063 sqq.).

Nach ſolcher 13½jährigen Amtsverwaltung ſtarb Gregor den 12. März 604, er wurde wegen ſeiner Verdienſte um die Kirche unter die Zahl der Heiligen aufgenommen, und ſein Feſttag wird mit großer Feierlichkeit ſelbſt von den Griechen gehalten. Die ſpätere Legende hat ihn mit einem Kranze von abenteuerlichen Wundern umgeben, welche er ſchon bei ſeinen Lebzeiten und noch mehr nach ſeinem Tode verrichtet haben ſoll. Praktiſcher Verſtand, unerſchütterliche Standhaftigkeit, umſichtige Klugheit, auch diplomatiſche Schlauigkeit, unermüdete Thätigkeit und Fürſorge für die Kirche im Großen und Kleinen, Gerechtigkeitsſinn verbunden mit Milde, Wohlthätigkeit, aufrichtige Religioſität, in welcher ſich innerliches Chriſtenthum und Reinheit der Geſinnung mit großem Aberglauben und dem äußerlich ceremoniellen Zug ſeiner Zeit auf merkwürdige Weiſe miſchen, ſind die hervorſtechendſten Züge ſeines Karakterbildes. Die ausſchweifenden Erhebungen ſeiner Gelehrſamkeit in der alten Kirche ſind nach dem Maßſtabe ihrer Zeit zu beurtheilen. Eigentliche Gelehrſamkeit geht ihm ganz ab. Der griechiſchen und hebräiſchen Sprache war er nicht mächtig, mit der klaſſiſchen Literatur*) ſoviel als nicht, mit dem chriſtlichen Alterthum nur unvollſtändig bekannt. Philoſophie, Spekulation und ſyſtematiſche Entwicklung ſind ſeiner durchaus praktiſchen Richtung fremd. Sein theologiſcher Standpunkt iſt ein in's Semipelagianiſche abgeſchwächter Auguſtinismus, wodurch die eigentliche Grundlage für mehrere Lehren gegeben iſt, als deren hauptſächlichſter Beförderer Gregor der Vorläufer der ſpäteren katholiſchen Dogmatik wurde, deren Grundzüge bei ihm vollſtändig vorliegen. Indem Gregor die natürliche Schwäche des Urmenſchen vor dem Fall größer darſtellt als Auguſtin, erſcheint ihm der Fall ſelbſt in milderem Lichte. Nach dem Fall iſt nach Auguſtin der Menſch geiſtlich todt, nach Gregor nur krank, der freie Wille nicht ganz verloren, ſondern nur

*) In ſpäteren Jahrhunderten hat er als Verſtörer der klaſſiſchen Studien gegolten. Sicher iſt, daß ihm, wie ſeiner ganzen Zeit, der Sinn für dieſelbe abging. Den Biſchof Deſiderius von Vienne, der einige Perſonen in der Grammatika unterrichtete und mit ihnen heidniſche Dichter las, tadelt er ſcharf, daß er nugis et secularibus litteris studere, quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt (ep. 9, 54.). Ueber die ihm ſchuldig gegebene Verbrennung der Bibliotheca palatina ſ. Gieſeler, l. c. 389. Margraff, l. c. 15 sq.

geſchwächt, ſo daß er die Gnade annehmen oder verwerfen, derſelben alſo widerſtehen kann. Die Prädeſtination gründet er auf die Präſcienz und verwirft das Decretum absolutum. Eine Gewißheit des Heils gibt es für den Menſchen nicht (Neander, l. c. 202. Lau, l. c. 493.). Der Tod Chriſti hat nicht ſowohl zur Aufhebung der menſchlichen Schuld — wenigſtens wird dieſes nicht in's Licht geſtellt und noch weniger für das religiöſe Leben verwendet — als zur Bezahlung des, dem Teufel ſchuldigen Löſegelds und die Menſchwerdung zur Ueberliſtung des Teufels gedient (vergl. Baur, Geſchichte der Verſöhnungslehre, S. 68 ff. Lau, l. c. 447.) Die Seligkeit des Menſchen ſteht im Verhältniß zu ſeinem Thun und ſtatt des evangeliſchen Troſtes der Vergebung um Chriſti willen verweiſt Gregor auf die Buße und guten Werke. Wenn er hie und da auch auf die Gnade Gottes hinweiſt, ſo lehrt er eben ſo ſehr, darauf nicht ſicher zu vertrauen; denn auch der Bekehrte kennt nur ſeine Sünde, nicht aber, ob er ſie würdig bereut. Nimmt man hinzu, daß auch Gregor die Unterſcheidung zwiſchen Geboten und evangeliſchen Rathſchlägen ſich angeeignet, und im Zuſammenhang damit die Lehre, daß man mehr, als man ſtreng genommen nöthig habe, thun könne, und dafür noch einen beſonderen Lohn erlange, daß ſolches überflüſſige Gute auch Anderen nützlich werde, daß er die ungemeſſenſte Vorſtellung von der Hülfe der Heiligen und ihrer Reliquien und ebenſo auch von der Wirkung des Meßopfers in geiſtlichen und zeitlichen Nöthen hat, ſo iſt bei ihm das vollſtändige Fundament für die ſpätere peinliche Ascetik, Werkheiligkeit und Aberglauben*), zu deſſen Ueberhandnahme Gregor namhaft beigetragen hat, gegeben. Bekannt iſt endlich, daß Gregor ein Hauptbeförderer der Lehre von der Transſubſtantiation und der Auffaſſung des Abendmahls als Wiederholung des Opfers Chriſti iſt, ſowie der eigentliche Urheber der Lehre vom Fegfeuer als dem Abbüßungsorte der Strafe für leichtere Sünden, ſowie er ausdrücklich die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Seelenmeſſen für Verſtorbene lehrt. — Ueber ſeine Ethik bemerken wir nur, daß ſich darin ſeine ernſte chriſtliche Geſinnung abſpiegelt und »die im Gegenſatze gegen den die chriſtliche Sittenlehre aus ihrem inneren Zuſammenhang mit der Glaubenslehre herausreißenden Pelagianismus ausgebildete Richtung, welche auf den Mittelpunkt des chriſtlichen Lebens, das im Glauben wurzelnde göttliche Lebensprinzip, das Weſen der Geſinnung in der Liebe Alles zu beziehen ſucht und der daraus fließende Gegenſatz, gegen die vereinzelte äußerlich quantitative Abſchätzung des Ethiſchen« (Neander) ſich ausſpricht, obwohl die ſpecifiſch evangeliſche Auffaſſung des chriſtlichen Lebens und der Heiligung fehlt.

Gregors Schriften ſind ebenſowichtig für die Kenntniß ſeiner Perſönlichkeit als ſeines Zeitalters (vgl. darüber Bähr, die chriſtl. römiſche Theologie. Karlsruhe 1837, S. 442—454. — auch Schröckh, Kirchengeſch. Bd. 17.). Es ſind folgende: 1) Expositio in Jobum s. Moralium l. XXXV. Ohne Ausbeute für die philologiſch hiſtoriſche Interpretation Hiobs verbreitet ſich das Werk von der Annahme eines dreifachen Schriftſinnes aus, vermittelſt einer maßloſen allegoriſchen Erklärung über die verſchiedenſten Gegenſtände der Dogmatik, Ethik und Lebensverhältniſſe. 2) 40 Homiliae in Evangelia, und 3) Homiliae in Ezechielem, zum Theil von Gregor ſelbſt gehalten, zum Theil zum

*) Bekanntlich hat es im Wunder- und Reliquienglauben nicht leicht Jemand Gregor zuvorgethan. Das eine Mal ſchickt er (ep. 9, 52.) einem Mönche einen über dem Körper des heil. Petrus geweihten Schlüſſel zum Schutze gegen den böſen Feind; einem Andern (ep. 9, 122.) einen Schlüſſel oder (ep. 3, 33.) ein Kreuz, in welchem ſich etwas von der Kette Petri befand, ut ab omnibus peccatis solvat. Von ſolchen Schlüſſeln und andern Reliquien weiß er eine Menge Wunderthaten, beſonders auch Strafwunder zu erzählen. Vergl. den merkwürdigen Brief an die Kaiſerin Conſtantina (ep. 4, 30.), bei deſſen Durchleſung man in der That verſucht wäre, immer an das Wort zu denken: qu'il faut mentir, quelquefois, quand on est évêque —, wenn nicht auch ſeine Dial. voll der abenteuerlichſten Erzählungen wären. Um ſo mehr iſt man überraſcht, wenn er (ep. 9, 52.) vor der abergläubiſchen Verehrung der Bilder warnt. Vgl. beſonders die Briefe an den Biſchof Serenus von Marſeille, ep. 11, 13. 9, 105.; ſ. darüber Neander, l. c. 278—80.

Zwecke der öffentlichen Vorleſung dictirt. Ohne beſondere Beredtſamkeit oder Gedankentiefe ſind es einfache und ſchmuckloſe Ergüſſe und Ermahnungen eines ernſten religiöſen Gemüths. 4) Regulae (curae) pastoralis liber ſoll den Geiſtlichen ſeiner Zeit einen Begriff von der Stellung und der Aufgabe ihres Amtes geben. Dieſes Werk, rein praktiſcher Richtung, war viele Jahrhunderte hindurch Haupt- und Handbuch des abendländiſchen Klerus für ſeine Amtsführung. Schon auf Befehl des Kaiſer Mauritius wurde es in's Griechiſche, von König Alfred in's Angelſächſiſche und überhaupt in die meiſten europäiſchen Sprachen überſetzt. 5) Dialogorum libri IV. de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animi — erzählen in der Form eines Geſprächs zwiſchen Gregor und dem Diakonus Petrus von dem Leben und von den Wundern mehrerer berühmten Kirchenväter und Heiligen und ganz beſonders des heil. Benedikt von Nurſia. Das vierte Buch handelt von dem Zuſtand der Seele nach dem Tode und beſonders ausführlich vom Fegfeuer. Durch ſeine Wundererzählungen iſt das Buch eine reichlich fließende Quelle des Wunder- und Aberglaubens, eben dadurch aber außerordentlich beliebt, ſchon frühe in's Griechiſche, ſogar in's Arabiſche überſetzt worden. 6) Registri Epistolarum libri XIV. enthalten nicht ganz 900 Briefe Gregors, von großer geſchichtlicher Wichtigkeit. 7) Die unter ſeinem Namen vorhandenen liturgiſchen Schriften — liber sacramentorum; Benedictionale; liber Antiphonarius; liber responsalis, ſind in der vorhandenen Geſtalt nicht ganz ſein Eigenthum (ſ. oben); vgl. darüber, ſowie auch über die ihm zugeſchriebenen zweifelhaften Schriften: Bähr, l. c. 450—453. — Endlich ſind zu erwähnen ſeine Hymnen, von welchen ihm acht beſtimmt zugeſchrieben werden (vgl. Bähr, die chriſtl. Dichter und Geſchichtſchreiber Roms. Karlsruhe 1836. S. 79. Bähr's Angabe, daß die Hymnen in der benedikt. Ausgabe fehlen, iſt unrichtig; ſie ſtehen Tom III. 877 sq. — Die beſte Ausgabe der Werke Gregors iſt die der Benediktiner (S. Gregorii I. M. Opera omnia, studio et labore Monachorum ordnis S. Benedicti, e congreg. S. Mauri. Parisiis 1705. Vol. 4. Fol.). Sein Leben iſt frühe beſchrieben worden von Paulus Diac., dem Geſchichtſchreiber der Longobarden † 799, und von Johannes Diac., Mönch zu Caſſinum im neunten Jahrhundert (*Gregorii* Op. ed. Bened. Tom IV.). Ueber die ſpäteren Behandlungen durch Maimburg, Denys de S. Marthe, Bayle, Dupin u. a., ſ. Bähr, l. c. 438, u. Schröckh, K.G. 17, 353—361. Letzterer behandelt ſie ausführlich, aber ohne Verſtändniß des Mannes und ſeiner Zeit, mit Liebe und Verſtändniß dagegen Neander, K.G. III. und Denkwürdigkeiten der chriſtl. Kirche, III. 1, 132 ff. Aus neuerer Zeit ſind zu nennen: *Wiggers*, de Gr. M. ejusque placitis anthropologicis, comment. I. II. Rostock. 1838. 1840. Gfrörer, K.G. II, 2, 1051—1100. *Margraff*, de Greg. I. vita dissertatio historica. Berolini 1845. Lau, Gregor I. nach ſeinem Leben und Lehre. Leipzig 1845. (fleißig und ausführlich). Pfahler, Gregor M. u. ſeine Zeit. Frankf. a. M. 1832. I. Bd. (unvollendet). Klaiber.

Gregor II. (conſecrirt d. 19. Mai 715, geſt. d. 10. Febr. 731) gehört wie ſein Nachfolger in Amt und Namen, zu den Begründern der römiſchen Suprematie: die Selbſtſtändigkeit des römiſchen Stuhles gegen weltliche und kirchliche Feinde zu wahren und ſeine Obedienz unter den neubekehrten Völkern zu mehren, das war ihr Ziel. Gregor II., vorher Sergius genannt, und ein Römer von Geburt, hatte zum Orden der Benediktiner gehört, deren Urſtiftung zu Monte Caſſino er nach der longobardiſchen Zerſtörung ſchöner erneute. Es gelang ihm, den König Luitprand, der ſchon am Tiber ſtand, zur Umkehr zu bewegen, wenn dieſer auch nicht, wie die kirchliche Tradition berichtet, zu den Füßen des Pabſtes Verzeihung erbat. Denkwürdig iſt, daß er zuerſt ſich an die Franken um Schutz gegen die drohende Longobardenmacht wandte, freilich noch ohne Erfolg. Doch behielt er die Oſtreiche ſtets im Auge: die neubegründete deutſche Kirche nahm er durch Bonifacius in Pflicht (ſ. dieſen Art.), die engliſche und iriſche bequemten ſich mehr und mehr den Ordnungen des Lateran. Seiner zelotiſchen Verwendung für die Bilderverehrung (ſ. den Art. Bilderſtreitigkeiten) mag er es verdanken, daß die Kirche ihn heilig ſprach, ſein Tag iſt der 13. Februar.

Jaffé, Regesta Pontificum Roman.; Vita Gregorii II. in *Vignolii* Lib. Pont. II.; *Baronius* Annal. ad. h. a.; *Pagi* Breviar. Pontif. Roman. I. Dr. G. Voigt.

Gregor III., ein Syrer von Geburt, lenkte die Kirche v. 11. Febr. 731 bis zum 28. Novbr. 741, ſeinem Todes- und Heiligentage. Er ſetzte den Pontificat ſeines Vorgängers in allen Stücken fort. So die Oppoſition gegen den Bilderſturm und gegen den byzantiniſchen Hof. Sein römiſches Concil von 732 ſanctionirte feierlich die bildergläubige Gewohnheit der abendländiſchen Kirche. Auch er ſuchte gegen Liutprand Hülfe bei dem Sieger von Tours, ſandte ihm die Schlüſſel zum Grabe des h. Petrus nebſt einigen Reliquien und die Würde des römiſchen Patriciats, Anfänge eines Verhältniſſes, auf welche fortgebaut wurde. Dem Bonifacius verlieh er das Pallium und ernannte ihn zum Erzbiſchof (ſ. den Art. Bonifacius). Das Werk in drei Büchern, welches er nach Anaſtaſius über die Rechtmäßigkeit des Bilderdienſtes ſchrieb, ſcheint verloren.

Die Quellen bleiben dieſelben wie bei Gregor II. Dr. G. Voigt.

Gregor IV., der im J. 827 — die Zeit iſt nicht genauer beſtimmbar — vom Clerus und Volk gewählt wurde, erhielt nicht eher die Weihe, bis ſeine Wahl durch Commiſſarien des Frankenkaiſers geprüft und beſtätigt war. Dann ſah er deſſen Reich in Trümmer ſchlagen. Im Jahre 833 ging er nach Frankreich, um den Streit Ludwigs des Frommen mit ſeinen Söhnen zu ſchlichten, doch ſpielte er eine ſchlechte Rolle: Lothar mißbrauchte liſtig das Anſehen des Pabſtes, und im Lager des Kaiſers ward dieſer als verdächtiger Bündner des Feindes empfangen. Wohl bereute er es, als er mit Haß beladen nach Rom heimkehrte, die Impietät geſchützt, den Widerſtandsgeiſt der fränkiſchen Biſchöfe gereizt und ſelber zum Sturze des fränkiſch-päbſtlichen Theocratismus beigetragen zu haben. Er ernannte Ansgar (ſ. dieſen Art.), wie ſein Namensvorgänger den Bonifacius, zum Legaten des apoſtoliſchen Stuhles für den Norden und errichtete das Bisthum Hamburg. Sein Tod fällt in den Januar 844.

Jaffé l. c.; Vita Gregorii IV. in *Vignolii* Lib. Pont. III.; *Baronius*, *Pagi* ll. cc.; die Werke über Frankengeſchichte von Gfrörer, Funck u. a. Dr. G. Voigt.

Gregor V. hatte ſich als Hofcaplan Bruno im Gefolge ſeines nahen Verwandten, des Königs Otto III. befunden, als er auf deſſen Rath oder vielmehr Befehl von dem römiſchen Klerus und Volk im April 996 zum Pabſt erwählt wurde. Er war ein Sohn des Herzogs Otto von Kärnthen, ein ſchöner Jüngling von 24 Jahren, aber voll reformatoriſcher und hierarchiſcher Plane. Kaum war der Kaiſer, den er krönte, aus Rom abgezogen, ſo erhoben die römiſchen Nobili, vom kühnen Crescentius geführt, das Banner der Empörung gegen den deutſchen Pabſt und die deutſchen Kaiſerbeamten. Gregor mußte fliehen (Sept. 996) und vor einem Gegenpabſte, Johann XVI., zittern. Doch führte ihn der Kaiſer zurück, Johann wurde gefangen, verſtümmelt, und büßte, nach einem Eſelszuge durch die Straßen der Stadt, im Kloſter, Crescentius' Haupt fiel auf dem Dach der Engelsburg, den Adel Roms bändigte wieder das ſtrenge Regiment des deutſchen Kaiſers und des Pabſtes. Trotzdem ließ Gregor auch in Deutſchland ſelber den Pabſt fühlen. Dem König Robert von Frankreich gebot er Buße, weil deſſen Ehe mit Bertha kirchlichen Hinderniſſen widerſprach; die Scheidung erreichte er nicht, beugte aber den Klerus Frankreichs. Auf drei Concilien hat er ſtreng im Sinne Nicolaus I. gewirkt und Größeres angeſtrebt. So befreite er die Bisthümer und Abteien Italiens von den läſtigen Pachtverträgen, die das beſte Fett der Einkünfte der geiſtlichen Hand entzogen. Er ſtarb plötzlich zu Rom am 18. Febr. 999; der Haß des Volkes, heißt es, hatte ihm Gift bereitet.

Jaffé l. c.; Höfler, die deutſchen Päbſte I. S. 195 ff.; Gieſebrecht, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit I. S. 661 ff.

Gregor VI. (Gegenpabſt) wurde von einer römiſchen Adelspartei im Juni 1012 gegen Benedikt VIII. (ſ. dieſen Art.) erhoben. Doch von Heinrich II. nicht anerkannt, ſcheint er freiwillig niedergelegt und ſeine Tage in irgend einer Verborgenheit beſchloſſen zu haben.

Einzige Quelle: *Thietmari* Merseburg. Chron. in den Monumenta Germ. Scriptt. III. p. 835. Dr. G. Voigt.

Gregor VI., Pabſt 1044—46. Er hieß vordem Johann Gratian, war Archipresbyter und wohnte zu Rom bei der Porta Latina, ein trefflicher, unbeſcholtener Prieſter, dem gerade wegen ſeiner Sittenreinheit, die damals in Rom höchſt ſelten war, reichliche Gaben von den Gläubigen dargebracht wurden. So ſoll er viel Geld geſammelt haben. Pabſt Benedikt IX. (ſ. d.), dem ſeine Würde bei dem Haſſe, den die Römer ihm bewieſen, läſtig war, verkaufte ihm 1044 den apoſtoliſchen Stuhl. Er nannte ſich Gregor VI. So regierte er anderthalb Jahre mit Weisheit und theilweiſem Erfolg; doch der römiſche Adel, dem ſein Regiment nicht gefiel, bewog Benedikt, den Stuhl Petri wieder zu beſteigen. Der Archidiakonus Petrus rief Kaiſer Heinrich III. zu Hülfe (1046). Gregor ging dem Kaiſer bis Piacenza entgegen und kam mit ihm nach Sutri. Auf der Synode, die hier gehalten wurde, erzählte der Pabſt offen, daß er die päbſtliche Würde gekauft hätte, um ſie zu retten. Als die Biſchöfe ihm vorſtellten, daß der apoſtoliſche Stuhl unmöglich eine käufliche Waare ſeyn könnte, verdammte er ſein Verfahren und legte die päbſtlichen Inſignien ab. Der Kaiſer nahm ihn 1047 mit nach Deutſchland. Er wohnte in Köln und iſt dort etwa im Sommer 1048 geſtorben. Floto.

Gregor VII., 1073—85. Er hieß vordem Hildebrand, ein Kind plebejiſcher Eltern, nach Einigen aus Siena, nach Andern aus Rom ſelbſt gebürtig. Jedenfalls war er von Kindheit an in Rom, diente dem Pabſt Gregor VI. als Kaplan und begleitete ihn nach Köln. Nach deſſen Tode ward er Mönch zu Clügny. Pabſt Leo IX. lernte ihn wahrſcheinlich um die Zeit der Synode zu Rheims (1049) kennen, nahm ihn wieder mit nach Rom, vollendete ſeine Ausbildung und machte ihn zum Subdiakonus und Kardinal.

Die Reformation der Kirche, zu welcher beſonders Leo den Grund gelegt hatte, und die Emanzipation des Pabſtthums von weltlicher Macht iſt ſein Werk, obwohl er den Ausgang ſeiner Unternehmungen nicht erlebt hat. Seine eigentliche Wirkſamkeit begann erſt 1058.

Er vernichtete zuerſt den Einfluß des römiſchen Adels auf die Pabſtwahlen. Nach dem Tode Stephans X. (1058) hatte der römiſche Adel gegen den Willen der Kardinäle den Biſchof von Velletri mit Gewalt zum Pabſt gemacht und Benedikt X. genannt. Hildebrand und die Kardinäle wählten mit Zuſtimmung der Kaiſerin Agnes den Biſchof Gerhard von Florenz, der nachher als Pabſt Nikolaus II. hieß. Er ſetzte Nikolaus in Rom ein durch Beſtechungen und Waffengewalt und entwarf dann, um dem Treiben des Adels ein Ende zu machen, das Geſetz des Nikolaus über die Pabſtwahl (1059), wonach die Kardinäle (nebſt dem Kaiſer) künftig die erſte Stimme bei der Wahl eines Pabſtes haben ſollten. Um die Burgen des Adels zu brechen, rief er Normannen aus Süditalien herbei, und bewog die beiden Häupter derſelben, Fürſt Richard von Kapua und Herzog Robert Guiskard von Apulien und Kalabrien, Vaſallen des Pabſtes zu werden. So erwarb er dem apoſtoliſchen Stuhle in Italien eine unabhängige und gebietende Stellung. Nikolaus machte ihn zum Archidiakonus der römiſchen Kirche.

Sodann vernichtete er den Einfluß des deutſchen Hofes auf die Pabſtwahlen, indem ihm überall die Gunſt der Ereigniſſe wunderbar zu Hülfe kam. Pabſt Nikolaus iſt im J. 1061 von der Kaiſerin Agnes (der Mutter Kaiſer Heinrichs IV.) abgeſetzt worden; aus welchen Gründen, iſt nicht näher bekannt. Nikolaus ſtarb, ehe der Streit beigelegt war. Jetzt ſandte die von Hildebrand unterdrückte Partei die päbſtlichen Inſignien an die Kaiſerin, damit ſie einen neuen Pabſt ernennen möchte. Sie wählte den Biſchof Kadalus von Parma 28. Okt. 1061. Hildebrand dagegen hatte mit den Kardinälen ſchon vier Wochen vorher (1. Okt. 1061) den Biſchof Anſelm von Lucca zum Pabſt gewählt und als ſolchen Alexander II. genannt. Kadalus zog mit einer Armee nach Rom und würde in dem Kampfe Sieger geblieben ſeyn, wenn die Kaiſerin Agnes am Ruder geblieben wäre. Allein viele deutſche Fürſten verſchworen ſich, ihr

das Reichsregiment zu nehmen: ſie raubten ihren Sohn, den König Heinrich IV. im Mai 1062, und Erzbiſchof Anno von Köln, der ſich zum Regenten des Reichs aufwarf, beſtätigte den Pabſt Alexander auf den Concilien zu Augsburg (Oktober 1062) und Mantua (Mai 1064). Bis zum Jahre 1066 hielt ſich Kadalus' Partei in Rom; dann legte ſie die Waffen nieder. — So hatte Hildebrand durchgeſetzt, daß ein Pabſt regierte, den die Kardinäle gewählt hatten wider den Willen des deutſchen Hofes.

Auch iſt Hildebrand Pabſt geworden ohne die Zuſtimmung König Heinrichs. Pabſt Alexander hatte kurz vor ſeinem Tode einige Räthe des Königes exkommunizirt, und den König gebeten, daß er ſie vom Hofe entfernte. Ehe dieſe Sache geſchlichtet war, ſtarb Alexander (22. April 1073), und Hildebrand, der an demſelben Tage von Geiſtlichkeit und Volk zum Pabſt gewählt und Gregor VII. genannt wurde, nahm ſofort den Streit auf und verlangte, daß König Heinrich dem apoſtoliſchen Stuhle nachgäbe. Die Rebellion der ſächſiſchen Fürſten (Auguſt 1073) zwang Heinrich, daß er einen unterwürfigen Brief an Gregor ſchrieb und nach Oſtern 1074 zu Nürnberg vor ſeiner Mutter und zwei römiſchen Kardinalbiſchöfen Buße that für ſeinen Umgang mit den exkommunizirten Räthen. Um ſeine Zuſtimmung zu der Wahl iſt er von Gregor nicht befragt worden. Seitdem lag die Wahl der Päbſte ausſchließlich in der Hand der Kardinäle.

Drittens ging Gregor daran, durch energiſche Mittel *die Prieſterehe zu vernichten*. Seit Pabſt Leo IX. waren frühere Verbote der Prieſterehe auf vielen Synoden erneuert worden, allein die Biſchöfe nahmen keine Notiz davon: Domherrn und Pfarrer lebten in der Ehe nach wie vor. Welches Mittel er anwenden müßte, um das Cölibatgeſetz durchzuſetzen, ſah Gregor zuerſt in Mailand. Hier hatte nämlich ſeit dem J. 1057 der Pöbel, aufgehetzt durch einige fanatiſche Prieſter, die Geiſtlichen zur Trennung von ihren Frauen gezwungen, durch rohe Mißhandlungen und Gewaltſamkeiten. Im J. 1074 nun befahl Gregor allen Laien, den Gottesdienſt und die Sakramente von verheiratheten Prieſtern nicht mehr anzunehmen, ſondern letztere mit Gewalt zu nöthigen, ihre Frauen zu entlaſſen. Der Befehl ward mit Freuden befolgt; Pöbel und Ritter jauchzten, daß ſie jetzt ohne Scheu gegen den Klerus wüthen durften: die Leiden der Pfarrer, namentlich in Süddeutſchland, waren unbeſchreiblich. Die Folge war, daß glühender Haß gegen den Pabſt die niedere Weltgeiſtlichkeit erfüllte, und die meiſten Biſchöfe mit Erbitterung fragten, ob es je erhört geweſen, daß ein Pabſt die Aufſicht und Gerichtsbarkeit über Domherrn und Pfarrer den Biſchöfen nähme und dem Pöbel übertrüge. Sie ſchrieen zu König Heinrich um Hülfe wider den Pabſt (1075).

Viertens endlich war es Gregors höchſtes Beſtreben, *die Freiheit der Kirche bei der Inveſtitur der Biſchöfe und Aebte* herzuſtellen.

An der herkömmlichen Inveſtitur, dem »abſcheulichen Herkommen«, wie er ſich ausdrückt, hatte er viel auszuſetzen. Er hielt es für eine Profanation, daß Biſchöfe und reichsunmittelbare Aebte vom Kaiſer die Inſignien ihres Amtes, Ring und Stab, erhielten; denn Ring und Stab wären kirchliche Sakramente. Er hielt es für eine Ungerechtigkeit und Schmach, daß Biſchöfe und Aebte meiſt ganz willkürlich vom Kaiſer ernannt wurden, daß eine Wahl derſelben durch Klerus und Volk meiſt gar nicht ſtattfand, und daß auf dieſe Weiſe Biſchöfe und Aebte eingeſetzt wurden, welche in den betreffenden Städten oder Klöſtern Niemand kannte. Ferner glaubte er, daß bei dieſem Herkommen die Simonie, d. i. die Käuflichkeit der geiſtlichen Würden nicht ausgerottet werden könnte.

Seine Meinung war, daß Klerus und Volk den Biſchof und Mönche den Abt wählen ſollten in vollkommener Freiheit, ohne auf irgend etwas Anderes Rückſicht zu nehmen, als auf ſeine Tüchtigkeit und Würdigkeit zum Amte. Und dann ſollte der Erzbiſchof den neu gewählten Biſchof, der Biſchof den neu gewählten Abt inveſtiren und weihen.

Dies und nichts Anderes verſtand Gregor unter Freiheit der Kirche. (S. d. Brief an alle Gläubigen aus Salerno 1084 bei Hugo von Flavigny II.)

Lange ſchon mochte man hievon im Lateran geſprochen haben. Erſt auf der Frühjahrsſynode 1075 indeſſen erließ Gregor ſein Inveſtiturgeſetz, zunächſt, wie ich glaube,

durch jenen Bamberger Skandal veranlaßt, bei welchem die gänzliche Unwürdigkeit des Bischof Herrmann von Bamberg zu seinem Amte an's Licht kam. Das Gesetz lautete: es sollte fernerhin kein Geistlicher irgend ein kirchliches Amt von der Hand eines Laien annehmen, und es sollte kein Fürst oder sonst ein Laie ein kirchliches Amt fernerhin vergeben.

Doch hat er dies Gesetz damals nicht öffentlich bekannt gemacht: dies ist erst im J. 1078 geschehen. Wie es scheint, wollte er namentlich mit König Heinrich IV. darüber unterhandeln. Er erblickte in diesem Gesetze die Ursache alles späteren Streites mit Heinrich IV. (Brief Quum veritas. Mansi XX, 381.)

Uebrigens ist wohl zu beachten, daß er trotz dieses Verbotes der Laieninvestitur den Lehndienst, welchen Bischöfe und Aebte dem Könige zu leisten hatten, keineswegs zu hindern beabsichtigte. (Brief an die Kirche von Aquileja vom 17. Sept. 1077.)

Neben diesen Bestrebungen für das ehelose Leben der Priester und für eine lautere Wahl der Bischöfe, die sein Hauptaugenmerk bildeten, beschäftigten ihn noch manche andere Pläne, die merkwürdig genug sind, aber ohne Resultat blieben. Wie er in Süditalien die Eroberungen der Normannen zu päbstlichen Lehen gemacht hatte, so suchte er mit Ausnahme von Frankreich und dem deutschen Reiche fast alle Länder der Christenheit zu Vasallenländern des apostolischen Stuhles zu machen. Er beanspruchte ohne Weiteres Spanien, Korsika, Sardinien und Ungarn. Ein vertriebener russischer Prinz nahm Rußland von ihm zu Lehen. Auch die Könige von Dänemark und England (diesen erst 1079) forderte er auf, den Vasalleneid zu leisten. In der That schwuren ihm spanische Große, Grafen in Provence, Savoyen und Arelat und ein kleiner König in Dalmatien den Eid der Treue. König Wilhelm von England dagegen wies sein Verlangen ziemlich kurz ab. Endlich meinte Gregor auch, daß Karl der Große Sachsen für den heil. Petrus erobert hätte; doch gründete er darauf keine Ansprüche, weil er damals, als er diese Meinung aussprach (1081), schon das ganze römische Reich zu einem päbstlichen Lehen hatte machen wollen.

Lebhaft beschäftigte ihn (1074) das Projekt zu einem Kreuzzuge. Er wollte mit 50,000 Mann das heil. Grab den Türken entreißen, und Griechen und Armenier, die über das Dogma vom Ausgange des heil. Geistes mit der römischen Kirche entzweit waren, zur Einheit der Kirche zurückführen. Und zu gleicher Zeit (1074) drohte er dem unwürdigen Könige Philipp I. die Krone von Frankreich nehmen zu wollen; denn das wäre der Schlimmste unter allen Fürsten, die St. Peter Hohn böten.

Alle diese Pläne nun wurden absorbirt durch den großen Kampf gegen König Heinrich IV. von Deutschland, der in den ersten Tagen des Jahres 1076 ausbrach.

Die Mutter des Königs, Kaiserin Agnes, die seit 1065 in Rom wohnte, und die Markgräfin Beatrix von Toskana hatten seit 1073 sich unablässig bemüht, den Frieden zwischen dem Könige und dem Pabst zu erhalten. Doch gab es in Deutschland sehr einflußreiche Leute, die den Pabst haßten und wünschten, daß er abgesetzt würde. Auch waren Gründe genug zum Streit verhanden. Gregor war Pabst geworden ohne Einwilligung des Königs; Oberitalien war durch die von Gregor geschürten Unruhen des Pöbels im elendesten Zustande; der Pabst mischte sich ein, wenn der König nach alter Sitte dafür sorgte, daß seine Getreuen Güter der Reichsabteien zu Lehen erhielten; hetzte den Pöbel auf wider die Geistlichkeit und hatte jenes seltsame Verbot der Laieninvestitur erlassen, wovon dem Könige Kunde geworden war. Großen Einfluß hatte bei Heinrich seit dem Sommer 1075 der mächtige, kluge und gerechte Herzog Gottfried von Niederlothringen, der den Pabst bitter haßte. Denn sein Weib Mathilde, die Tochter der Markgräfin Beatrix, mit der er sich im Jan. 1074 vermählt hatte, wollte nicht bei ihm in Deutschland bleiben, sondern kehrte zu ihrer Mutter zurück, und er sah den Pabst als den Urheber dieser Entfremdung zwischen ihm und Mathilde an. Nicht ohne Grund; denn Gregor wünschte den Einfluß, den er vor der Verheirathung auf Mathilde übte, auch nach derselben zu bewahren, und suchte sie mit aller Macht in der ascetischen Rich-

tung festzuhalten, in der er sie wie ihre Mutter stets bestärkt hatte. Die Verläumdungen übrigens über sein Verhältniß zu ihr sind nicht der Rede werth.

Den Ausschlag indessen in der Spannung zwischen Heinrich und Gregor gaben die Ereignisse in Mailand 1075. Nach dem Tode des Erzbischofs Guido (1071) hatte der König einem Priester aus Mailand, Namens Gottfried, der schon bei seines Vorgängers Lebzeiten zum Erzbischof bestimmt worden, die erzbischöfliche Würde definitiv übergeben und ihn 1073 von den lombardischen Bischöfen weihen lassen. Schon Papst Alexander hatte Gottfried verworfen und exkommunizirt. Der Pöbel dagegen, der für den Papst kämpfte, hatte einen Geistlichen, Namens Atto, gewählt. Keiner von Beiden jedoch fand allgemeine Anerkennung: Gottfried lebte gleichsam als Privatmann auf einem erzbischöflichen Schlosse; Atto war seit 1073 in Rom und wurde 1074 von Gregor bestätigt. Oefters hatte der Papst wegen dieser Händel sich mit billigen Vorstellungen an Heinrich gewandt, und dieser hatte versprochen, er wollte nachgeben. Indessen es waren die mailändischen Unruhen von der Art, daß nur durch eine Zusammenkunft des Königs und des Papstes hätte Friede gestiftet werden können. Im Sommer 1075 nun beschlossen der Adel und die bessern Bürger in Mailand, dem Treiben des Pöbels ein Ende zu machen. Sie erschlugen den Anführer des Pöbels, den Ritter Herlembald, und baten dann den König, damit der alte Glanz der ambrosianischen Kirche völlig hergestellt würde, ihnen einen würdigen Erzbischof zu geben. Er ernannte dazu einen mailändischen Priester, Namens Tedald. So gab es drei Erzbischöfe von Mailand, von denen zwei vom Könige eingesetzt waren. Gregor war mit Recht sehr aufgebracht.

Im November 1076 gelangten zwei Botschaften an Gregor: eine vom Könige, deren Inhalt nicht bekannt ist, aber wahrscheinlich dahin lautete, daß er 1076 zum Kaiser gekrönt zu werden wünschte; eine zweite von den sächsischen Fürsten (die Heinrich im Juni an der Unstrut besiegt hatte), worin der König verklagt ward, daß er seine exkommunizirten Räthe an den Hof zurückgerufen und ein unerhört lasterhaftes Leben führte. Letzteres waren Verläumdungen, auf die Gregor später nie Gewicht gelegt hat, aber damals wies er sie nicht ab. Etwa am 8. Dezember 1075 schrieb er in höchst aufgebrachtem Tone an Tedald, und sicher an demselben Tage verließ jene Gesandtschaft Rom, die den Ausbruch des Streites herbeiführte. Es waren päbstliche Gesandten, die den letzten Brief trugen, den der Papst an Heinrich geschrieben (Reg. III, 10. Das Datum 8. Jan. ist falsch; man muß 8. Dez. lesen); und drei Dienstmannen des Königs, die Briefe ihres Herrn an den Papst gebracht hatten und nun mit einem mündlichen Auftrage zurückkehrten. Sie sollten, wie Gregor selbst erzählt (in dem Briefe Audivimus quosdam), mit Heinrich über sein lasterhaftes Leben sprechen; denn der Papst wollte ungerechter Weise sich jener Lügen als einer Waffe gegen den König bedienen. Indessen die Worte, welche er zu den drei Dienstmannen sprach, waren sicher sehr heftig und drohend: er hatte gesagt, er würde dem Könige Reich und Seligkeit nehmen.

Heinrich ließ sich durch die Botschaft, die am 1. Januar 1076 nach Goslar kam, zu dem unklugen Schritte hinreißen, Gregor absetzen zu wollen, und lieferte dadurch dem Papst alle Waffen in die Hände. Dem Absetzungsdekret, welches ein großer Theil der deutschen Bischöfe zu Worms (24. Jan.) aussprach und die lombardischen Bischöfe zu Piacenza unterschrieben, antwortete Gregor mit dem Bannfluch. Im Juli schon sah er, daß er Sieger wäre. Die Partei des Königs hatte sich fast aufgelöst, Herzog Gottfried war schon im Februar ermordet worden, und die Sachsen sammt den süddeutschen Herzögen erklärten, der König müßte dem Papst Genugthuung leisten. Es kam ihnen darauf an, die königliche Autorität herunterzubringen. Sie baten den Papst, am 2. Febr. 1077 in Augsburg zu seyn: da sollte Gericht gehalten werden über den König. Heinrich selbst mußte sich zu Oppenheim (Okt. 1076) hiezu verstehen.

Also machte sich Gregor im Dezember auf, hocherfreut, jetzt als Schiedsrichter zwischen dem Könige und den deutschen Fürsten auftreten zu können, eine Stellung, die nie

ein Pabſt eingenommen. Zu Anfang des Januar kam er unter Mathildens Geleit am Po an — als er mit Schrecken vernahm, der König wäre in Italien.

Heinrich hatte nämlich, in der feſten Abſicht, die Reichsverſammlung zu Augsburg nicht zu Stande kommen zu laſſen, ſich im Dezember heimlich und ſchnell aus Speyer aufgemacht, hatte die Alpen überſtiegen und war nun unter den Lombarden, die über ſeine Ankunft jubelten und glaubten, er würde dem Regiment des verhaßten Pabſtes ein Ende machen. Allein Heinrich hatte die deutſchen Verhältniſſe im Auge: ihm mußte daran liegen, vom Banne abſolvirt zu werden, um den deutſchen Fürſten jeden Rechtsvorwand wider ihn zu nehmen.

Er folgte Gregor nach Kanoſſa, wohin derſelbe in großer Beſorgniß entwichen war, und ſtellte ſich dort drei Tage lang im Bußgewande auf. Der Pabſt hätte ihn ſicher nicht abſolvirt, wenn nicht die Gräfin Mathilde und andere Fürſten, denen er endlich nachgeben mußte, auf das Heftigſte in ihn gedrungen wären. Denn ihm lag daran, als Schiedsrichter zwiſchen dem Könige und den Fürſten aufzutreten, und er wußte, daß die deutſchen Fürſten ihm zürnen würden, wenn er den Bann aufhöbe und ſie dann der Ungnade des Königs preisgäbe. In dieſer Noth beſchloß er, mit Rückſicht auf Mathilde den König zu abſolviren, aber mit Rückſicht auf die deutſchen Fürſten beſtand er auf einer Reichsverſammlung, wo Alles ſchließlich abgemacht werden ſollte. So ward Heinrich abſolvirt. Aber er war feſt entſchloſſen, eine ſolche Reichsverſammlung nie zu Stande kommen zu laſſen, und that recht daran.

Jene deutſchen Fürſten nun, voll Zorn, daß der Pabſt den König abſolvirt hatte, und voll Furcht, daß Heinrich ſie zur Rechenſchaft ziehen würde, wählten am 15. März 1077 zu Forchheim einen Gegenkönig, den Herzog Rudolph von Schwaben — ein Schritt, zu dem ſie die Noth zwang, zu dem ihnen aber ſonſt auch der Schein des Rechts fehlte, da Heinrich abſolvirt war. Jetzt kehrte Heinrich nach Deutſchland zurück, ſammelte ſeine Anhänger und bekriegte die Rebellen bis 1080. In dieſer ganzen Zeit ſuchte Gregor, der nach Rom zurückgekehrt war, eine Reichsverſammlung zu Stande zu bringen, wo wenigſtens ſeine Legaten die Sache ſchlichten ſollten. Indeſſen beide Parteien, der König wie die Rebellen, verhinderten das Zuſtandekommen einer ſolchen Verſammlung.

Da Gregor dies erkannte, that er auf der Frühjahrsſynode 1080 Heinrich von Neuem in den Bann und beſtätigte den Gegenkönig. Mit Hohngeſchrei nahm die Partei des Königs dieſe Nachricht auf. Heinrich ernannte im Sommer zu Brixen den Gegenpabſt Clemens III., vordem Erzbiſchof von Ravenna, einen Mann, deſſen vorzügliche Eigenſchaften Gregor immer gerühmt hatte; im Herbſt ward der Gegenkönig erſchlagen in der Schlacht an der Elſter (15. Okt.), und im Frühjahr 1081 ſtand Heinrich in Italien, um gegen Rom zu ziehen.

Die Römer verſprachen Gregor, treu bei ihm ausharren zu wollen. Robert Guiskard, den Herzog von Apulien und Kalabrien, hatte er im Juni 1080 vom Banne abſolvirt, in dem er ſeit langen Jahren war, allein wirkſame Hülfe leiſtete derſelbe nicht, ſondern ging über das adriatiſche Meer, um Dyrrhachium zu belagern. Der andere Normannenfürſt Jordan von Kapua ward jetzt gerade Gregors Feind, weil der Pabſt mit Herzog Robert Frieden geſchloſſen. Die Gräfin Mathilde ſchickte Gold, aber ihre Ritter erklärten Widerſtand gegen den König für Wahnſinn: ſie waren ſchon im Herbſt 1080 von den Lombarden beſiegt worden.

Indeſſen des Königs Heer war klein: vergeblich zog er 1081 und 82 vor die Stadt. Erſt am 3. Juni 1083 nahm er die Leoſtadt und legte eine Beſatzung hinein. Jetzt litt das Volk in Rom Noth, da keine Lebensmittel nach der Stadt kamen. Der König hatte im Sommer die Leoſtadt verlaſſen, kam aber im November zurück, am 21. März 1084 zog er in Rom ein und brachte den Gegenpabſt in den Lateran. Die Römer hatten den Pabſt, der in der Engelsburg war, gebeten, er möchte Frieden ſchließen, und als dies vergeblich war, dem Könige verſprochen, ſie würden Gregor zur Unterwerfung zwingen, wenn er nicht auf dem Wege der Güte zur Nachgiebigkeit zu bewegen wäre.

Schon 1083 war jedoch Herzog Robert Guiskard nach Italien zurückgekehrt, um dem Pabſt zu helfen. Er wollte den König nicht zu mächtig werden laſſen. Als Heinrich von dem ſehr großen Heere des Herzogs vernahm, das im Anmarſch wäre, verließ er mit den Seinen am 21. Mai 1084 Rom. Im Juni drang Herzog Robert in die Stadt (einige der Bürger öffneten ihm ein Thor) und nahm Gregor mit ſich nach Salerno.

Von hier aus forderte Gregor noch einmal alle Gläubigen auf, ihm zu Hülfe zu eilen, doch ohne jeden Erfolg. Nachdem er 11 Monate zu Salerno zugebracht, ſtarb er daſelbſt am 25. Mai 1085.

Gregor war ohne Zweifel ein großer Mann. Seine Pläne wurden erſt nach ſeinem Tode durchgeführt; doch haben ſie die Geſchichte des Abendlandes in völlig neue Bahnen gelenkt und wirken fort bis auf die Gegenwart. Um die Durchführung dieſer Pläne anzubahnen, brauchte er die freilich überaus günſtigen Verhältniſſe mit großem Scharfſinn, und wandte dazu Mittel an, die oft nicht zu billigen waren, aber doch zum Zwecke führten. Zudem war er der aufrichtigen Meinung, daß ſeine Unternehmungen der Chriſtenheit zum Heile dienen würden. Ob dies wirklich der Fall geweſen, das iſt ſehr wohl zu bezweifeln. Er hat den päbſtlichen Stuhl von dem Einfluſſe der kaiſerlichen Gewalt befreit und hat den Grund zu der ſpäteren Allmacht des Pabſtthums gelegt: und das Pabſtthum iſt gerade wegen dieſer Allmacht heruntergekommen. — Er hat den Prieſtern die Ehe verboten, und die Folgen dieſes Verbotes ſind ſeitdem der Art geweſen, daß man wohl am beſten davon ſchweigt. Die Anſicht (Luden, Möhler u. A.*)), daß ohne den Cölibat die Geiſtlichkeit eine Kaſte geworden wäre, iſt nichts als eine Hypotheſe: die hiſtoriſchen Thatſachen, welche uns vorliegen, beweiſen, daß die verheiratheten Prieſter ein vortrefflicher, würdiger Stand waren (Damiani's Zeugniſſe über die lombardiſchen Geiſtlichen!), und daß die Durchführung des Cölibates den Klerus zum größten Theile entſittlicht hat. Jedenfalls hat Gregor VII. von jener Gefahr, daß der Klerus eine Kaſte werden möchte, nichts gewußt; und ſelbſt wenn dieſe Hypotheſe begründet wäre (was wir durchaus verneinen), ſo läge doch hierin kein Grund, den Cölibat der katholiſchen Prieſter noch heute aufrecht zu erhalten. — Dem Verbot endlich der Laieninveſtitur, welches Gregor erließ, lag die Anſicht zum Grund, die Wahlen würden nun, wenn der Kaiſer nicht mehr betheiligt wäre, ganz lauter ſeyn. Allein dieſe Anſicht war eine Illuſion: mehr als früher wurden der Intrigue und Beſtechung Thür und Thor geöffnet.

[Stenzel, Geſchichte der fränk. Kaiſer 1827. Voigt, Hildebrand als Pabſt Gregor VII. 2. Aufl. 1846. Söltl, Gregor der Siebente 1847. Was in obigem Aufſatze von den früheren Darſtellungen abweichen ſollte, dafür ſ. d. Beweiſe in Floto, Kaiſer Heinrich der Vierte und ſein Zeitalter. 2 Bde. 1855. 1856.]

Floto.

Gregor VIII. (Gegenpabſt), vor ſeiner Erhebung durch Heinrich V. am 8. März 1118 Mauritius Burdinus genannt und Erzbiſchof von Braga in Spanien, hielt ſich zwar mit Hülfe deutſcher Truppen gegen Paſchalis II., wurde aber von Calixtus II. (ſ. dieſen Art.) ſchmählich entſetzt und aus einem Kerker in den andern geſchleppt, bis er um 1125 ſtarb.

Vita Burdini bei *Baluze*, Miscell. III.; *Jaffé*, Regesta Pontif.

Gregor VIII., vorher Albero genannt und aus Benevento gebürtig, ein frommer Mann, von dem Großes erwartet wurde, ward am 21. Oktober 1187 zu Ferrara erhoben, ſtarb aber ſchon am 17. Dezember deſſ. J., nachdem er, von Jeruſalem's Schickſal entbrannt, einen Kreuzzug vorbereitet hatte.

Baronius, Annal. ad. a. 1187; *Jaffé* l. c.; Bower, Hiſtorie der röm. Päbſte, deutſch von Rambach VII. S. 362 ff.

Gregor IX. war ein vielerfahrener und verdienſtvoller Greis, als er am 20. März

*) Dieſe Anſicht wurde vor Möhler und Luden von Johannes von Müller ausgeſprochen. Anm. der Red.

1227 auf den apoſtoliſchen Stuhl erhoben wurde. Allein in ſeinem achtundzwanzigjährigen Cardinalat hatte er ſchon mehrere Phaſen des großen Kampfes der Hierarchie mit den Staufen erlebt, ſeine Hand hatte Friedrich II. zu Aachen gekrönt. Bevor er mit ihm zuſammenſtieß, nannte Friedrich ſelber dieſen Ugolino da Segni, einen Neffen des großen Innocentius und Erben ſeiner Ideen und ſeiner Willenskraft, einen Mann von tadelloſem Ruf, reinem Wandel, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, Wiſſenſchaft und Beredtſamkeit. Ein ſchöner und kräftiger Greis, wahrte er ſich eine ungewöhnliche Entſchloſſenheit und Schnelligkeit des Handelns bis an ſeinen Tod. Hartnäckigkeit und Prieſterſtolz, die man ihm ſo oft vorgeworfen hat, treffen mehr die kämpfende Hierarchie im Allgemeinen als ſeine Perſon. Von der nachgiebigen Milde ſeines Vorgängers freilich hatte er Nichts.

Kaum gekrönt, richtete er ſofort an den Kaiſer eine drohende Mahnung an den gelobten Kreuzzug. Als ſich Friedrich wirklich in Brindiſi einſchiffte, aber ſchon am dritten Tage wegen einer ausbrechenden Seuche und eigener Erkrankung wieder ſein apuliſches Reich betrat, erklärte der Pabſt die Krankheit für verſtellt und ſprach um Martini 1227 den Bann über den Kaiſer, entband die apuliſchen Unterthanen des Gehorſams und wiederholte Bann und Interdict noch zweimal, obwohl er von den römiſchen Ghibellinen verjagt, nach Viterbo und von da nach Perugia flüchten mußte. Eine Rechtfertigung dieſer Härte liegt allerdings in der nichtachtenden Weiſe, in welcher Friedrich den milden Honorius mit dreimaligen Gelobungen hingehalten hatte. Nun unternahm der Hohenſtaufe, den der Pabſt ein undankbares Kind der Kirche nannte, am 11. Aug. 1228 wirklich unter und trotz dem dreimaligen Fluche der Kirche ſeinen paläſtinenſiſchen Zug, fand die Tempelherren und Johanniter, den ſyriſchen Klerus und den Patriarchen von Jeruſalem ſchon heftig durch päbſtliche Mahnungen gegen ſich erbittert, ſetzte ſelber in der Grabeskirche, die ſein Fuß entweihte, die Krone des Königreichs auf ſein Haupt und ſchloß dann einen günſtigen Frieden mit den Saracenen, nach welchem Jeruſalem, Bethlehem und Nazareth wieder der chriſtlichen Andacht geöffnet wurden. Ihn vermochte dazu die Botſchaft, daß der Pabſt die lombardiſchen Städte wider ihn erregt und plündernde Schlüſſelſoldaten in ſein unteritaliſches Reich geſandt habe. Dieſe entflohen, als Friedrich wieder in ſeinem Reiche landete, dennoch traf ihn von Neuem der Bann und ſeine Freundſchaft mit den Saracenen wurde ſeitdem vom Pabſte bitter gerügt. Da vermittelte der Deutſchordensmeiſter Hermann von Salza einen Frieden zwiſchen den Häuptern der Chriſtenheit und dieſe hielten am 1. Sept. 1230 eine freundliche Zuſammenkunft zu Anagni, der Geburtsſtadt des Pabſtes. Jede Verſöhnung war nur ein Waffenſtillſtand, denn der prinzipielle Kampf drängte der Kataſtrophe zu. Als der Kaiſer mit Glück, aber mit furchtbarer Strenge die rebelliſchen Städte der Lombardei züchtigte, über deren Rechte Gregor das Amt des Schiedsrichters in Anſpruch nahm, als er ſeinen Sohn Enzio zum Könige von Sardinien ernannte, nach päbſtlicher Meinung einem apoſtoliſchen Lehen, da traf ihn am Palmſonntag 1239 zum fünften Male der Bann und der Streit wurde ſeitdem zu einem Kampf auf Leben und Tod. Friedlich ließ zu Padua durch ſeinen Großrichter Peter von Vinea ſeine Rechtgläubigkeit beweiſen, eröffnete einen bittern Federkrieg, rückte dann aber auch erobernd gegen Rom los, drängte das päbſtliche Heer in die Stadt zurück und ſtrafte überall, oft grauſam und mit ſeinem höhnenden Prieſterhaſſe. Als er unterdeß durch Enzio die zum Concil ſegelnden Biſchöfe und Cardinäle bei der Felſeninſel Meloria aufgreifen, berüchtigte Ghibellinen unter ihnen im Meer erſäufen, andere unter Hunger und Gram in den Kerkern Neapels ſterben ließ, da ſtarb der in Rom umzingelte Pabſt am 21. Aug. 1241, halb durch Kummer, halb durch die ſommerliche Peſtluft, faſt hundertjährig, bis zum letzten Augenblick die Freiheit der Kirche wahrend.

Die fünf Bücher ſeiner Decretalen, die er durch Raymundus de Pennaforte ſammeln und ordnen ließ (publicirt 1234) ſind das Seitenſtück und Widerſpiel zu der weltlichen Geſetzgebung Friedrich's II., beide gleichſam ein Niederſchlag des hin und her

wogenden großen Ringkampfes der Hohenſtaufenzeit. Unter ſeinen Canoniſationen ſind die der h. Eliſabeth, der Stifter des Dominikaner- und des Franciskanerordens, von denen er die Wiedererweckung der kirchlichen Disciplin erwartete, und des Antonius von Padua die berühmteſten.

Viten bei *Muratori*, Scriptt. T. III. P. I, II.; *Raynald*, Annal.; Böhmer, die Regeſten d. Kaiſerreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II.; v. Raumer, Geſch. d. Hohenſt. Bd. 3. 4.; Höfler, K. Friedrich II.

Gregor X., vorher Tebaldo de' Visconti und Archidiakon von Lüttich, befand ſich auf ſeiner Pilgerfahrt zum heiligen Grabe in Acre, als er die Nachricht erhielt, daß er am 1. Sept. 1271 durch eine Commiſſion von Cardinälen nach einer faſt dreijährigen Sedisvakanz, welche der Streit zwiſchen der franzöſiſchen und der italieniſchen Cardinalpartei veranlaßt hatte, auf den apoſtoliſchen Stuhl erhoben ſey. Im Intereſſe eines Kreuzzugs ſuchte er in Italien die Factionen der Guelfen und Ghibellinen auszuſöhnen und betrieb 1274 auf dem zweiten Concil zu Lyon eine Union mit der griechiſchen Kirche, zu welcher wohl der paläologiſche Kaiſer, nicht aber der byzantiniſche Klerus die Hand bot. Um Deutſchland erwarb er ſich ein hohes Verdienſt, indem er zur Wahl des habsburgiſchen Kaiſers nicht wenig beitrug; auch vermochte er Alfonſo von Caſtilien zum freiwilligen Rücktritt. Er ſtarb mit dem Ruhm eines friedliebenden und hochherzigen Kirchenfürſten am 10. Jan. 1276 zu Arezzo.

Viten bei *Muratori*, Scriptt. T. III. P. I. II., von *Bonacci*, Roma 1711; *Böhmer*, Regesta Imperii inde ab a. 1256—1313; Bower, Hiſtorie d. röm. Päbſte, überſ. von Rambach VIII. S. 145.

Gregor XI., vorher Pierre Roger aus Maumont in der Diöceſe von Limoges, wurde am 30. Dec. 1370 zu Avignon gewählt. Ein Nepote Clemens VI. war er ſchon im 17. Lebensjahre Cardinal geworden und nepotiſtiſch wie ſein Oheim. Sein Verſuch einer Union mit den Griechen und ſeine Bemühungen gegen die Türken blieben gleich erfolglos. Als geſchickter Canoniſt und Theolog trat er mit Heftigkeit gegen die wikliſtiſchen Lehren auf. Auf die Bitten der Römer, bewegt vielleicht durch die Vorſtellungen der h. Catharina von Siena, hielt er am 27. Jan. 1377 unter dem Jubel des Volkes, das ihm freilich bald wieder den rebelliſchen Sinn zeigte, ſeinen Einzug in Rom. Er ſtarb den 28. März 1378.

Vitae Papar. Avenionens. ed. *Baluzius* I.; Bower VIII. S. 460.

Gregor XII., vorher Angelo aus dem venetianiſchen Patriciergeſchlechte de' Corraro, wurde von den römiſchen Cardinälen am 30. Nov. 1406 erhoben und hielt dann wie ſein avenionenſiſcher Rival Benedikt XIII. (ſ. d. Art.), die ſchismatiſche Würde mit einer widerlichen Schlauheit und Zähigkeit feſt. Selbſt die Cardinäle, die ihn gewählt, verließen ihn. Das Concil zu Piſa entſetzte ihn, worauf er wie Benedikt mit einem Proteſt gegen ſeine Gültigkeit und mit dem Bann antwortete. Doch entkleidete er ſich zu Conſtanz freiwillig der päbſtlichen Gewande und lebte noch zwei Jahre lang in Ehren als Cardinal-Biſchof von Porto. Er ſtarb den 18. Oktober 1417, ein Greis von 90 Jahren.

Die Quellen und Hülfsmittel ſ. in dem Art. Conſtanzer Concil. Dr. G. Voigt.

Gregor XIII. (vom 13. Mai 1572 bis 10. April 1585), vorher Ugo Buoncompagno genannt, hatte acht Jahre lang zu Bologna, ſeiner Vaterſtadt, das canoniſche Recht gelehrt, ein rühriger Mann, heiter und dem Leben zugewendet. Vor ſeinem Eintritt in den geiſtlichen Stand hatte er einen unehelichen Sohn gezeugt. Seine Gelehrſamkeit und ſeine Thätigkeit auf dem tridentiniſchen Concil empfahlen ihn 1565 zum Cardinalat, Pabſt wurde er auf Betrieb des Cardinal Granvella. Die Strenge und der feurige Geiſt der katholiſchen Reſtauration hoben nun ſeinen Karakter und ſeinen Wandel auf eine Höhe, in der er ſeiner Curie zum Muſter dienen konnte; Pius V. war offenbar ſein Vorbild. Seine Vielſeitigkeit und Unermüdlichkeit entſprachen dem weiten Geſichtskreis, den die friſche Kraft des Jeſuitenordens der Kirche vorzeichnete. Dieſe

raffte ſich zuſammen im Kampf gegen den Proteſtantismus. Die pariſer Blutnacht feierte der Pabſt durch Proceſſionen und Denkmünzen, eifrig unterſtützte er Heinrich III. gegen die Hugenotten, aber die galliſchen Kirchenfreiheiten unter die Dekrete des Tridentinums zu beugen gelang ihm doch nicht. Seitdem die ſpaniſche Armada gerüſtet wurde, war er der beſten Hoffnung, auch die hochkirchliche Ketzerei vernichtet zu ſehen, den Ausgang erlebte er nicht. — Wirkſamer rüſtete er ſelbſt auf einem andern Gebiet: 22 Jeſuitencollegien verdanken ihm ihren Urſprung, die großen Pflanzſchulen des Ordens waren ſeine Lieblingsſtiftungen (ſ. d. Art. Collegia nationalia), auf die Unterſtützung junger Leute bei ihren Studien wandte er gegen 2 Mill. Scudi. Während er in Rom kirchliche Prachtbauten ausführte, ſchickte er den Jeſuiten Poſſevinus nach Rußland, um die Reunion der griechiſchen Kirche mit der lateiniſchen zu betreiben, zugleich richtete er das Auge auf die Heidenmiſſionen in Indien und Japan. An der Verbeſſerung des gratianiſchen Dekrets hatte er ſchon als Cardinal ſelber gearbeitet, 1582 wurde ihm die neue Folio-Ausgabe des Corpus juris canonici überreicht. Auch die Verbeſſerung des julianiſchen Kalenders kam durch die Commiſſion, die er in Rom zuſammenrief, zu Stande, durch ſeine Bulle vom 13. Febr. 1582 verkündete er die Vollendung des Werkes, an welchem die Concilien zu Koſtnitz, Baſel und Trient und mehrere Päbſte vergebens gearbeitet. Aber durch alle dieſe Ausgaben, die er nicht durch unerlaubte Einnahmen decken mochte, verwilderte die päbſtliche Finanzwirthſchaft und die Maßregeln ſeiner Gerichte reizten die Barone des Kirchenſtaates zu einem Räuber- und Banditenleben, dem der Pabſt nicht zu ſteuern vermochte. Er ſtarb im 83. Lebensjahre.

Seine Schriften in *Eggs* Pontificium doctum; Viten von *Ciappi* 1591, *Bomplani* 1685, *Maffei* 1742; Bower und Raynbach, Hiſtorie der römiſchen Päbſte Th. X. Abſchn. 1. S. 225; Ranke, die röm. Päbſte Bd. I. S. 419 und Anh. zu Bd. III.

Gregor XIV. (v. 5. Dec. 1590 bis 15. Okt. 1591). Ihn, der vorher Nicolo Sfondrato hieß, wählten die Cardinäle, um endlich die Parteiwirren des Conclave zu durchbrechen: er war fromm und ſittenrein, aber ſehr unbedeutend. So ergab er ſich ganz der ſpaniſchen Partei und den Liguiſten Frankreichs, unterſtützte dieſe durch Subſidien und durch die Sendung von Truppen unter ſeinem Neffen Ercole. Der Bann, den er über Heinrich IV. ſprach, trug nicht wenig dazu bei, dieſem den Rücktritt zur katholiſchen Kirche als eine politiſche Nothwendigkeit erſcheinen zu laſſen.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. *Cherubini* T. II.; ſ. Leben von Ciacarella in den fortgeſetzten Ausgaben des Platina; Ranke, die römiſchen Päbſte Bd. II. S. 221.

Gregor XV. (vom 9. Febr. 1621 bis 18. Juli 1623), vorher Aleſſandro Ludoviſi, war ein altersſchwacher und kranker Mann, als er den römiſchen Stuhl beſtieg. Aber ſein jugendlicher Nepote Ludovico handelte für ihn und ſo ſehr im weltumfaſſenden Sinne Gregor's XIII. oder vielmehr des Jeſuitismus, daß die wenigen Jahre dieſes Pontifikates Erfolge ohne Gleichen ſahen. »Alle unſre Gedanken, hieß es in einer der erſten Inſtruktionen des Pabſtes, müſſen wir dahin richten, von dem glücklichen Umſchwung, von der ſieghaften Lage der Dinge ſo viel Vortheil zu ziehen als möglich.« Den glänzendſten Sieg feierte die Gegenreformation in Böhmen, wo die Sendung des Cardinal Caraffa entſchied, desgleichen in Oeſterreich und Ungarn. Ferdinand II. war von den jeſuitiſchen Einflüſterungen umſtrickt wie Maximilian von Bayern, den durch Vermittlung des Pabſtes der Kurhut belohnte. In Frankreich, ſelbſt in den Niederlanden und am engliſchen Hofe ſchritt die Reſtauration des Katholicismus überraſchend vorwärts. Den außereuropäiſchen Miſſionen gab die Stiftung der Congregatio de propaganda fide einen Brennpunkt von unberechenbarer Kraft. — Eine Conſtitution dieſes Pabſtes organiſirte die Conklaven in der Art, wie ſie jetzt noch gehalten werden: neu war das geheime Scrutinium.

S. Bullen im Bullar. Magnum ed. *Cherubini* T. III.; vergl. Ranke a. a. O. II. S. 454 ff.

Dr. G. Voigt.

Gregor XVI. Wenn man alle Päbſte der neuern Zeit in zwei Klaſſen eintei-

len kann, in kirchliche und italieniſche, je nachdem ſie von ihren beiden Aemtern das eine oder das andere, entweder das des Oberhaupts der katholiſchen Kirche, oder das eines italieniſchen Fürſten, dem andern überordnen, ſo gehört Gregor XVI. unzweifelhaft in die erſte Klaſſe. Ein Römer klagte unter ſeiner Regierung: »ſonſt brachte die Kirche etwas ein, jetzt koſtet ſie etwas;« in dieſem Wort liegt der Ruhm und die Schmach ſeines Pontificates. In einer ſo gefährlichen Zeit, wie nach der franzöſiſchen Julirevolution das Ende des J. 1830 war, mochte nach Pius des VIII. Tode († 30. Nov. 1830) keiner der Staatsmänner im Cardinalscollegium, wie Barth. Pacca, Albani u. a., ſich wählen laſſen, aber ein alter Mönch, der General der Camaldolenſer, Mauro Cappellari, nahm am 2. Febr. 1831 die Wahl an, und der Name Gregor, welchen ſeit zwei Jahrhunderten keiner anzunehmen gewagt hatte, verkündigte der Welt nicht eine italieniſch fürſtliche, ſondern eine ſtreng kirchliche Pabſtregierung. Dies wurde auch beides in den 15 Jahren ſeines Regiments in einem Maße erfüllt, daß im Kirchenſtaate durch Unachtſamkeit und Unordnung die Noth bis zur Unerträglichkeit geſteigert ward, und daß dagegen allerdings für die katholiſche Kirche ſehr bedeutende Vortheile in und außerhalb Europa's unter ihm erreicht wurden.

Bartolommeo Alberto Cappellari, am 18. Sept. 1765 zu Belluno, alſo noch als ein Unterthan der Republik Venedig, geboren, war 18 Jahr alt mit dem Namen Mauro in das Camaldolenſer-Kloſter auf S. Michele bei Venedig eingetreten; nach zwölf Jahren ward er von dort als Begleiter des Generalprokurators ſeines Ordens nach Rom geſandt. Hier ſchrieb er im J. 1799 ſeine Schrift »der Triumph des heil. Stuhles und der Kirche, Bekämpfung der Angriffe der Neuerer mit ihren eigenen Waffen« (italieniſch Rom 1799, deutſch 2. Aufl. 1848), zur Ermuthigung gerade in einer Zeit tiefſter Unterdrückung und anſcheinenden Unterganges des Pabſtthums. Unter Pius VII. wurde er 1800 Mitglied der accademia ecclesiastica in Rom, 1801 Abt ſeines Ordens im dortigen Kloſter S. Gregorio, 1815 Conſultore bei mehreren der wichtigſten Congregationen, der Inquiſition, des Index u. a., 1823 General ſeines Ordens und 1826 durch Leo XII. Cardinal und bald darauf Präfekt der Propaganda. Die Pflichten, welche dies letzte Amt ihm auferlegte, hielt er nun auch als Pabſt und Namensnachfolger des Gründers der Propaganda Gregors XV. und ſchon Gregors XIII. ſo ſehr als ſeine höchſten feſt, daß man ihn in dieſem Sinne, wohl etwas zu früh, bisweilen den letzten Pabſt genannt hat.

Der Anfang ſeiner Regierung war geeignet, ihn in dieſer Richtung noch zu beſtärken. Eine über den ganzen Kirchenſtaat verbreitete Agitation, unter ihren Theilnehmern die beiden Söhne Louis Napoleons, trat offen hervor, im Norden, in Bologna, Spoleto, Ancona kündigte man dem Pabſte den Gehorſam auf; vor Ende des Febr. 1831 hatten ſich mehr als eine Million für losgeriſſen erklärt. Aber die Inſurgenten hatten nicht Soldaten und Waffen genug; manche wichen ſelbſt vor unerſchrocknem Entgegentreten einzelner Prälaten, wie das des jungen Erzbiſchofs von Spoleto Maſtai-Feretti war, welcher jetzt Pius IX. heißt (geb. 1792); im März rückten öſterreichiſche Truppen unter Frimont ein, dies und im Juli 1831 Verheißungen einer mehr aus weltlichen Mitgliedern zuſammengeſetzten Gemein- und Provincialverwaltung, von welchen nachher nur wenig ausführbar befunden wurde, dazu die Schließung der Univerſitäten auf ein Jahr, viele Gefangennehmungen u. ſ. ſ. ſtellten die Ruhe einigermaßen wieder her. Doch nicht auf lange; ſogleich im folgenden Jahre 1832 wurden die Unruhen im Norden, in Forli, Bologna u. a. wieder ſo heftig, daß ſie nur mit Hülfe der Oeſterreicher, deren ſchonendes Verfahren dem heftigen Cardinal Albani lange nicht genug that, zu erſticken waren, und daß dieſe öſterreichiſche Intervention auch eine franzöſiſche durch die Beſetzung Anconas nach ſich zog. Und ſo wechſelten auch in den folgenden Jahren anſcheinende Stille und Aufſtände, wie noch zuletzt 1844 und 1845, kleine Amneſtien und große Gewaltmaßregeln; gegen 2000 politiſche Gefangene oder Verurtheilte, ein ſchlimmes Vermächtniß für Pius IX., wurden am Schluß des Pontificats gezählt; die Finanzen waren

ſo, daß ſchon zu Anfange deſſelben bei der erſten Anleihe das Haus Rothſchild nur 65 für 100 gab, und daß am Ende deſſelben die Staatsſchuld auf 38 Millionen Scudi und das jährliche Deficit auf eine halbe Million angegeben wurde; zu der Jahreseinnahme des J. 1840 von 7,405,682 Scudi gehörten 1,120,000, welche durch das Lotto aufkamen, wovon aber 850,000 für Verwaltungskoſten des Lotto abgingen; für Bauten, Landſtraßen, Muſeen, Antiken war einiges geſchehen, aber Verwaltung, Wohlſtand, Handel und Gewerbe, Juſtiz und Militär, alles war doch ſo, daß die Thätigkeit der Polizei ſich beſonders auf die Wachſamkeit gegen politiſch Verdächtige richten mußte und dabei die öffentliche Sicherheit gegen das gemeine Banditenweſen nicht ſchützen konnte.

Aber während dieſe Noth den ausländiſchen Mönch, welcher hier Landesfürſt geworden war, gleichgültiger ließ, hinderte ſie ihn und ſeine Staatsſekretäre, darunter von 1833 bis zuletzt den ebenſo eifrig kirchlichen Genueſer Luigi Lambruſchini (geb. 1776), durchaus nicht für die großen allgemeinen Angelegenheiten der katholiſchen Kirche ſehr thätig zu ſeyn. Kein Pabſt wird ſo viel als er erreicht haben in Begründung neuer Bisthümer und apoſtoliſcher Vikariate in allen Welttheilen. Eine im J. 1843 in und von der Propaganda ſelbſt erſchienene, nachher möglichſt unterdrückte, aber in O. Mejers Propaganda großentheils wieder abgedruckte Statiſtik aller katholiſchen Miſſionen nennt an 40 im 19. Jahrhundert bis 1843 34 neugegründete apoſtoliſche Vikariate, davon 32 durch Gregor, welche in den drei letzten Jahren ſeines Pontifikates noch um einige vermehrt wurden; neue Bisthümer werden dort 40 aufgezählt und 27 davon als unter Gregor begründet, doch bei 14 davon iſt noch kein Stiftungsjahr angegeben, einige Jahre nachher gibt das halbofficielle Dizionario Moroni's nur 15 unter Gregor durch die Propaganda neubegründete Miſſionsbisthümer an; 43 Collegien und 30 Orden waren nach jener officiellen Statiſtik vom J. 1843 mit Ausbildung und Ausſendung von Miſſionaren beſchäftigt, und das Collegium Urbanum de propaganda fide ſelbſt übergab der Pabſt 1836 den Jeſuiten; freie Vereine unterſtützten dieſe Miſſionen in einem Maße, daß allein die franzöſiſche Association de la foi 1843 eine Jahreseinnahme von 3,562,088 Franken hatte, wovon 547,111 in Europa verwandt waren; während in der Statiſtik die katholiſche Bevölkerung des Kirchenſtaates auf 2,732,436 angegeben wird, iſt die ganze katholiſche Bevölkerung der Erde auf 160,842,424 angeſchlagen, davon 155,748,540 als bereits der geordneten Hierarchie und 5,093,884 als apoſtoliſchen Vikariaten und Präfekturen untergeben. Für dieſe größere Gemeine ließ es Gregor nicht fehlen an allgemeinen Verfügungen von ungleichem Werthe, wie die erneuten Verbote des Sklavenhandels durch das Ausſchreiben: In supremo apostolatus fastigio collocuti 1839 und der Bibelverbreitung und Bibelgeſellſchaften durch das encykliſche Schreiben vom 8. Mai 1844; unter mehr als 80 Cardinälen, welche unter ihm creirt wurden, waren 1839 auch die beiden gelehrteſten Philologen Italiens, Angelo Mai (geb. 1782, geſt. 1854) und Giuſeppe Mezzofanti (geb. 1774, geſt. 1849). Zu den einzelnen Ländern änderte ſich die Stellung des Pabſtthums faſt überall zum großen Vortheil für daſſelbe. Selbſt außerhalb Europa's erhielt die katholiſche Kirche großen Zuwachs durch die neuen Diöceſen und Vikariate in Amerika und Aſien, beſonders in China, einige auch in Afrika und Auſtralien. Zu den europäiſchen Ländern trat dieſelbe Kirche freilich in ziemlich ungleiche Verhältniſſe. In Portugal in dem Streit der Brüder Don Pedro und Don Miguel hatte Gregor lange den letztern als König anerkannt, welcher ſich, wie Don Carlos in Spanien, durch die kirchlichere Partei zu behaupten ſuchte, und zuletzt ſelbſt in Rom ein Aſyl ſuchte; doch ſeit 1841 kam es wieder zu Annäherungen des Pabſtes an die Tochter Don Pedros die Königin Dona Maria da Gloria, der Pabſt ſchickte ihr die goldene Roſe, und nahm Pathenſtelle an bei ihrem Sohne. Aehnlich ging es in Spanien; in dem Bürgerkriege, welcher hier ſogleich nach dem Tode König Ferdinands VII. 1833 darüber ausbrach, daß dieſer zu Gunſten ſeiner 1830 nachgeborenen Tochter Iſabel das ſaliſche Geſetz aufgehoben hatte und dadurch den Anſprüchen ſeines Bruders Don Carlos auf die Nachfolge entgegengetreten war, verſtärkten die Regentin und ihre meiſten Rath-

geber die Mittel des Staats und ihrer Regierung durch ſtarke Eingriffe in das Kirchengut, während Don Carlos, welcher die ſchmerzenreiche Mutter Gottes zur Padrona und Generaliſſima ſeines Heeres erklärte, die Hoffnungen und Neigungen des Klerus und der kirchlichen Partei an ſich zog; für ihn erklärte ſich auch Gregor, ſeine Allocution im Febr. 1841 erklärte die Aufhebung der Klöſter, die Verkäufe des Kloſtergutes, die Beſchränkung der Biſchöfe bei Beſetzung der geiſtlichen Stellen, den Geſetzesentwurf wegen Beſoldung der Geiſtlichen für null und nichtig, und wie in den Tagen Clemens XIII. und Aranda's wurde Rom mit vertriebenen ſpaniſchen Geiſtlichen überfüllt, welche dem Pabſt mehr als ihrer inländiſchen Obrigkeit gehorchen wollten. Allein ſeitdem 1845 durch die Verzichtleiſtung von Don Carlos zu Gunſten ſeines Sohnes und nachher durch deſſen nicht ebenbürtige Ehe die Succeſſionsfrage erledigt war, näherte man ſich wieder, 1844 wurde der Verkauf der Kirchengüter ſiſtirt, von welchen bis dahin für 626 Millionen Realen verkauft waren, und ſo hatte der Pabſt noch vor ſeinem Tode die Freude, ein ſo altkatholiſches Land in ſeine Obedienz zurückkehren zu ſehen. In Frankreich hatte die Regierung der Orleans faſt dieſelbe Dauer, wie die Gregors, und König Ludwig Philipp ſuchte wie Napoleon zunehmende Befeſtigung ſeines Regiments in zunehmender Anſchließung an den Pabſt und Begünſtigung der Hierarchie in Frankreich, ließ aber hier wie ſonſt auch ihre Gegner gewähren und ihren Kampf ſelbſt ausfechten. Die Charte vom Jahr 1830 ſicherte zwar allen Religionen Freiheit und Schutz zu, aber ſie ſagte doch auch, daß die katholiſche Religion als die Religion der großen Mehrzahl der Franzoſen ein beſonderes Recht habe auf dieſe Freiheit und dieſen Schutz. Nur eben darüber, wie viel hiemit eingeräumt ſey, konnte lange geſtritten werden zwiſchen den Biſchöfen und allen denen, welche für Unabhängigkeit der Univerſität, d. h. des ganzen hohen und niedern Unterrichtsweſens von der Kirche waren; es gab viele Stellen, welche die einen und die andern mit den Ihrigen zu beſetzen wünſchten; dabei waren die Doctoren noch auf die vier Artikel der gallikaniſchen Kirchenfreiheiten verpflichtet, auf welche die Biſchöfe keineswegs drangen, und gegen welche geiſtvolle Eiferer, wie im J. 1844 Graf Montalembert, heftig ſtritten; auch die öffentliche Wiederanerkennung der Jeſuiten, deren über 200 ſchon im Lande waren, ward um dieſelbe Zeit gefordert, aber noch nicht durchgeſetzt. Eine ſolche Rivalität konnte hier noch heilſam ſcheinen, da auch durch die Fähigkeit und den Eifer von Miniſtern wie der Proteſtant Guizot an Bildungsanſtalten noch lange nicht wieder erreicht war, was man ſchon vor der Revolution gehabt hatte, z. B. im J. 1763 562 Collegien bei einer Bevölkerung von 25 Millionen, und 1843 358 Collegien bei einer Bevölkerung von 34 Millionen. In England ward zwar gegen die Regierung nichts Neues erreicht oder unternommen; aber die Verſuche, welche hier erſt unter Pius IX. gewagt wurden, waren durch das außerordentliche Zunehmen der katholiſchen Bevölkerung in allen drei britiſchen Reichen unter Gregor vorbereitet: nach der Statiſtik der Propaganda vom J. 1843 waren damals in der Stadt London 165,000 Katholiken, alſo ungefähr eben ſo viele wie damals in Rom ſelbſt, und in den letzten fünf Jahren vorher hatte die Zahl derſelben um 26,226 zugenommen; vier neue apoſtoliſche Vikariate waren 1840 zu den vier frühern für England hinzugefügt; bloß in England, ohne Wales, Schottland und Ireland gab es nach Gregors Pontifikat im J. 1847 622 katholiſche Kirchen und Kapellen, 11 Collegien, 8 Mönchsklöſter, 34 Nonnenklöſter und 818 Prieſter, während 1792 in England und Wales nur 35 kleine Kapellen gezählt waren; die katholiſche Bevölkerung in England und Schottland, welche ſich im J. 1821 nach officieller Zählung auf 500,000 belief, hob ſich unter Gregor faſt bis auf 4 Millionen, 1842 waren es 2,500,000, zu Ende des J. 1845 3,380,000; noch in ſeinem Todesjahr ließ Gregor nach dieſen glücklichen Erfolgen noch ein neuntägiges Bittfeſt in der Jeſuitenkirche del Geſu begehen um weitere Ausbreitung des katholiſchen Glaubens in England. — Selbſt in Dänemark, wo noch 1827 Landesverweiſung auf den Uebertritt zur katholiſchen Kirche geſetzt war, gewannen die dortigen Katholiken, etwa 2000, unter Gregor etwas mehr Befreiung; weniger noch in Schweden. Zu den deutſchen

Ländern blieben die Verhältniſſe des Pabſtthums unter Gregor noch ziemlich ungleich. In Oeſterreich hielt man noch die Unterordnung der katholiſchen Kirche unter den Staat mit den joſephiniſchen Vorſchriften dafür und der Nichtgeſtattung eines unmittelbaren und freien Verkehrs mit Rom feſt. Bayern dagegen, das ſeit dem 16. Jahrh. dem Pabſte ergebenſte deutſche Land, wurde unter Gregor eine Zeitlang der Mittelpunkt einer durch Muth und Eifer, aber auch durch Geiſt und Gelehrſamkeit einflußreichen theologiſchen und hiſtoriſchen Schule, von welcher ziemlich weithin eine Idealiſirung und Schätzung eines unter einem ſtarken geiſtlichen Schwerte von dem weltlichen möglichſt emancipirten Kirchenregimentes, als eines Schutzes nicht nur für geiſtliche, ſondern auch für geiſtige Intereſſen ausging und welche Willigkeit zur Dienſtbarkeit gegen den Pabſt belobte. Dieſe und verwandte von Belgien her herüberwirkende Stimmungen trugen auch in Preußen dazu bei, daß die Differenzen der Regierung mit ihren katholiſchen Biſchöfen und mit dem Pabſt dieſen zuletzt nur weitere Zugeſtändniſſe und Befreiungen eintrugen; die Maßregeln der Regierung zur Erleichterung der Einſegnung gemiſchter Ehen (1834) und zum Schutz der von ihr angeſtellten hermeſianiſchen Lehrer, worin man 1837 und 1839 bis zur Gefangennehmung der Erzbiſchöfe von Cöln und von Poſen vorgeſchritten war, wurden ſeit 1840 mit Nachgeben in beiden Streitpuncten vertauſcht, und ſo konnte im J. 1844 das geräuſchvolle Wallfahrten von mehr als einer Million zum heiligen Rocke in Trier faſt für Demonſtration eines Jubels über den Sieg gelten, welchen hier die kirchliche Agitation ſich dünken laſſen konnte über die häretiſche Landesregierung davon getragen zu haben. — Ganz entgegengeſetzt waren eigentlich bloß in Rußland die Erfolge der päbſtlichen Maßregeln; nachdem eine Synode vom 24. Febr. 1839 die Reunirung der unirten Griechen in Rußland ausgeſprochen hatte, und in Folge davon faſt auf einmal über 1600 Geiſtliche und Mönche und einige Millionen Laien wieder mit der ruſſiſchen Kirche vereinigt waren, konnte Gregor in der Allocution vom 22. Nov. 1839 darüber nur vergebliche Klagen ausſprechen, auf welche ruſſiſcher Seits durch geſchärfte Verbote von Proſelytenmacherei zur katholiſchen Kirche u. a. erwiedert wurde; auf eine römiſche Staatsſchrift im Auguſt 1842, welche alle Beſchwerden zuſammenfaßte, folgte bald nur die Kunde von den ruſſiſchen Maßregeln bei Zurückführung unirter Ordensfrauen in die Staatskirche. So verſuchte es Gregor noch in ſeinem letzten Jahre perſönlich vom Kaiſer Nikolaus mehr zu erreichen, als dieſer im December 1845 den Pabſt in Rom beſuchte, immerhin ein ſeltenes Zuſammenſeyn, das Oberhaupt der lateiniſchen und der griechiſchen Kirche auf einem Sitze und unter einem Baldachin; er ſey ja Selbſtherrſcher und Herr des Geſetzes, ſoll der 80jährige Pabſt dem Kaiſer nachdrücklich vorgehalten haben, und über das Geſetz geſtellt könne er es ändern und nachgeben; aber er ſelbſt, der Pabſt, ſtehe in einem höhern Dienſt und unter einem Geſetz, welches er ſich nicht ſelbſt gegeben habe; er könne nicht nachgeben. Auf ſolche Feſtigkeit werden begütigende Antworten erfolgt ſeyn, doch ha negato molto, promesso poco e fara nulla ſoll Lambruſchini geſagt haben. Ein halbes Jahr nachher ſtarb der Pabſt am 1. Juni 1846; ſein Nachlaß, über welchen er theils zu Gunſten frommer Stiftungen, theils für ſeine Verwandten verfügt hatte, war ſo geringfügig nach 15jähriger Regierung eines ſolchen Fürſtenthums, daß die Bezeichnung apoſtoliſcher Armuth dafür nicht ungerechtfertigt war.

Eine Zuſammenſtellung deſſen, was Gregor XVI. in ſeinen einzelnen Regierungsjahren gethan und erreicht habe, in Gaetano Moroni's Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica im 32. Bande (daraus Augsb. Allg. Z. 1846 Beil. Nr. 160) iſt wohl um ſo gewiſſer unter Einfluß und Mitwirkung des Pabſtes ſelbſt entſtanden, als der Herausgeber, in Rom bisweilen Gaetanino genannt, der Cameriere und vertrauteſte Günſtling des Pabſtes war; darum wird das ganze bändereiche Werk auch ſonſt mittelbar und unmittelbar eine Quelle für deſſen Geſchichte ſeyn. Dieſe muß ſonſt noch aus Aktenſtücken, Staatsſchriften, Streitſchriften in den Differenzen mit den einzelnen Ländern zuſammengeſucht werden; manche Beiträge in der Augsb. A. Z., z. B. 1846 Beil. Nr. 213

das Teſtament Gregors. Ueber die Propaganda und ſein Wirken für und durch dieſe ſ. O. Mejer, die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Gött. u. Lpz. 1853. 2 Bde. Als eine Hauptſchrift über die italieniſchen Angelegenheiten auch unter Gregor wird angegeben das Werk des piemonteſiſchen Miniſters L. C. Farini, lo stato Romano dell' anno 1815 al anno 1850. Turin 1841 in 3 Bdn. Henke.

Gregor, von den Armeniern Lusaworitsch, der Erleuchter, illuminator, φωτιστης genannt, Begründer des Chriſtenthums in Armenien, war der Sohn des parthiſchen Fürſten Anacus, geboren c. 257, und wurde zu Cäſarea in Kappadocien in der chriſtlichen Religion erzogen. Er war es, der den König Tiridates zum Chriſtenthum bekehrte; ſeinem Beiſpiele folgten die angeſehenſten Großen und ein großer Theil des Volkes. Gregor verfuhr dabei mit vieler Klugheit und Einſicht. Den heidniſchen Prieſtern ließ er ihr ſämmtliches, aus den früheren Sitten und Gebräuchen fließendes Einkommen. Auf ſein Anſtiften wurden in allen Städten Armeniens Schulen und Klöſter gegründet, welche letztere die Stelle der geiſtlichen Seminarien und der Bildungsanſtalten für das Volk im Allgemeinen vertraten. In dieſe Schulen und Seminarien nahm Gregor vorzüglich die Söhne und Verwandten der heidniſchen Prieſter auf, um ſie der neuen Lehre geneigt zu machen. Darauf wurde er 302 zum Biſchof Leontius in Cäſarea in Kappadocien geſendet, der ihn zum Patriarchen der armeniſchen Kirche weihte. Seitdem galt Cäſarea als die Metropole von Armenien, wo ſich eine geraume Zeit hindurch die armeniſchen Patriarchen weihen ließen. Gregor war verheirathet und hatte mehrere Söhne. Unter dieſen ragte Ariſtax hervor, der, anſtatt des Vaters, das nicäniſche Concil beſuchte; der Grund, warum der Vater die ergangene Einladung nach Nicäa nicht annahm, wird von Moſes Chorenenſis II. c. 86 ſo angegeben, weil er fürchtete, daß ihm als Bekenner zu viele Ehre erwieſen würde, obſchon er eine ſehr dringende Einladung erhalten hatte. Die Beſchlüſſe der nicäniſchen Synode wurden in Armenien angenommen, und von Gregor mit einigen auf Armenien bezüglichen Verordnungen vermehrt. Am Ende ſeines Lebens übergab er ſein Amt ſeinem Sohne Ariſtax und bewohnte in der Provinz Daranalia eine Bergeshöhle, von wo aus er Anfangs noch herumwandernd lehrte. Seit der Rückkehr des Ariſtax von Nicäa ließ er ſich nicht mehr öffentlich ſehen. Man wußte lange Zeit nicht, daß er geſtorben; als man endlich ſeinen Leichnam fand, wurde er in der Stadt Thordannum begraben. Moſes Choren. II. c. 88.

Gregor iſt nicht nur der Begründer der armeniſchen Kirche: er iſt auch kirchlicher Schriftſteller. Erhalten ſind von ihm: heilige Reden oder Homilien; zum erſten Mal herausgegeben in Conſtantinopel 1737 in einem größeren Werke, Haſchachapadum d. h. Stromata betitelt, neuerdings nach der griechiſchen Ueberſetzung von den Mechitariſten auf San Lazaro bei Venedig 1837. S. Catalogue des livres de l'imprimerie Arménienne de S. Lazare. Venise. 1848. Es frägt ſich freilich, wie weit dieſe Homilien als ächt anzuſehen ſind. Dem Gregor werden auch mehrere Gebete zugeſchrieben, die ſich im armeniſchen Brevier vorfanden, ſowie einige Kanones in der Sammlung der armeniſchen Kirchenſatzungen. Der letzten ſind dreißig, die Disciplin und die guten Sitten betreffend; ſie ſind den 20 Kanones der erſten Synode von Nicäa beigefügt — über die Aechtheit derſelben wird unter den armeniſchen Kritikern wie unter den abendländiſchen geſtritten. So berichtet Neumann, Geſchichte der armeniſchen Literatur. Lpz. 1836, welchem Werke wir einen großen Theil der oben mitgetheilten Angaben entnommen haben. Leider war uns Agathangelus, deſſen Geſchichtswerk 1835 von den Mechitariſten herausgegeben wurde, nicht zur Hand. Auf ihn verweiſt an mehreren Orten *Moses Chorenensis*, historiae Armenicae libri III. mit lat. Ueberſetzung herausgegeben, London 1736. Sozomenus II. 8, auf den Gieſeler verweiſt, führt Gregor ſelbſt nicht an, ſondern berichtet nur im Allgemeinen die Einführung des Chriſtenthums in Armenien. Herzog.

Gregor von Heimburg, zu ſeiner Zeit der unermüdliche und unerſchrockene Bekämpfer der päbſtlichen Anmaßungen, der geſchickte und gelehrte Vertheidiger der

Hoheit des Oberhauptes im deutſchen Reiche, der begeiſterte Patriot für die Selbſtſtändigkeit des Reiches, der eifrige Vertreter des damals in Deutſchland beginnenden Studiums der klaſſiſchen Literatur und der aus dieſem Studium hervorgehenden Aufklärung, gehörte einer edlen Familie in Franken an, war im Anfange des 15. Jahrhunderts in Würzburg geboren, ſtudirte daſelbſt, widmete ſich vornehmlich der Rechtswiſſenſchaft und wurde etwa um das Jahr 1430 Doktor der Rechte. Bei den großen Ereigniſſen dieſer Zeit ſehen wir ihn zunächſt an dem Concil von Baſel Theil nehmen, wo er mit dem bekannten Aeneas Sylvius (nachmals Pabſt Pius II.) in Verbindung trat. Dieſer wußte Heimburg's Gelehrſamkeit und Beredtſamkeit (vergl. den Brief des Aeneas Sylvius an Heimburg, in *Goldast*, Monarchia S. Rom. Imperii T. II. pag. 1632 sq.) wohl zu würdigen; da er zugleich die eigenen Grundſätze und die eigene Geſinnung in Heimburg wieder fand, nahm er denſelben als Secretär in ſeine Dienſte und bekämpfte mit ihm auf nachdrückliche Weiſe die päbſtlichen Uebergriffe. Heimburg konnte jedoch ſeine Stellung nicht behaupten, daher zog er ſich nach Nürnberg zurück, wo er zum Stadtſyndikus ernannt wurde und bald einen ſo bedeutenden Ruf als Rechtsgelehrter gewann, daß er bei den wichtigſten ſtaats- und kirchenrechtlichen Fragen ſeiner Zeit zu Rathe gezogen wurde. Seine Verbindung mit Aeneas Sylvius löste ſich aber allmählig in dem Grade auf, in welchem dieſer Prälat emporſtieg, bis derſelbe endlich, in eine ganz entgegengeſetzte Richtung getrieben und auf den päbſtlichen Stuhl erhoben, als entſchiedener Feind dem früheren Kampfgenoſſen in der kirchlichen Oppoſition gegenübertrat. Als Pabſt Eugen IV. über den Erzbiſchof Theoderich von Cöln und den Erzbiſchof Jakob von Trier wegen der Entſchiedenheit, mit welcher Beide im Sinne des Baſeler Concils wirkten, die Abſetzung ausgeſprochen hatte, traten die deutſchen Kurfürſten in Frankfurt am Main zuſammen (21. März 1446), ſtellten unzweideutige Forderungen an den römiſchen Stuhl zur Beſeitigung der obſchwebenden Mißhelligkeiten und Verwirrungen, drangen namentlich auf die Veranſtaltung eines rechtmäßigen Concils, erklärten, daß die Verweigerung der Erfüllung ihrer Forderungen nur beweiſen würde, »daß er den Fürſatz hätte, die heiligen gemeinen Concilien und ihren Gewaltſam ewiglich zu verdrücken«, wieſen die Abſetzung der Biſchöfe nachdrücklich zurück und forderten die Abſtellung aller Neuerungen in jüngſter Zeit (ſ. Müller, Reichstagstheatrum I. S. 278). Es kam zu dem Beſchluſſe, eine Geſandtſchaft nach Rom zu ſchicken und dem Pabſte Vorſtellungen zu machen, die der Kaiſer Friedrich III. zu unterſtützen verſprach, welcher den Aeneas Sylvius als ſeinen Geſandten vorausſchickte. An der Spitze der Geſandtſchaft ſtand Gregor von Heimburg, der in kräftiger Weiſe gegen das Verfahren des Pabſtes und der Curie ſprach. Eugen erwiderte, daß er den Fürſtenconvent zu Frankfurt beſchicken und eine ſeiner Würde entſprechende Antwort geben laſſen werde. Dieſe ausweichende Antwort befriedigte freilich die Geſandten nicht, die nach Frankfurt ſehr ungünſtig über den Erfolg ihrer Sendung berichteten, während Gregor faſt gleichzeitig eine ſeiner merkwürdigſten Schriften gegen das Pabſtthum unter dem Titel: Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Rom. ad Imperatorum, reges et principes Christianos, sive Confutatio Primatus Papae (b. Goldaſt a. a. O. T. I. pag. 557) abfaßte. In dieſer Schrift ſchilderte er die Anmaßungen des Pabſtthumes in grellen Zügen, wies er ſeine Schilderung hiſtoriſch nach, zeigte er, daß weder Chriſtus noch die Apoſtel weltliche Herrſcher ſeyn wollten, daß Chriſtus keine weltliche Macht den Apoſteln verliehen habe, und erörterte er die Thatſache, daß das Pabſtthum einer Reformation an Haupt und Gliedern ſtets feindlich ſich gegenüber geſtellt habe. Gregor von Heimburg trat darauf in die Dienſte des Erzherzogs Siegmund von Oeſterreich und führte auch in dieſem Verhältniſſe ſeinen Kampf gegen das Pabſtthum — zunächſt gegen Pius II. — mit Nachdruck fort. Dieſer Pabſt hatte ſchon bei ſeiner Stuhlbeſteigung die Abſicht, in Deutſchland einen Kreuzzug zu Stande zu bringen und zu dieſem Zwecke einen Fürſtenconvent nach Mantua berufen. Heimburg war hier als Geſandter Siegmunds erſchienen, hatte mit Erfolg der päbſtlichen Abſicht entgegengewirkt und Pius vergaß es nicht, ſich dafür zu rächen. Bald

genug bot ſich ihm dazu die Gelegenheit. Der Cardinal Nikolaus von Cuſa (eigentlich Chryffitz, d. i. Krebs, aus Cues an der Moſel), früher auch mit Heimburg befreundet und von deſſen Grundſätzen erfüllt, war wider den Willen Siegmunds zum Biſchof von Brixen ernannt worden; die nächſte Folge davon war eine Spannung zwiſchen Siegmund und Nikolaus, die endlich dahin ausartete, daß Siegmund den Biſchof gefangen nahm, weil derſelbe mehre Flecken, Zölle und Salzwerke beanſpruchte. Darauf belegte Pius II. den Erzherzog mit der Excommunikation (1. Juni 1460), dieſer aber appellirte durch Gregor von Heimburg an ein allgemeines Concil (13. Aug. 1460, b. Goldaſt a. a. O. T. II. pag. 1576), ließ die Appellation an die Kirchthüren vieler Städte Italiens anſchlagen, Gregor von Heimburg ſelbſt heftete ſie an die Kirchthüren von Florenz, und jetzt belegte Pius auch ihn mit dem Banne, ja Pius richtete ein Breve ſogar an den Magiſtrat von Nürnberg (18. Okt. 1460) mit der Aufforderung, den Gebannten zu verjagen und demſelben alles bewegliche und unbewegliche Eigenthum zu nehmen, das dem Fiscus einverleibt werden ſollte. Dem Banne ſetzte Gregor von Heimburg die Appellation an ein künftiges Concil entgegen (b. Goldaſt a. a. O. pag. 1592), in der er abermals zeigte, wie mißbräuchlich der Pabſt die Gewalt brauche; mit Nachdruck vertheidigte er dabei den Satz, daß das Concil über dem Pabſte ſtehe, daß daher auch die Appellation an ein allgemeines Concil gerechtfertigt ſey. Der apoſtoliſche Referendar und Biſchof von Feltri, Theodorus Lälius, ſtellte zwar dieſer Appellation eine Confutation entgegen (b. Goldaſt a. a. O. pag. 1595), doch Gregor wies ſie durch die Apologia contra detrectationes et blasphemias Theod. Laelii (b. Goldaſt a. a. O. pag. 1461) kräftig zurück. Auch gegen Nicolaus von Cuſa, dem er namentlich den Abfall von früheren Grundſätzen vorwarf und den Widerſpruch mit ſeinem früheren Verhalten nachwies, richtete er eine heftige Schrift in der Invectiva in Rever. Patrem, Dom. Nicolaum de Cusa, b. Goldaſt a. a. O. pag. 1626. Inzwiſchen war auch der Erzbiſchof Diether von Mainz in willkührlicher Weiſe von Pius abgeſetzt worden (1461), obſchon derſelbe ihn kaum erſt beſtätigt hatte; jetzt trat Gregor von Heimburg auch für Diether in die Schranken, doch ſah er ſich nicht lange darauf von allen Seiten verlaſſen, denn Siegmund ſöhnte ſich, obſchon er mit Gregor nochmals gebannt worden war, durch die Vermittelung des Kaiſers Friedrich mit Pius aus und erhielt die Abſolution (1464), Diether aber unterwarf ſich dem Pabſte und gab ſein Erzbisthum auf. Gregor von Heimburg ging nun nach Böhmen und führte hier ſeinen Kampf gegen das Pabſtthum unter dem Schutze des Huſſitenkönigs Georg Podiebrad fort, für den er auch mehre Streitſchriften (bei Eſchenlör, Geſchichte von Breslau, herausg. von Kuniſch. Breslau 1827) ſchrieb. Nach dem Tode ſeines Beſchützers (1471) ging Gregor von Heimburg nach Sachſen, deſſen Herzöge ihn ſchon früher mehrmals zu Rathe gezogen hatten. Er nahm ſeinen Aufenthalt in Dresden und durch die Vermittelung des Herzogs Albert erhielt er, nach dem Tode des Pius, die nachgeſuchte Abſolution vom Pabſte Sixtus IV. (1472). Kurz darauf ſtarb er (im Aug. 1472) in Dresden; in der Sophienkirche daſelbſt wurde er beigeſetzt. Seine Schriften erſchienen unter d. Tit.: Scripta nervosa justitiaeque plena, ex manuscriptis nunc primum eruta. Frcft. 1608. Vgl. Hagen in der Zeitſchrift Braga. Heidelberg, 1839. II. S. 414 ff.; Ullmann Reformatoren vor der Reformation I. Hamb. 1841. S. 212 ff. Neudecker.

Gregor von Nazianz, Einer jener berühmten drei Kappadocier, welche gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Blüthe der griechiſchen Theologie und geiſtlichen Beredtſamkeit mit dem nicäniſchen Glauben verbunden darſtellen, ein eifriger und achtungswerther Verfechter desjenigen Dogma's, das theilweiſe durch ſeinen Einfluß zur Herrſchaft gelangte. Wie Gregor noch an der älteren origeniſtiſchen Bildung Antheil hatte und dennoch für Athanaſius Partei nahm: ſo bezeichnet er überhaupt den Uebergang von dem freieren philoſophiſchen zu dem excluſiv kirchlichen Glaubenskarakter, indem er ſelbſt einer edleren Orthodoxie angehört, für die es noch offene Fragen und unbefangene Erwägungen gab. Vergleichen wir ihn mit ſeinen beiden Heimathsgenoſſen, ſo war

er weder ein Kirchenfürſt wie Baſilius, noch ein Denker wie Gregorius von Nyſſa, übertraf aber Beide an rhetoriſcher Fülle und Gewandtheit und zeichnete ſich durch ein Gleichmaß geiſtiger Begabung aus, wie es ſo häufig jenen mittleren Geiſtern eignet, die, ohne eigentlich genial zu ſeyn, doch ein Empfangenes lebendig, vielſeitig und fruchtbar wiederzugeben vermögen. An ſeinem Leben haftet ein romantiſcher Reiz; es iſt ein unſtetes Schwanken zwiſchen dem ſtrengen Kirchendienſt und der freien Muße eines chriſtlichen Philoſophen und Mönchs, der, wie es das damalige Mönchsthum verſtattete, die harte Weltentſagung mit poetiſchem Sinn, Naturgenuß, literariſcher Beſchäftigung und Freundesumgang ſich zu verſüßen wußte. Unter den älteren Zeugniſſen eines poetiſchen Naturſinnes hat er daher neben Baſilius in Humboldt's Kosmos (Bd. II. S. 29. 111) eine Stelle gefunden. Biographiſche Notizen über ihn finden ſich zahlreich theils in der griechiſchen Lebensbeſchreibung des Presbyter Gregor, theils bei Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Rufin und Suidas, theils in ſeinen eigenen Briefen und Gedichten. Gregors Leben, obgleich chronologiſch hier und da unſicher, iſt uns daher in einer Menge von Einzelnheiten, in die wir am beſten durch ſeine Schriften eingeführt werden, bekannt. Aus den Angaben der letzteren, denen aber Suidas ſtark widerſpricht, ergibt ſich, daß er um 330 (nach anderer Zählung 326—29) geboren iſt, entweder in Nazianz ſelbſt, einer Stadt im ſüdweſtlichen Kappadocien, oder dem nahe gelegenen Flecken Arianzus. Seine Mutter Nonna hat unter den chriſtlichen Frauen und Erzieherinnen dieſes Zeitalters einen Namen erhalten, — eine ſtreng andächtige Mutter und eifrige Armenpflegerin, der es auch gelang, ihren Gatten, welcher zur Partei der Hypſiſtarier gehörte, in die katholiſche Kirche hinüberzuziehen, ſo daß er nachher Vorſteher der dortigen Gemeinde und ſelbſt Biſchof wurde. Der junge Gregor, frühzeitig zum geiſtlichen Stande geneigt und beſtimmt, trachtete nach einer gründlichen theologiſchen und wiſſenſchaftlichen Ausbildung. Er beſuchte das ſyriſche und das paläſtiniſche Cäſarea, dann Alexandrien, endlich nach einer gefahrvollen Seereiſe Athen. Hier in der letzten und lockendſten Heimath antiker Sitte und platoniſcher Philoſophie widmete er ſich Jahre lang den Studien der Grammatik, Mathematik, Rhetorik und Philoſophie an der Seite ſeines Freundes Baſilius (ſ. d. A.). Auch der Prinz Julian befand ſich gleichzeitig auf demſelben Schauplatz, und es ſollte ſich ſpäter erweiſen, wie entgegengeſetzte Geiſter aus derſelben Quelle ſchöpfen konnten. Als Gregor dreißig Jahre alt (360) mit ſeinem Bruder Cäſarius Athen verlaſſen und nach Kappadocien zurückgekehrt, zunächſt die Taufe empfangen hatte: ſtand ihm der Weg zu klerikaliſchen Würden ohne Schwierigkeit offen, es war eigene Neigung, die ihn zurückhielt. Baſilius hatte ſich in Pontus ein herrlich gelegenes Aſyl ausgeſucht und ſchilderte dem Freunde dieſen Aufenthalt mit anziehenden Farben; ſo eingeladen begab er ſich zu dieſem, um mit ihm in religiöſer Zurückgezogenheit, frommer Selbſtbetrachtung und gelehrter Lektüre die beſte Befriedigung zu finden. Eine Frucht ihrer gemeinſamen Thätigkeit iſt die Sammlung von Auszügen aus den Schriften des Origenes, die wir unter dem Namen der Philokalie noch beſitzen. Unruhiger verlief der nächſtfolgende Theil ſeines Lebens. Schon längſt und wahrſcheinlich durch ſeinen Aufenthalt in Alexandrien war Gregor über die religiöſe Frage ſeiner Zeit zur Entſcheidung gekommen. Obgleich Bewunderer des Origenes, hatte er ſich doch dem Standpunkt des Athanaſius in einer Weiſe angeſchloſſen, die ihn über das Recht der nicäniſchen Lehre nicht zweifelhaft ließ. Als daher durch den Kaiſer Conſtantius die Semiarianiſche Anſicht in Kappadocien ſtark begünſtigt und verbreitet wurde, ging er (vielleicht 361) ebenfalls dorthin, empfing von ſeinem Vater in Nazianz die Weihe als Presbyter und widmete ſich einige Zeit dieſem Amte, obwohl erſt nach einer abermaligen Flucht in die Wüſte, über deren Beweggründe er ſich Orat. II. (ed. Bened.) ausführlich rechtfertigt. Gefährlicher wurden die Anſtrengungen der Arianer unter Valens, um ſo mehr mußten die Anhänger des Nicänums zuſammenhalten. Baſilius, ebenfalls nach Kappadocien übergeſiedelt, wurde Presbyter von Cäſarea; ſein Freund unterſtützte ihn und wußte ein Zerwürfniß mit dem dortigen Biſchof gütlich beizulegen; er beförderte ebenſo des Baſilius

Wahl zum Biſchof derſelben Stadt, indem er in dem Streit zwiſchen ihm und dem Biſchof Anthimus von Tyana über die Theilung der Kirchenprovinz als Vermittler auftrat. Doch geſchah dies nicht ohne bleibende Störung ihrer Freundſchaft. Andrerſeits wurde auf Betrieb des Baſilius dem Gregor das Bisthum von Soſima angetragen und faſt aufgenöthigt. Er mußte zwar nachgeben, entzog ſich jedoch auf's Neue durch Flucht, und erſt auf Bitten des greiſen Vaters kehrte er nach Nazianz zurück, wo er bis zu deſſen Tode 374 das Bisthum als Vikar verwaltete. Wir übergehen hier einige Nebenereigniſſe, die in Ullmann's Monographie genau berichtet werden. Das wiederholte Abwechſeln zwiſchen amtlicher Wirkſamkeit und mönchiſcher Zurückgezogenheit wirft ein Licht auf ſeinen Karakter. Erziehung und Gemüthsart mochten ihn allerdings zum beſchaulich-frommen Wandel und religiöſen Selbſtgenuß beſtimmen. Auch hatte Gregor einen tiefen Blick in den gewöhnlichen Verlauf kirchlicher Parteibewegungen gethan, das beweiſt ſein berühmter Ausſpruch, daß Synoden und Verſammlungen von Biſchöfen in der Regel keinen Erfolg haben, ſondern durch Streitſucht und Ehrgeiz der Betheiligten die Uebel nur vermehren, denen ſie begegnen ſollen (Epist. 55 al. 42). Auf der andern Seite war er ſelbſt zu eitel und ehrbegierig, um Aufforderungen zu kirchlicher Thätigkeit ein für allemal zurückzuweiſen, und die hierarchiſchen Würden, die er ſo gleichgültig beurtheilt (Orat. XXVI. §. 15), lagen ihm doch unter Umſtänden ſtark am Herzen. Unter dieſem inneren Zwieſpalt litt das ganze Leben dieſes Mannes, deſſen eigener Wahlſpruch: *πρᾶξις μὲν ἐπίβασις θεωρίας* ihn zu einer conſequenteren Richtung ſeines Willens und Wirkens hätte anſpornen ſollen. — Indeſſen hatte ihm die Vorſehung noch für ſpätere Jahre einen der erſten Plätze unter den kirchlichen Vorkämpfern zugedacht. In Konſtantinopel nämlich befanden ſich damals die nicäniſch Geſinnten in geringer Zahl und gedrückter Lage, umgeben von dem Gemiſch aller anderen Factionen der Macedonianer, Apollinariſten, Novatianer und Eunomianer. Dieſe Geängſteten riefen den gerade in Seleucia ſich aufhaltenden Gregor zum Schutz in ihre Mitte. Er folgte dem Antrag, und bald wurde die Anaſtaſienkirche zum dogmatiſchen Hörſaal, zum Schauplatz ſeiner Beredtſamkeit und Ausgangspunkt der dogmatiſchen Glaubensbewegung. Es beweiſt den Ernſt und die tiefere Geſinnung des Gregor, daß er jetzt nicht ſofort das bloße Dogma einſchärfte, ſondern durch ſtrenge Vorhaltung der herrſchenden Unſitten und Warnung vor eitler Diſputirſucht und leichter Ketzermacherei die Gemüther in die richtige Stimmung zu verſetzen ſuchte, um dann erſt auf den Inhalt der Streitfrage einzugehen. Der Erfolg ſeiner Reden war groß, um ſo größer vielleicht, da Niemand von dem kleinen unanſehnlichen und von Kränklichkeit gebeugten Manne Großes erwartete. Selbſt Heiden wollten ihn hören, bedeutende Kirchenmänner wie Hieronymus und Evagrius von ihm lernen. Den Spöttereien der Feinde begegnete er mit Sanftmuth, er zeigte ſich friedfertig unter den Aergerlichkeiten der meletianiſchen Spaltung. Bald vervollſtändigten die gebieteriſchen Maßregeln (380) des Kaiſer Theodoſius die Niederlage der Arianer, und Gregor durfte als Sieger in die erſte Kirche der Hauptſtadt (nach Ullmann die Apoſtelkirche) einziehen. Aber länger hielt ſein Eifer auch nicht Stand, die alte Liebe zur Einſamkeit erwachte wieder. Zwar konnte er nach der zweiten ökumeniſchen Synode (381) der rechtmäßigen Ernennung zum Biſchof von Konſtantinopel nicht mehr ausweichen, ſondern empfing durch Meletius die Weihe, legte aber kurze Zeit darauf mit einer glänzenden, obwohl durch einige Bitterkeiten vernunzierten Abſchiedsrede ſein Amt nieder, und Ullmann hat ganz Recht, denen zu widerſprechen, welche dieſe Abdication als einen Akt großartiger Entſagung unbedingt geprieſen haben. So finden wir Gregor ſeit 381 nach beendeter öffentlicher Laufbahn wieder in ſeiner Heimath, zuerſt in Nazianz, wo er an kirchlichen Dingen noch Theil nehmen konnte, dann in ländlicher Einſamkeit, beſchäftigt mit perſönlichen Intereſſen, freundſchaftlicher Verbindung und mit der Erinnerung an ſeine Erlebniſſe, die er ſich in Gedichten zurückrief. Er ſtarb 389 oder 390. — Dem Schriftſteller und Theologen Gregor ſind wir jetzt noch eine kurze Karakteriſtik ſchuldig. Als Verfaſſer von Reden, Briefen und Gedichten finden wir überall in ihm

denſelben gewandten und beredten Schriftſteller und geübten Denker, ſeine Sprache blühend und bilderreich, ſein Gefühl warm und lebendig bis zum Ergreifenden, obwohl nicht Meiſter über bittere Aufwallungen und ſelbſtgefällige Regungen. Seine rhetoriſche Begabung, durch Kunſt und Studium noch geſteigert, verläßt ihn nie, hätte aber oft beſcheidener angewandt werden ſollen, damit die Kraft der Ueberzeugung nicht in Ueberredungskunſt übergehe. Die zahlreichen Briefe an Baſilius, Gregor von Nyſſa, Euſebius, Cäſarius, Sophronius u. v. A. ſind voll von Sentenzen, Pointen (*τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν φιλοροφίαν σφόδρα φιλόσοφον, — οὐ δόκιμον τὸ ἀπείραστον, τὸ δὲ βασανισθὲν ἐν τοῖς πράγμασι δοκιμώτατον*, Epist. 121. 215 Bill.) und bei perſönlichen Anläſſen oft heiter und ironiſch. Von Gregors Gedichten iſt keines zu kirchlichem Gebrauch gelangt; ſie verrathen im Ganzen das hohe Lebensalter und die abnehmende Geiſtesfriſche ihres Urhebers, und wo dieſer ſein Leben weitläufig erzählt (Carmen de vita sua) oder ſich in matten lebhaften Reflexionen ergeht, kann von einem poetiſchen Werth nicht die Rede ſeyn. Doch beſitzen wir von ihm auch einige ſchöne Hymnen, viele treffende Sinngedichte und kurze poetiſche Sprüche, und er hat manche Wendepunkte ſeines Lebens mit innigem Gefühl und lebhafter Phantaſie vergegenwärtigt. Das werthloſe dramatiſche Produkt *χριστὸς πάσχων* hat jedenfalls einen andern Verfaſſer. Die erſte Stelle behaupten ſomit die Reden, welche ſchon im Alterthum von Elias Cretenſis, Nicetas und Pſellus commentirt und theilweiſe von Rufinus in's Lateiniſche überſetzt worden; nur wenige der letzten (beſonders Tractatus de fide und de fide Nicaena Opp. I, p. 869 Ben.) werden dem Gregorius mit Sicherheit abgeſprochen. Die 45 erſten Reden behandeln ſehr verſchiedene Stoffe, das Gedächtniß berühmter Märtyrer, das Andenken der Freunde und Verwandten, des Vaters und des Bruders, kirchliche Feſttage, öffentliche Unglücksfälle, wichtige Ereigniſſe des eigenen Lebens, — rein Bibliſches und Exegetiſches fehlt faſt ganz. Der Lobpreiſung ſteht als Ausdruck des rhetoriſchen Affekts die Verwerfung und der Angriff gegenüber, und in dieſem hat ſich Gregor gegen Julian bis zur Ungerechtigkeit hinreißen laſſen (Orat. III. et IV., in den älteren Ausgaben IV. et V.). Die Herrlichkeit des Mönchsſtandes, der ſcheinbar geſchäftslos ſich doch die höchſte Aufgabe geſtellt (*ἀπράγμων γὰρ ἡ ἡσυχία τῆς ἐν πράγματι περιφανείας τιμιωτέρα.* Epist. 76.), indem er mitten in der Welt ſich den Banden des Fleiſches entriſſen habe und die tiefſte Armuth mit dem höchſten göttlichen Reichthum anfülle, das Weſen des geiſtlichen Berufs und die Schwierigkeiten einer Seelenpflege und Seelenheilkunde, welche zu gleichem Zweck an den verſchiedenſten Menſchen auf die mannigfachſte Weiſe geübt werden müſſe, — ſtanden ihm ſo lebhaft vor der Seele, daß er mehrfach auf dieſe Ideen eingeht, und die erſte Rede (Orat. II, Ben.) hat in dieſer Beziehung große Aehnlichkeit mit des Chryſoſtomus Schrift *περὶ ἱερωσύνης*. Die Annahme des rechten Glaubens macht nach ihm das chriſtliche Weſen keineswegs aus, ſondern nicht weniger wird erfordert, daß der Wille geſtärkt, die Seele zum *ἡγεμονικόν* erhoben werde, damit ſie den ihr untergebenen leiblichen Stoff beherrſche, ähnlich wie Gott die Welt beherrſcht. Beſondere Auszeichnung aber verdienen aus der Zahl der Reden jene fünf (Orat. XXVII.—XXXI. Ben., auch in Biblioth. dogm. ed. *Thilo*, II, p. 348) der nicäniſchen Lehre gewidmeten, welche dem Gregorius den Ehrennamen des Theologen erworben haben. Bekanntlich enthalten dieſelben die Entwicklung des Begriffs der einen und weſensgleichen Gottheit, welche den hypoſtatiſchen Unterſchied des Ungezeugten oder Urſächlichen, des Gezeugten und des Ausgegangenen in ſich trage, ſammt Beſchreibung dieſer dreifachen hypoſtatiſchen Eigenthümlichkeit, Alles mit Berufung auf das Ueberſchwengliche in Gott, das von keiner menſchlichen Erkenntniß ganz erreicht werde. Gregor wollte das Dogma nicht allein vertheidigen, er wollte es fördern und ſicher ſtellen, indem er der chriſtlichen Gotteslehre in der Verbindung des monarchiſchen Prinzips mit der inneren trinitariſchen Gliederung die ihr gebührende eigenthümliche und höchſte Stelle anwies. Dabei lehrt Gregor in religiöſem Geiſte und ohne die trockene Formelhaftigkeit der Späteren, nur hält ſeine Dialektik nicht überall Stich. Dem Einwurf, daß durch die Unterſcheidung dreier göttlicher Subjekte Gott in einen abſtrakten Gattungsbe-

griff aufgelöst werde, ſtellt er die Antwort entgegen, daß jene bloß gedachte Einheit, wie ſie allerdings bei kreatürlichen Individuen ſtattfinden würde, innerhalb des göttlichen Weſens zu einer concreten und wirklichen ſich ſteigern müſſe. Aber er unterſucht nicht, ob und wie ſeine ſubſtantielle μία θεότης wieder zu dem perſönlichen Bilde des εἷς θεός zurückführe, von welchem das chriſtliche Bekenntniß ausgeht. Den anderen Gegengrund, nach welchem die Ungezeugtheit oder das Ausſichſeyn des Vaters gerade das Weſen Gottes conſtituiren ſoll, während es hier nur zu einer σχέσις herabgeſetzt werde, hat Gregor nicht mit derſelben Gründlichkeit wie Baſilius und Gregor von Nyſſa zu widerlegen geſucht. Auch fehlt bei ihm inſofern noch der volle Abſchluß des Dogma's, als dieſes den Macedonianern gegenüber nicht genügend und nur mit Vorſicht auf die dritte Hypoſtaſe des heil. Geiſtes angewendet wird (Orat. V. theol.). In chriſtologiſcher Beziehung beſtreitet Gregor die Apollinariſten und behauptet die Vollſtändigkeit der vom Sohne Gottes angenommenen menſchlichen Natur (Epistolae ad Cledonium, auch in Bibl. dogm. l. c. p. 538); er befindet ſich alſo auf der Linie der ſpäteren kirchlichen Feſtſetzungen. Aber indem er den menſchlichen Faktor der Erſcheinung Chriſti dem Fleiſche, den göttlichen dem Geiſte vergleicht, wird ſeine Vorſtellung weſentlich erleichtert, und er gelangt nicht dazu, beide Seiten in völliger Naturbeſtimmtheit zu denken. Die anthropologiſchen Anſichten halten ſich ganz im Karakter der griechiſchen Theologie und verrathen mehrfach noch den Einfluß des Origenismus. Wie Gregor über die Fortpflanzung der Seelen creatianiſch dachte: ſo ſah er in der Verbindung des Materiellen mit dem Göttlichen und Geiſtigen das eigentlich Wunderbare und Schwerbegreifliche des Menſchenweſens, zugleich aber dasjenige, was an ſich ſchon als Erklärungsgrund der ſittlichen Gebrechlichkeit des Menſchen benutzt werden darf (Orat. II, p. 49—54. Ben.). Außerdem hat Gregor allerdings mit einiger Beſtimmtheit die Erbſünde gelehrt und aus dem Sündenfall die Sterblichkeit des Geſchlechts und ſelbſt eine Trübung der Vernunft abgeleitet (vgl. beſonders Orat. X, ab init. XXXVIII, p. 670. XLIV, §. 4. Ben.). Allein er gibt der Lehre, wie überhaupt die Griechen, weder eine ſcharfe, theoretiſche Ausbildung, noch bringt er ſie mit ſeiner ſonſtigen anthropologiſchen Anſchauung in Einklang; vielmehr gehen in ſeinen Schriften zweierlei Auffaſſungen dergeſtalt neben einander her, daß die herrſchende Sündhaftigkeit bald mehr den Wirkungen der natürlichen Doppelheit und inneren Entgegenſetzung im Menſchen zugeſchrieben, bald als Folge einer erblichen Verkehrung angeſehen wird. Gewiß wollte er das Bedürfniß der Erlöſung nur ſynergiſtiſch denken, alſo Wahlvermögen und Fähigkeit zum Guten auch dem ſündhaften Menſchen nicht abſprechen, und wie wenig Auguſtinus ſich auf ihn als Vorgänger der eigenen Lehre berufen durfte, hat Ullmann hinreichend gezeigt. Bemerkenswerth iſt jedoch, daß Gregor auch die ungleiche Vertheilung der irdiſchen Looſe, die Mißverhältniſſe des Reichthums und der Armuth, wie der Knechtſchaft und Freiheit zu den Folgen der erſten Sünde rechnet (Orat. XIV, p. 275. Ben. XVI, p. 256. Bill.); denn hierin möchte ich, was Ullmann nicht bemerkt, eine Nachwirkung Origeniſtiſcher Ideen finden, mit dem Unterſchied, daß was Origenes vom Standpunkt der Präexiſtenz als Disharmonie der geſchaffenen Geiſter in Folge ihres vormenſchlichen Abfalls und abnormen Freiheitsgebrauchs anſah, von Gregor auf die irdiſchen Ungleichheiten, wie ſie ſich nach der erſten Sünde unter den Menſchen entwickelten, beſchränkt wurde. Die Erklärungen über Taufe und Abendmahl endlich verdienen neben denen des Gregor von Nyſſa in der Oratio catechetica magna Beachtung.

Unter den älteren Ausgaben der Werke (die erſte des Joh. Hervagius erſchien Baſel 1550) iſt die wichtigſte des Jac. Billius, Par. 1609. 1611, dann aucta ex interpretatione Morelli Par. 1630. II Tomi. Einzelne Reden und Briefſammlungen wurden beſonders edirt, die Gedichte zuerſt in der typographiſch höchſt merkwürdigen Ausgabe Venetiis ex Aldi acad. 1504, dann ſehr vermehrt cum notis J. Tollii Traject. ad Rhen. 1696, und abermals bereichert in *Muratorii* Anecdota Gr. Pat. 1709. Auf dieſe Vorarbeiten ſtützte ſich die Benediktiner Ausgabe, eine der ſchönſten, die wir dem Fleiße und der Gelehr-

ſamkeit der Mauriner verdanken. Doch waltete ein eigenes Geſchick über derſelben. Der erſte ſämmtliche Reden umfaſſende Band wurde nach dem Tode mehrerer Mitarbeiter endlich von Ch. Clemencet, Par. 1778. Fol. an's Licht geſtellt. Die Vollendung des zweiten verhinderte die franzöſiſche Revolution. Die ächte Mauriner Handſchrift ſchien verloren und fand ſich erſt lange nachher, ſo daß ſie endlich Post operam et studium Monachorum O. s. B. edente et accurante D. A. B. Caillau Par. curis et sumptibus Parent Debarres 1840 im Druck erſcheinen konnte. Dieſer Band enthält die vollſtändigſte Sammlung der Briefe und Gedichte nach Pariſer Handſchriften mit erklärenden Anmerkungen und Auszügen aus den Commentaren des Nicetas, Elias und Pſellus, wobei dahinſteht, ob die Gedichte nicht noch aus Handſchriften der Wiener Bibliothek vermehrt werden könnten. Die Reden und Briefe werden in dieſer Ausgabe nach anderer Ordnung gezählt, worüber Feßler, Institutt. patrologiae I, p. 747 eine vergleichende Tabelle liefert. Vgl. außerdem in literariſcher Beziehung *Fabric.* Bibl. Gr. ed. Harl. VIII, p. 383 sqq., *Clemencet*, Vita S. Gregor. Opp. T. I., in dogmenhiſtoriſcher Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit I, S. 648, Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti I, S. 904. 1016, beſonders aber Ullmann's treffliche Monographie: Gregorius von Nazianz der Theologe. Darmſt. 1825. Gaß.

Gregor von Nyſſa, ſeiner Zeit auch als Bruder des Baſilius von Gleichnamigen unterſchieden, ſtammte aus einem vornehmen, ſchon ſeit mehreren Generationen durch chriſtlichen Eifer ausgezeichneten, in Pontus und Kappadocien heimiſchen Geſchlechte. Sein Geburtsjahr fällt wenigſtens einige Jahre nach 329, dem des Baſilius, und das Verhältniß, in welchem er zu dieſem ſteht, ſpricht eher dafür, den Zwiſchenraum größer anzunehmen, als gewöhnlich geſchieht, wenn man 331 als Gregors Geburtsjahr angibt. Er war der dritte Sohn des Rhetors und Sachwalters Baſilius und der Emmelia, deren fromme und dem aſcetiſchen Leben geneigte Geſinnung er ſelbſt mit kindlicher Verehrung preist. Zu ſeinem älteſten Bruder Baſilius (ſ. d. Art.), wie zu ſeiner Schweſter Makrina, deren jungfräuliches Leben und gottſeliges Ende er ſelbſt beſchrieben hat, ſcheint er von früher Jugend an verehrend hinaufgeſehen zu haben. Erſterem, den er oft ſeinen Vater und Lehrer nennt, verdankt er nach ſeiner eignen Angabe (ep. X. bei Zac.) den größten Theil ſeiner literariſchen Bildung, in welcher Gregor, wie der jüngere Bruder Petrus im mönchiſchen Leben, ihm nacheiferte (*Socr.* h. e. 4, 26.). Daß es ihm in ähnlicher Weiſe, wie dem Baſilius vergönnt geweſen, die heidniſche philoſophiſch-rhetoriſche Bildung der Zeit an den Hauptquellen ſelbſt zu ſchöpfen, davon findet ſich auch ſonſt keine Spur. Seine Erziehung ſcheint wenigſtens nicht wie die ſeines älteſten Bruders auf eine große glänzende Laufbahn angelegt geweſen zu ſeyn (opp. II, 192.). Uebrigens iſt uns ſeine ganze Jugendgeſchichte unbekannt. Wir finden ihn erſt wieder als einen, der bereits das kirchliche Amt eines Anagnoſten verſehen, aber einem in den Augen ſeiner chriſtlichen Zeitgenoſſen unrühmlichen Ruhme nachgehend, dies Amt verlaſſen hat, und nach Gregors des Theologen Ausdruck (ep. 37.) lieber Rhetor als Chriſt genannt ſeyn will. Die dringenden Vorſtellungen des Nazianzeners, der die ſophiſtiſch-heidniſche Wiſſenſchaft ſelbſt in vollem Maße eingeſogen und ſie auch ſonſt an ſeinem Freunde zu ſchätzen weiß (ep. 34.), der aber in dem Abſpringen vom kirchlichen zum Rhetoramt den ganzen prieſterlichen Stand verletzt, ja die ganze Chriſtenheit geärgert ſieht, und dieſen Schritt nicht viel anders beurtheilt, als wenn ſein Freund von der Kirche zum Theater übergegangen wäre — dieſe Vorſtellungen ſcheinen den Gregor wirklich zur Rückkehr in die kirchliche Laufbahn gebracht zu haben. Denn 371 oder 372, jedenfalls kurz vor der Wahl des Theologen zum Biſchof von Saſima (opp. Greg. Naz. or. 6. p. 136), wurde er durch ſeinen Bruder Baſilius ob auch widerſtrebend zum Biſchof von Nyſſa, einer unbedeutenden Stadt Kappadociens, geweiht (*Basil.* ep. 225). Weniger hervorſtechende Gaben der Kirchenleitung, als die in jener Zeit des Kampfes mit der Häreſie beſonders bedeutende Macht der Rede und der dogmatiſchen Polemik mochte unſern Gregor in den Augen ſeines Bruders zu dieſer Würde empfehlen. Eine ſolche Kraft der Kirche nutzbar zu machen, indem er ihr den Nachdruck

biſchöflicher Auctorität verlieh, davon hielt den eifrigen Beförderer des Mönchsthums und ehelosen Lebens auch der Umſtand nicht ab, daß ſein Bruder verheirathet war. Denn daß es mit dieſer Ehe Gregor's und der Theoſebia ſeine Richtigkeit hat, dürfte doch aus Greg. Naz. ep. 95. und Gr. Nyss. de virg. 3. gegen ältere katholiſche Behauptungen, wie gegen Rupp's (ſ. die unten anzuführende Schrift, S. 24 ff.) Zweifel feſtſtehen. Schwerlich aber fällt der Tod der Theoſebia, welcher die Veranlaſſung zu jenem Briefe des Nazianzeners iſt, vor 371, wenigſtens läßt der Ton des Briefes ſchließen, daß beide Gregore damals ſchon in vorgerückterem Alter ſtanden. Als Gregor Biſchof wurde, waren die Feindſeligkeiten des Valens gegen die nicäniſche Partei bereits im Gange. In Kappadocien, dem nach dem Zeugniß des Gregor Naz. nichts ſo eigen war, als treues Feſthalten an der reinen Lehre (or. 20.), waren zwar die Verſuche der kaiſerlichen Partei bisher namentlich durch die Haltung des Baſilius vereitelt worden. Jetzt aber machte ſich der Statthalter von Pontus, Demetrius, zum willfährigen Werkzeug der kaiſerlichen Kirchenpolitik. Ihr unterlag zwar nicht Baſilius, wohl aber unſer Gregor, der auf einer durch Demetrius veranſtalteten kaiſerlich geſinnten Synode in Galatien 375 der Verletzung der kirchlichen, die biſchöfliche Wahl betreffenden Kanones und der Verſchleuderung des Kirchenvermögens angeklagt und demgemäß von Demetrius exilirt wurde. Auf dem Wege fand er Gelegenheit, der Rohheit der ihn eskortirenden Soldaten zu entfliehen, und ſich in die Einſamkeit zurückzuziehen. Hierher gehören vielleicht die Andeutungen ep. 6. bei Zac., welche katholiſcher Seits zum Beweiſe haben dienen müſſen, daß auch Gregor eine Zeit lang ein mönchiſches Einſiedlerleben geführt habe. Vergeblich machte Baſilius im Namen aller kappadociſchen Biſchöfe dem Demetrius Vorſtellungen (ep. Basil. 237.), in denen man ſich erbot, über das Kirchenvermögen Rechnung zu legen, und erinnerte, daß, wenn in der Ordination Gregor's kirchliche Beſtimmungen verletzt ſeyen, dies nicht dem zur Annahme des Epiſkopats gedrängten Gregor, ſondern den ſämmtlichen Biſchöfen, die ihn gewählt, zur Laſt falle. Gregor blieb fern von ſeinem Bisthum, und die Häretiker, durch den Sonnenſchein kaiſerlicher Gunſt aus ihren Schlupfwinkeln hervorgelockt (Gr. Naz. ep. 35.), ſcheinen ihm in ſeiner Zurückgezogenheit keine Ruhe gelaſſen zu haben, ſo daß er ſich von Gregor von Nazianz über ſein unſtetes Leben, in welchem er wie ein Holz auf dem Waſſer umhergetrieben werde (Gr. Naz. ep. 34.), tröſten laſſen muß, und noch ſpäter über die damals ausgeſtandnen Mühen klagt (opp. II, 192.). Die Wandlung der Dinge, welche ſein Freund damals in der Zuverſicht, die Wahrheit und die geiſtige Bewegung der Zeit für ſich zu haben (ep. 35.), weiſſagte, trat mit dem Tode des Valens, Ende 378, ein; Gregor kehrte zurück, und ein ſchöner Brief bei Zac. (ep. 3.) ſchildert wohl dieſe einem Triumphzuge gleichende Rückkehr und das Hochgefühl, welches ihn dabei beſeelte. Nachdem im folgenden Jahre ihn der tief und ſchmerzlich empfundene Verluſt ſeines Bruders Baſilius getroffen (vgl. den Troſtbrief Gr. Naz. ep. 37.), war er noch im Herbſte deſſelben Jahres bei der in Antiochien vornehmlich wegen der meletianiſchen Spaltung abgehaltenen Synode zugegen. Bevor er von hier nach Hauſe zurückkehrte, beſuchte er ſeine Schweſter Makrina, und konnte gerade noch Zeuge ihrer letzten Stunden ſeyn, um dann ihr Leben zu beſchreiben (de vita Macr. opp. II, 177 sqq.) und in dem Dialog de anima et resurr. (opp. III, 181 sqq.) ſeine theologiſchen Belehrungen über Seele, Tod, Auferſtehung und Wiederbringung in ihren, der Sterbenden, Mund zu legen. — Das Jahr 381 führte Gregor zur zweiten ökumeniſchen Synode, bei welcher er als ausgezeichneter Dogmatiker gewiß eine bedeutende Rolle ſpielte, wenn auch die Angabe des Niceph. Call. XIII. 13, daß er der Verfaſſer der ſanctionirten Veränderungen und Zuſätze zum nicäniſchen Symbol ſey, dahingeſtellt bleiben muß. Wahrſcheinlich aber fand damals jene Vorleſung ſeiner Bücher gegen Eunomius vor Gregor von Nazianz und Hieronymus ſtatt, welche letzterer (de vir. ill. 128.) erwähnt. Nach einer aus Phot. cod. 6. und 7. nicht hinlänglich zu begründenden Vermuthung Tillemont's wäre es eine urſprüngliche kürzere Faſſung dieſer Schriften geweſen. Eine Rede, welche Gregor damals an Gregor von Naz. bei deſſen Weihe zum Biſchof von Conſtantinopel gerichtet

hat, iſt uns verloren, eine in dieſelbe Zeit fallende Leichenrede auf Meletius von Antiochien erhalten (III, 587 sqq.). Welche Bedeutung aber Gregor damals erlangt hatte, geht aus der Stellung hervor, welche das Concil von Conſtantinopel und danach ein Geſetz des Theodoſius ihm nebſt mehreren andern anwies. Das Concil, welches can. 2. zur Herſtellung der kirchlichen Ordnung mit Zugrundelegung der ſeit Conſtantin üblichen Eintheilung der Praefectura Orientis in fünf Diöceſen beſtimmt, daß die Diöceſan-Biſchöfe (*τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους*) nur die Angelegenheiten ihres Gebietes ohne Uebergriff in fremde Diöceſen verwalten ſollten, hat, woraus ſich jene Benennung erklärt, nach *Soz.* h. e. 7, 6. vgl. mit *Socr.* 5, 8. für jede Diöces mit Ausnahme der ägyptiſchen, in welcher der alexandriniſche Biſchof bereits als geiſtlicher Monarch galt, mehrere Biſchöfe*) bezeichnet, denen eine Art Oberaufſicht in ihrem Gebiet, ein Patriarchat, wie es Sokrates nach dem damals noch nicht wie ſpäter abgegrenzten Gebrauche des Wortes nennt, zukommen ſollte. Demgemäß beſtimmte nun Theodoſius (Cod. Theod. l. XVI. t. I. l. 3.), daß als orthodoxe Anhänger der Kirche, denen die kirchlichen Aemter überantwortet werden dürften, nur diejenigen anerkannt werden ſollten, welche mit jenen ausgezeichneten Biſchöfen in Kirchengemeinſchaft ſtünden. Unter dieſen war für die pontiſche Diöces neben Helladius von Cäſarea Kapp. und Otreius von Melitene in Armenien auch Gregor von Nyſſa, *τῆς ἐκκλησίας τὸ κοινὸν ἔρεισμα*, wie ſein Freund der Theologe ihn ſchon früher genannt hatte. Aus dieſer Stellung, in welcher er als natürlicher Rival des Biſchofs von Cäſarea erſchien, erklären ſich die Mißhelligkeiten zwiſchen ihm und Helladius, über welche ſein Brief an den Flavian (opp. III, 645 sqq.) Klage führt. — Daß Gregor auf dem im folgenden Jahre 382 in Conſtantinopel abgehaltenen Concil noch gegenwärtig geweſen, iſt eine durch nichts zu erweiſende Vorausſetzung Schröckh's. Vielmehr ſcheint er damals im Auftrage der erſten Conſtant. Synode ſeine Reiſe nach Arabien zur Ordnung kirchlicher Verhältniſſe daſelbſt angetreten zu haben, auf welcher der Beſuch Jeruſalems und die Erfahrungen, die er dort machte, ihm den Anlaß zur Abfaſſung ſeines berühmt gewordenen Briefes de euntibus Hierosolyma, einer Warnung vor den ſittlichen Gefahren und vor religiöſer Ueberſchätzung der Wallfahrten, gab (der Brief, ſchon 1551 von G. Morelli edirt, von den Cent. Magd. IV, 936 sqq. in lateiniſcher Ueberſetzung mitgetheilt, von Molinäus im proteſtantiſch-polemiſchen Intereſſe beſonders mit Anmerkungen herausgegeben Hanoviae 1607, wogegen Gretſer in den Anmerkungen zu Gregors WW. ſeine Angriffe richtete, iſt unzweifelhaft ächt). Auch in Jeruſalem trat übrigens Gregor als Vermittler in kirchlichen Zerwürfniſſen auf, und hatte ſelbſt Vorwürfe wegen ſeiner Lehre zu erfahren (ep. ad Eusthatiam Ambrosiam et Basilissam ed. Casaub. Lut. 1606.). Im folgenden Jahre 383 haben wir ihn wohl wieder in Conſtantinopel zu denken, wenigſtens wird hierher mit Wahrſcheinlichkeit die Rede de deitate fil. et sp. s. (III, 494 sqq.) geſetzt; wiederum 385 hielt er dort der kaiſerlichen Prinzeſſin Pulcheria und dann der Kaiſerin Placilla die Leichenrede (III, 518 sqq.). Von hier an findet ſich lange kein beſtimmtes Datum für das Leben Gregors, bis wir ihm zum letzten Male begegnen auf einer 394 unter Vorſitz des Nektarius in Conſtantinopel gehaltenen Synode, welche über eine Streitigkeit arabiſcher Biſchöfe verhandelnd, zugleich Zeuge war der Einweihung der prächtigen durch Rufin erbauten Apoſtelkirche in der Vorſtadt Chalcedon. Mit Recht vermuthet man, daß Gregor bei dieſer Feier die Rede gehalten, welche in den Werken fälſchlich den Titel *εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν* trägt (II, 40 sqq.), und die göttliche Ehre des heiligen Geiſtes preiſt. —

Man hat es bedauert, daß der Eifer des Nazianzeners unſern Gregor in eine Lebensſtellung zurückgerufen, die ſeinem Karakter, ſeinen Anlagen und Neigungen wenig entſprochen, man hat gewünſcht, er möchte ihn der gelehrten Muße eines Rhetors überlaſſen haben. Wenn wir auf die Bedeutung, welche Gregor als kirchlicher Dogmatiker und

*) So auch hier die Dioec. Orient., wo nur dem Biſchof von Antiochien ſeine höheren Rechte vorbehalten werden.

Polemiker erlangt hat, hinblicken, müſſen wir es ſeinem Freunde Dank wiſſen, daß er durch ſeine ſtrafenden Worte ihn von einem Gebiete des abſterbenden geiſtigen Lebens zurückgeführt hat auf den Tummelplatz der Geiſter, auf welchem die eigentliche geiſtige Bewegung der Zeit vor ſich ging. Es iſt auch kaum anzunehmen (mit Rupp), daß das damalige Gepräge der Kirche das Streben Gregors nach freier wiſſenſchaftlicher Thätigkeit unangenehm berührt habe. Was ihn zu jenem ſchnellen und für damalige Verhältniſſe anſtößigen Schritt trieb, mag zum Theil wirklich ein von Eitelkeit nicht freies Streben nach dem bequemeren und doch glänzenden Ruhme eines Rhetors geweſen ſeyn, zum Theil aber allerdings ein richtiges Bewußtſeyn davon, daß er nicht gerade in bedeutendem Grade mit der Gabe praktiſcher Kirchenleitung zumal für eine ſo ſtürmiſche Zeit ausgerüſtet ſey. Er war ohne Zweifel nicht ein ſo energiſcher imponirender Karakter wie etwa Athanaſius oder auch ſein Bruder Baſilius, der mit einer in ſich feſten Geſinnung und hingebendem chriſtlichem Eifer genug Weltklugheit und Herrſchertalent verband, um die Rolle eines Kirchenfürſten zu ſpielen. Als daher Gregor durch ſeine biſchöfliche Stellung in dieſe Thätigkeit hineingezogen ward, ſcheint eine gewiſſe Biegſamkeit und gutmüthige Weichheit des Karakters, erhöht durch aufrichtige Friedensliebe, ihn zu Schritten veranlaßt zu haben, welche dem höhern theokratiſchen Intereſſe ſeines Bruders zuwider liefen, und dieſem Klagen über die unzeitige χρηστότης und ἁπλότης ſeines Bruders auspreßten; und als es ſich um eine Geſandtſchaft nach Rom in der meletianiſchen Angelegenheit handelte, ſprach es Baſilius ſehr deutlich aus, daß er ſeinen Bruder, deſſen Neigung ihn ſelbſt auch ſchwerlich zur Theilnahme an dieſem Geſchäft treibe, nicht für den rechten Mann halte, dieſe Sache vor einem ſo ſtolzen, ſeiner hohen Stellung ſich ſo ſehr bewußten Manne, wie Damaſus, zu führen. Wenn ihm gleichwohl ſpäter ein ſo bedeutendes Anſehen zuerkannt, wenn er auch verwandt wurde, auswärtige kirchliche Angelegenheiten zu ordnen, ſo geſchah dies erſt, nachdem er für den nicäniſchen Glauben gelitten und gekämpft hatte, als kirchlicher Dogmatiker eine Auctorität geworden war. Auf dieſem Gebiete liegt offenbar ſeine eigentliche Bedeutung, in welcher nach Athanaſius kaum einer der griechiſchen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts an ihn heranreicht.

Eine Grundſäule der für das Myſterium der Trinität und Menſchwerdung Gottes kämpfenden Kirche zu werden, dazu war Gregor religiös und ſpekulativ gleich befähigt. Er weiß, wie Athanaſius, ſehr wohl, daß der nicäniſche Glaube, in welchem er die von den Vätern her in der Kirche überlieferte Wahrheit erblickt, in der Gottheit des Sohnes vor Allem das Bewußtſeyn der Abſolutheit des chriſtlichen Heilprinzips ausſpricht. Wie ihm damit auf der einen Seite (gegen Sabellius) der feſte perſönliche Unterſchied gegeben iſt, wonach das abſolute Offenbarungs- und Heilsprinzip eine ewige eigne Subſiſtenz in Gott hat, nicht eine bloß zeitlich hervortretende und wieder mit dem Vater ſich vermiſchende göttliche Erſcheinungsform iſt (sermo adv. Ar. et Sab. p. 7 bei Maj.), und wie ihm aus ähnlichem Grunde auch die Unterſcheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός fällt, ſo iſt ihm anderſeits mit der Gottheit des Sohnes ebenſo nothwendig die Homouſie deſſelben gegeben. Denn mit der Gottheit des Sohnes doch die weſentliche Subordination zu behaupten, was im Syſtem des Origenes ſeinen wohlbegründeten Zuſammenhang gehabt hatte, war nach der dazwiſchenliegenden kirchlichen Entwickelung, beſonders nach Athanaſius, nicht mehr möglich. So ſehr daher ſonſt Gregors Theologie die Spuren origeniſtiſchen Einfluſſes zeigt, ſo entſchieden hat er ſich doch hier der inzwiſchen erfolgten Fortbildung der chriſtlichen Gottesidee hingegeben. Iſt einmal die Gottheit des Sohnes und Geiſtes (denn von ihr gilt das gleiche) im Allgemeinen zugegeben, ſo ſchließt die abſolute, unendliche, über alle Größe (Ausdehnung) und Theilbarkeit erhabene Einfachheit des göttlichen Weſens jedes Mehr oder Minder in Gott, jede weſentliche Stufenordnung göttlicher Hypoſtaſen aus (c. Eun. opp. II, 320. serm. de spir. adv. Maced. p. 18 bei Maj.); und die bei Origenes noch ſehr kenntliche gnoſtiſch-emanatiſtiſche Färbung der Gottesidee, die Vorſtellung eines ſich abſteigend evolvirenden göttlichen Lebens iſt durch die Idee des in ſich geſchloſſenen Abſoluten verdrängt. Um nun dennoch einen hypoſtatiſchen

Unterſchied, der keine Weſensverſchiedenheit involvirt, zu behaupten, dazu dient ihm, wie Athanaſius, das von Origenes ausgeſprochene Wort der ewigen Zeugung (vgl. z. B. c. Eun. p. 455 sqq.). Damit ſoll keineswegs das Geheimniß begriffen werden (ſ. u.), ſondern nur einerſeits das ewige, alles zeitliche prius und posterius in Gott ausſchließende und in dieſer Ewigkeit nothwendige Verhältniß bezeichnet werden, das jedoch keine blinde Naturnothwendigkeit, ſondern vermöge des abſoluten Ineinander von Wille und Natur in Gott ein ebenſo freigewolltes Verhältniß iſt (c. Eun. II, 624 sqq.), anderſeits aber ein wirklich hypoſtatiſcher Unterſchied, der doch kein Unterſchied des Weſens iſt (die ἀγεννησία oder γέννησις iſt nicht οὐσία c. Eun. 390 sq. u. ö.). Homouſie und ewige Zeugung ſind für Gregor die nothwendigen ſpekulativen Vorausſetzungen des Satzes: Gott ſelbſt iſt Menſch geworden, und dieſen Satz in ſeiner für das religiöſe Gefühl und das ſpekulative Denken gleich inhaltsvollen Ueberſchwenglichkeit hält er dem Eunomius entgegen, der Chriſtum zu einem Boten göttlicher Befehle gleich Moſen herabſetze (opp. II, 473. 81.). Ebenſo verhält es ſich nun mit dem heil. Geiſte; es iſt daſſelbe religiöſe und ſpekulative Motiv, welches conſequent dazu treibt, die Gottheit und darin die Homouſie des Geiſtes auszuſprechen: das Bewußtſeyn in den Gaben des heil. Geiſtes, der lebendigmachenden Gnade und Heiligung, ein weſentlich von Gott ausgehendes Leben zu haben. Was nun der Geiſt geben ſoll, muß er haben, jenes Leben hat aber nur die göttliche Natur. Die lebendigmachende Gnade vollzieht ſich daher ſo, daß ſie vom Vater als der Quelle des Lebens ausgeht durch den eingebornen Sohn, welcher das wahre Leben iſt, und durch die Wirkſamkeit des heil. Geiſtes ſich vollendend den Menſchen mitgetheilt wird (adv. Maced. 32 sq. cf. ep. 2. ap. Zac. 360.). Aus dem angegebenen Grunde folgt nun aber aus der Gottheit des Geiſtes auch ſeine Homouſie, als dritter unterſchiedener Hypoſtaſe, deren karakteriſtiſches Merkmal dem Vater gegenüber das ἐκ τοῦ θεοῦ (πατρὸς) εἶναι, dem Sohne gegenüber das τοῦ υἱοῦ oder τοῦ χριστοῦ εἶναι, oder das Ausgehen vom Vater und das Geſandtwerden durch den Sohn iſt (v. de sp. s. adv. Mac. 17 sqq.). — Eine ſolche für das chriſtliche Bewußtſeyn fundamentale Bedeutung, wie ſie ſich in den angegebnen Motiven für die Ausbildung der orthodoxen Trinitätslehre ausſpricht, kann aber das Dogma von der Menſchwerdung Gottes nur haben, wenn die Gottesidee ſelbſt als das unendlich Inhaltsvolle übermächtig in das religiöſe Bewußtſeyn tritt. Dem abſtrakten logiſch-formalen Gottesbegriffe des Eunomius, der dieſem eben als abſtrakter leerer Begriff Gott als vollkommen erkennbar — durchſichtig — erſcheinen läßt, ſetzt daher Gregor die Idee Gottes als der abſoluten Fülle alles Seyns, alles Guten und Wahren, die in ihrer Unendlichkeit dem Weſen nach unbegreiflich bleibt, entgegen. — Die ſpekulative Bedeutung Gregors zeigt ſich nun weiter darin, daß die Vereinigung dieſes überſchwenglichen Göttlichen mit dem Menſchlichen in Chriſto und durch ihn, zugleich als die durch die dazwiſchengetretene Macht der Sünde nur weſentlich modificirte Vollziehung deſſen erſcheint, worauf die ganze Weltentwicklung angelegt iſt. Die geſchaffene Welt, welche Gott, der Inbegriff alles wahren Seyns, das höchſte Gut und die Quelle alles Guten, ſich gegenüber geſtellt hat, hat ihren Werth nur in der Theilnahme an den göttlichen Gütern. Fähig aber dieſer Theilnahme iſt unter allem Geſchaffenen zunächſt nur die geiſtige trotz ihrer Endlichkeit Gott verwandte Natur, die überſinnliche Welt. Damit alſo die geſammte ſichtbare irdiſche Welt, dieſer Spiegel göttlicher Weisheit und Macht, nicht gleichſam blind und von der Theilnahme an den göttlichen Gütern ausgeſchloſſen ſey, mußte in ihr ſelbſt eine Verbindung ihrer weſentlichen Elemente mit der höhern geiſtig-göttlichen Natur hervorgebracht werden, wodurch zunächſt das göttliche wie durch einen Spiegel in die irdiſche Welt hineingeſtrahlt, danach das irdiſche, mit dem Göttlichen emporgehoben, der Vergänglichkeit entzogen und verklärt werden könnte. Dieſe centrale Bedeutung, Band zweier an ſich entgegengeſetzter Welten zu ſeyn, kommt dem Menſchen zu, der wie er auf der Spitze der ſtufenartig aufſteigenden irdiſchen Creatur, ſie als Mikrokosmus zuſammenfaſſend, ſteht, ſo als λογικὸν ζῷον hineinragt in die unſichtbare Welt, vermöge ſeiner gottebenbildlichen, d. i. geiſtig-ſittlichen, namentlich ſittlich-

freien Natur, die übrigens als geſchaffene, nichts aus ſich ſelbſt hat, ſondern nur als das ſonnenhafte Auge in freiſter Selbſtbewegung nach dem ewigen Lichte ſich erhebt, aus ihm lebt und daſſelbe auch der irdiſchen Welt, welcher ſie einverleibt iſt, vermittelt. Mit großer Liebe und Sorgfalt verweilt Gregor (de hom. op. und de an. et res. u. a. a. O.) bei dieſer wunderbaren Vereinigung entgegengeſetzter Naturen im Menſchen. Er empfindet nach ſeiner ganzen Anſchauung von dem Gegenſatze des Geiſtigen und Sinnlichen tief die Schwierigkeit einer ſo innigen Verbindung beider, eine Schwierigkeit, welche Origenes vermocht hatte, dieſe Weltſtellung des Menſchen, als eine ſeiner geiſtigen Natur unwürdige, erſt aus einem vorweltlichen Falle abzuleiten. Dieſen Ausweg hat Gregor ſich durch jene Anſchauung von der kosmiſchen Mittlerrolle des Menſchen abgeſchnitten und nur inconſequent ſtreift er noch, beſonders wo er rhetoriſirt, an dieſe Theorie (z. B. de orat. I, 741. de mort. III, 635.). Im Allgemeinen hält er feſt daran, daß jene Verbindung eine urſprünglich von Gott gewollte ſey, daß ſie der vernünftigen Natur nicht nothwendig die Herrſchaft raube, ſie nicht nothwendig verunreinige, wenn dieſelbe auch aus dieſer Vereinigung mit der ſinnlichen Natur, alſo aus ihrer Stellung als Seele, gewiſſe pſychiſche Funktionen und Triebe in ſich aufnehme, die ihr an ſich — als Bild Gottes — fremd ſeyen (das Genauere hierüber in meiner unten zu bezeichnenden Schrift §§. 6—15.). Wie feſt und conſequent aber Gregor an jener Beſtimmung des ganzen Menſchen und in ihm der geſammten Schöpfung zur Theilnahme an den göttlichen Gütern, zur Vereinigung mit Gott hält, zeigt ſich nun in ſeiner Auffaſſung der allgemeinen Wiederherſtellung durch Chriſtum. Nachdem der Menſch durch freie Abwendung von Gott, zu welcher im freien Willen (dem Wahlvermögen) des Menſchen nothwendig die Möglichkeit, in der Verbindung mit der Sinnlichkeit aber die nächſte Veranlaſſung (Verſuchung) gegeben iſt, der Sünde und durch ſie dem leiblichen und dem relativen geiſtigen Tode, der Uebermacht der niederen ſinnlichen Natur, verfallen iſt, ſo daß er trotz des gebliebenen freien Willens und der nie ganz vertilgbaren Liebe zum Guten, Göttlichen, ſich nicht ſelbſt zu befreien vermag, bewirkt Gott in der Menſchwerdung des Sohnes die Zurückführung des Menſchen zu dem, wozu er von Anfang an beſtimmt war, und was er wirklich potentiell im Anfang beſaß. Die Sünde, als Abwendung von Gott, wird vernichtet durch die göttliche Hinwendung zum Menſchen, durch ſeine innige Vereinigung mit der Menſchheit. In der Gottmenſchheit Jeſu Chriſti iſt implicite die ganze Erlöſung gegeben. Es hängt darum, wie Gregor gegen Apollinaris (im antirrhet. und ſonſt, z. B. c. Eun. II, 581 sqq.) nachdrücklich betont, das Heil daran, daß Chriſtus einen vollſtändigen Menſchen nach Geiſt, Seele und Leib, die vernünftige und die ſinnliche Natur, angenommen hat, um den ganzen Menſchen zu retten. So iſt es nach Gregor auch allein möglich, daß zwiſchen der göttlichen und der menſchlichen Natur die innigſte Verbindung ſtattfinde, ohne daß doch Gott ſelbſt in die Endlichkeit herabgezogen würde, wie dies geſchehe, wenn der göttliche Logos in ſeiner σάρκωσις (welchen Ausdruck Apoll. dem der ἐν-ἀνθρώπησις begreiflicherweiſe vorziehe) gleichſam zum menſchlichen Logos degradirt, ſelbſt zum menſchlichen Logos im Menſchen Jeſus gemacht werde. Der göttliche Logos hat vielmehr dieſen Menſchen durch ſeine Einwohnung der φθορά und dem πάθος entnommen, und ihn durch dieſen in der Auferſtehung und Himmelfahrt ſich vollendenden Prozeß gänzlich vergottet. Hiermit hat er prinzipiell die menſchliche Natur zu ihrem höchſten und letzten Ziele erhoben, indem er die geheiligten Erſtlinge derſelben Gott dargebracht hat. Vermöge des Naturzuſammenhangs zwiſchen dem zweiten Adam, als der ἀπαρχή, mit ſeinem ganzen Geſchlecht wird nun die jedoch von jedem Einzelnen auf geiſtige Weiſe, d. h. mit freiem Willen, zu ergreifende Erlöſung möglich, indem Chriſtus durch ſein Sterben und Auferſtehen die Macht des Todes überwunden (antir. 170 sq.), den Teufel getäuſcht und um das Löſegeld gebracht (or. cat. c. 22 sq. cf. opp. III, 353. 86.) und durch die vollkommene Gottesoffenbarung den Menſchen zur Erkenntniß der heilbringenden Wahrheit, ſeine vernünftige Natur zu ihrer urſprünglichen Freiheit, Liebe und Sehnſucht nach dem Göttlichen zurückführt, und den im Glauben

und ſittlichen Eifer ſich ihm Hingebenden unter die läuternde und ſtärkende Einwirkung des heil. Geiſtes ſtellt (Taufe), ſo daß er — die Summe alles religiös-ſittlichen Lebens! — die von Anfang in ihn gelegte Gottebenbildlichkeit in immer fortſchreitender Nachahmung des unſichtbaren Gottes durch Nachahmung Chriſti zu verwirklichen vermag, denn: *χριστιανισμός ἐστι τῆς θείας φύσεως μίμησις* (III, 271.). — So iſt Chriſtus der Mittler, welcher zunächſt mit ſich, dann durch ſich mit dem Vater alle vereinigt (II, 18. III, 292.). Dieſe Vereinigung aber vollendet ſich in Auferſtehung und Verſetzung in's himmliſche Leben. Denn die, ſo hier in der geiſtlichen Wiedergeburt durch den heil. Geiſt ſchon Gottes theilhaftig geworden, haben darin einen Samen ewigen Lebens. Ihr Geiſt hat bereits, was die Kraft und der Inhalt ſeines Lebens iſt. Nun treunt ſie der Tod von dem der Vergänglichkeit und Verderbniß verfallenen Leibe, Gott zerſchlägt das Gefäß, damit es gereinigt von den Flecken der Sünde mit der nun von allen niederen (pſychiſchen) Trieben befreiten Seele, die dadurch die volle urſprüngliche Energie ihrer geiſtigen Liebe zum wahrhaftigen Guten wiedererlangt, vereinigt werde in der wunderbaren Auferſtehung. Der auferſtehende iſt derſelbe Leib, denn es beſteht ein ſo inniges weſentliches Verhältniß zwiſchen der Seele und ihrem leiblichen Organ, daß ſie vermöge der in ihr haftenden Idee oder Form ihres Leibes (*εἶδος*) die ihr gerade eigenthümlichen Elemente wieder an ſich zieht (de hom. op. c. 27.). Aber das Irdiſche wird nun zum Göttlichen erhoben, und, entriſſen der materiellen Vergänglichkeit, in's Himmliſche hinübergenommen in der *παλιγγενεσία*, ſo daß der Leib ſeine irdiſchen (körperlichen) Qualitäten verliert. Anders verhält es ſich mit denen, die hier die Erlöſung verſchmähend, am Irdiſchen haften geblieben ſind. Denn ſie hängen ſo an Fleiſch und Blut, daß ſie, auch nachdem der Tod ihnen den Gegenſtand ihrer Liebe genommen, noch fleiſchlich-irdiſch ſind. Sie bedürfen noch eines zweiten Todes, der ſie von den Ueberbleibſeln fleiſchlichen Schmutzes reinige. Gott gibt ſie nicht auf, kann ſie, ſein Eigenthum, geiſtige ihm verwandte Naturen, nicht aufgeben, denn, *ἐλκτικὴ τῶν οἰκείων πᾶσα φύσις ἐστίν·* ſo auch Gott. Es iſt das Ziel aller Weltentwickelung: *δεῖ πάντη καὶ πάντως τῷ θεῷ ἀποσωθῆναι τὸ ἴδιον.* Aber dieſer Liebeszug Gottes, der an der geläuterten Seele leicht und ſchmerzlos ſich vollzieht, wird zur ſchmerzvollen Flamme für die Seele, die am Irdiſchen klebt, und dieſer Schmerz dauert ſo lange, bis ſie von allem Irdiſchen losgeriſſen iſt. Und dies Ziel wird erreicht, ſo gewiß unſre Thorheit Gottes Weisheit, die Macht des Böſen, ſeiner Natur nach Endlichen, das Gute, ſeiner Natur nach Unendliche, weil Göttliche, nicht zu beſiegen vermag. Nicht als ob dem freien Willen jemals Gewalt geſchähe, es iſt keine Naturgewalt, welche die Seele reinigt und zieht. Es iſt nur das höchſte Zuchtmittel, wodurch Gott ihre urſprünglich gute vernünftige Natur zu ſich ſelbſt bringt, ſo daß ſie, wie die Gläubigen ſchon hier, aus Erfahrung lernend, welchen quälenden ihrer unwürdigen Beſitz ſie mit ihren urſprünglichen Gütern vertauſcht haben, freiwillig ſich umwenden zur Quelle ihres wahren Lebens. Der tiefere Grund liegt darin, daß Gregor eine völlige Verkehrung und Abwendung der an ſich guten geiſtigen Natur von ſeiner Quelle in Gott, ein völliges Aufgehen derſelben im Böſen, welches der Mangel, das Nichtſeyende iſt, nicht zu denken vermag, und wenn er ſie denken könnte, darin die abſolute Vernichtung des Geiſtes ſehen müßte. Dieſe Lehre der Wiederbringung (de an. et res. 219 sqq. de hom. op. c. 21. orat. cat. 8. etc.), welche auf's Genaueſte mit ſeiner geſammten dogmatiſchen Anſchauung zuſammenhängt, hat den ſpäteren Verehrern ſeiner Orthodoxie viel Noth gemacht. So ſuchen Steph. Gobarus (Phot. cod. 232. ed. Bekk. 291.) und ſpäter Germanus von Conſtantinopel (ib. c. 233. p. 292) ihn gegen den Vorwurf des Origenismus in Schutz zu nehmen. Dies führt uns ſchließlich zu der Frage nach ſeinem Verhältniß zu Origenes überhaupt. Daß der große Alexandriner auf die theologiſche Richtung Gregor's einen ſehr bedeutenden Einfluß geübt, wird ſich aus der gegebenen Skizze an mehr als einem Punkte erkennen laſſen. Es iſt beſonders der in ſeiner kosmiſchen Bedeutung dem Dogma untergelegte Gegenſatz des Geiſtig-Göttlichen und des Sinnlichen, worin ſich die Berührung beider zeigt. An mehr als einer Stelle bezeichnet Gregor als

die oberſte Gott mit umfaſſende Diſtinction alles Seyenden, die in das Intelligible und Senſible (c. Eun. 341. or. cat. 54. de an. et res. 240. de hom. op. f. 59), und die ganze Weltentwickelung verläuft in dem Auseinandertreten und der endlichen Ueberwindung dieſes Gegenſatzes. Wie nun aber bei Gregor mit der oben angegebnen weitern Entwicklung und Abſchließung des Gottesbegriffs in der Trinität als Correlat auch der Schöpfungsbegriff eine größere Schärfe gewinnt, ſo tritt damit die intelligible Creatur trotz ihrer weſentlichen Gottverwandtſchaft in ein engeres poſitives Verhältniß zur ſinnlichen Schöpfung. Die Präexiſtenz der Seelen und die Ableitung der ſichtbaren Welt aus dem Falle des endlichen Geiſtes wird aufgegeben, weil es nun zum gottgewollten Begriff des Menſchen gehört, als Doppelnatur gerade durch Behauptung ſeiner geiſtigen Natur ſeinen Beruf an der ſichtbaren Welt zu erfüllen, dieſe verklärt zur Theilnahme am Göttlichen zu erheben. Die ἀποκατάστασις hat nun nicht mehr die Bedeutung, den Gegenſatz zu vernichten durch einfache Rückkehr des Geiſtigen aus der Verendlichung und Gefangenſchaft in der materiellen Welt, ſondern die poſitivere der Verſöhnung dieſes Gegenſatzes durch Erhebung der geſammten Schöpfung zur Theilnahme am göttlichen Leben, d. h. der Verklärung (ſ. den Verſuch genauerer Nachweiſung im 2. Abſchnitt meiner Schrift). — Die Werke Gregor's, außer den genannten dogmatiſchen Hauptſchriften — auch die oratio catech. iſt eine ſolche — exegetiſche, Homilien und Reden, Briefe, nach vorausgegangenen kleinern Sammlungen, Einzelausgaben und lateiniſchen Ueberſetzungen (ſo von L. Siſanus, Basil. 1562 und 2. Ausg. 1571) zuſammen in 2 Tom. Paris. 1615 von Fronto Duc. edirt, dazu ein Appendix von J. Gretſer 1618. In erneuerter aber ſehr fehlerhafter Geſammtausgabe Paris. 1638. 3 Tom. Fol. Der antirrheticus adv. Apollin., ſowie die vorher nur in lateiniſcher Ueberſetzung bekannten, dem Gregor fälſchlich zugeſchriebenen testimonia adv. Judaeos, 2 Reden und 14 Briefe zuerſt in *Zacagnii*, Collectanea Monum. vet. eccl. graec. Rom. 1698. Die hierin enthaltenen Schriften mit noch 7 von Caracciolus, Flor. 1731 zuerſt edirten Briefen und einigen kleineren Stücken wieder abgedruckt in *Gallandii*, Bibl. vett. patr. t. VI. Neuerlich kamen dazu noch der sermo adv. Arium et Sabell. und der de spir. s. adv. Macedonianos, welche A. Mains zuſammen mit Schriften Cyrill's zuerſt dem tom. VIII. der Scriptor. vett. nova collectio angehängt, dann in der Nova Patr. Bibl. t. IV. Rom. 1847, mit lateiniſcher Ueberſetzung verſehen, zugleich mit einer Unterſuchung über ein in der Pariſer Ausgabe nicht enthaltenes, im Urtext ſchon im t. VII. der Scr. Vet. Nov. Coll. p. 6 mitgetheiltes hier wiederholtes Fragment aus der orat. dom. orat. 4. (handelnd da proœssione spir. scti) herausgegeben hat. Gute kritiſche Einzelausgaben: *Krabinger*, dial. de an. et res. Lips. 1837; orat. catech. acced. orat. funebr. in Meletium (1835) Monach. 1838; de precatione (orat. domin.) orr. V. Landish. 1840. Eine kritiſche Geſammtausgabe iſt dringendes Bedürfniß. — Ueber Gregor vgl. von den Aelteren beſonders *Tillemont*, mémoires t. IX, 561 sqq. und *Fabricius*, Bibl. gr. vol. VIII., ed. Harl. vol. IX., von Neueren Schröckh, K.G. Thl. XIV, 1—147. Monographiſch: Rupp, Gregor's, des Biſchof von Nyſſa, Leben und Meinungen, Leipz. 1834; *Heyne*, disput. histor.-theol. de Greg. Nyss. Lugd. Bat. 1835. *Moeller*, Gregorii Nyss. doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit. Halis 1854. W. Möller.

Gregor der Thaumaturge wurde in Neocäſarea in Pontus von reichen und vornehmen heidniſchen Eltern geboren und führte urſprünglich den Namen Theodorus. Er widmete ſich der Rechtsgelehrſamkeit. Als er im 14. Jahr ſeinen Vater verlor, wandte er ſich zum Chriſtenthum. Er hatte den Plan, das Recht in Rom zu ſtudiren, da führten ihn 231 n. Ch. Familienverhältniſſe nach Cäſarea in Paläſtina, wo ſich damals Origenes aufhielt. Dieſer wußte ihn ſo zu feſſeln, daß er dort blieb, ſein ganzes Leben hindurch ein Verehrer des Origines war und deſſen dogmatiſche Anſichten auf lange Zeit in Pontus und Cappadocien durch ihn herrſchend wurden. Gregor ging mit Origenes 235 nach Alexandrien, um auch dort ſeine Studien unter dem geliebten Lehrer fortzuſetzen. Im Jahre 239 trennte er ſich in Cäſarea von Origenes, nachdem er vorher in

ſeiner Gegenwart eine Lobrede auf ihn gehalten hatte, die wir noch beſitzen. Gregor gedachte in Pontus ein anachoretiſches Leben zu führen, ein Gedanke, der bei den eifrigen Chriſten jener Gegenden immer wieder auftauchte und hundert Jahr ſpäter durch Baſilius zur Gründung des Mönchslebens in Aſien führte. Durch Phaedimus, den Biſchof von Amiſus in Pontus, wurde Gregor aber zum Biſchof von Neocäſarea 244 geweiht, einer anſehnlichen Stadt, in der es damals aber nur 17 Chriſten gegeben haben ſoll, bei dem Tode des Gregorius dagegen (270) gab es daſelbſt nur noch 17 Heiden. Er ſoll zu dieſem Amte durch eine Viſion vom Apoſtel Johannes auf Bitten der Mutter Chriſti unterrichtet worden ſeyn und die Lehre deſſelben gleich aufgezeichnet haben. Dieſe Aufzeichnung bildete die Schrift, die unter dem Namen Glaubensbekenntniß des Gregorius unter ſeinen Schriften ſich befindet. Das Glaubensbekenntniß bezieht ſich auf die Lehre von der Trinität; Gregor von Nyſſa behauptet, die eigene Handſchrift des Verfaſſers in Neocäſarea geſehen zu haben, doch ſcheint das Glaubensbekenntniß in den arianiſchen Streitigkeiten durch Zuſätze erweitert zu ſein. In Neocäſarea ſoll nun Gregor eine Menge von Wunderthaten, beſonders Beſiegungen der Dämonen verrichtet haben, die uns ſein Lebensbeſchreiber Gregorius von Nyſſa legendenartig mittheilt. Dadurch erwarb er ſich den Beinamen: der Wunderthäter, und vernichtete beinahe in jenen Gegenden das Heidenthum. Der Deciſchen Verfolgung entzog er ſich durch die Flucht. Nach derſelben ſtiftete er ein allgemeines Martyrerfeſt und erlaubte den Gemeinden, bei demſelben allerlei heidniſche Luſtbarkeiten anzuſtellen, in der Hoffnung, die den Ergötzlichkeiten ſehr geneigten Einwohner deſto leichter für das Chriſtenthum zu gewinnen. Es ſcheint aber dieſe Nachſicht doch nicht gut auf die dortigen Gemeinden gewirkt zu haben, denn bei einem Einfall germaniſcher Völker, wahrſcheinlich der Gothen um 262, ſcheinen die Einwohner jener Gegenden an Hartherzigkeit, Habgier und Grauſamkeit gegen ihre Glaubensgenoſſen mit den Barbaren gewetteifert zu haben, wie uns der kanoniſche Brief des Gregor berichtet, der auf der Kirchenverſammlung zu Conſtantinopel 680 zu den Kirchengeſetzen gerechnet wurde. Als eine Peſt, die Gregorius vorausgeſagt hatte, jene Gegenden verwüſtete, kam man zu ihm und bat um ſeine Fürbitte bei Gott, da hörte die Seuche auf, die, welche ſich zum Glauben wandten, wurden geſund. Dadurch vermehrte ſich die Zahl der Gläubigen ſehr. Unter den Häretikern bekämpfte er beſonders den Paulus von Samoſata, dagegen warf man ihm ſpäter eine Hinneigung zum Sabellius vor, jedoch nur deßhalb, weil er die ſpäter feſtgeſetzten Ausdrücke nicht ſo gebrauchte, z. B. ſagte, der Vater und Sohn ſeyen zwei der Vorſtellung nach (ἐπινοίᾳ), aber nur Einer als Perſon (ὑποστάσει), dagegen nannte er auf der andern Seite den Sohn auch noch ohne Argwohn κτίσμα und ποίημα (Basil. epist. 210.).

Leider ſind uns wenig Nachrichten über das Leben Gregors aufbewahrt worden, denn die Rede Gregors von Nyſſa beſchäftigt ſich faſt nur mit den Wundern, die er verrichtet haben ſoll und erzählt dieſelben auf eine ſolche Weiſe, daß dieſe Erzählung allen Werth für uns verliert. Doch muß er wunderbare Kraft bewieſen haben, das zeigt der Name des Wunderthäters, der ihm allgemein beigelegt wurde; auch ſchrieb man ihm den Sieg über das Heidenthum in jenen Gegenden bei. Gregor ſuchte die Origeniſtiſche Auffaſſung des Chriſtenthums beſonders von ihrer praktiſchen Seite in den Gegenden von Pontus und Cappadocien zur Geltung zu bringen.

Seine Werke ſind herausgegeben von G. Voſſius, Mogunt. 1604. 4., auch ſtehen ſie Bibliotheca Gallandii, T. 3., der Panegyricus ad Origenem iſt herausgegeben von Bengel, Stuttgart 1722. 8. Eine Lebensbeſchreibung des Gregor gibt es von Nik. Maria Pallavicini, Rom 1644. 8. und von *J. L. Boye*, Diss. de Gregorio Thaumaturgo. Jen. 1703. 4. Kloſe.

Gregor, Biſchof von Tours, iſt um das Jahr 540 zu Arverna, jetzt Clermont, der Hauptſtadt der Auvergne geboren. Er ſtammte aus einer der angeſehenſten römiſchen Familien des damaligen Galliens, und hieß urſprünglich Georgius Florentius, nahm aber ſpäter aus Verehrung gegen den Großvater ſeiner Mutter, den hochgeprieſe-

nen Biſchof Gregor von Langres, den Namen Gregorius an. Sein Vater Florentius ſtarb frühe und er wurde nun von ſeinem Oheim, dem Biſchof Gallus von Clermont, erzogen, und entſchied ſich unter deſſen Leitung, zum Theil in Folge der wunderbaren Errettung von einer ſchweren Krankheit für den geiſtlichen Stand. Da der Oheim Gallus ſtarb, als Gregor noch ein Knabe war und mit ſeiner Mutter nach Burgund überſiedelte, wo ihre Verwandten lebten, ſo wurde er einem gewiſſen Ariſtus, einem angeſehenen, in den heiligen Schriften wohl bewanderten Prieſter ſeiner Vaterſtadt übergeben und von dieſem zwar zum fleißigen Studium der geiſtlichen Schriften, nicht aber zur Grammatik und den weltlichen Wiſſenſchaften angehalten. Wiederholte Reiſen nach Burgund zu ſeiner Mutter ergänzten ſeine menſchliche Bildung. Eine gefährliche Krankheit, die ihn um's Jahr 563 befiel, veranlaßte ihn zu einer Wallfahrt an das Grab des heil. Martinus in Tours, der damals für den mächtigſten Heiligen Galliens galt. Dort fand er die gehoffte Geneſung, was für die ſtreng kirchliche Richtung ſeines Lebens entſcheidend wurde. Einen beſonderen Gönner fand er an dem König Sigibert, dem nach dem Tode Chlothars I. im J. 561 die Auvergne zugefallen war; von ihm wurde er, nachdem die Wahl der Geiſtlichkeit vorangegangen war, um's Jahr 573, noch in den Anfängen der dreißiger Jahre ſtehend, zum Biſchof von Tours eingeſetzt. Er nahm ſich der Geſchäfte, die ſein amtlicher Wirkungskreis mit ſich brachte, mit großem Eifer an und widmete ſich nicht nur ſeinem geiſtlichen Hirtenamt mit ſorgſamer Treue, ſondern überwachte auch die weltlichen Angelegenheiten der Stadt, vertrat ſie gegenüber von den Herrſchern mit Entſchiedenheit und Klugheit, ſchützte ſie gegen die Gewaltthätigkeit der königl. Beamten, und ſorgte auch für Hebung des Wohlſtandes. Die unter ſeinem Vorgänger abgebrannte Kathedrale des h. Martinus ließ er größer und ſchöner als ſie geweſen, wieder aufbauen und auch andere Kirchen mit Gemälden ſchmücken.

Die politiſchen Verhältniſſe, unter denen Gregor ſein biſchöfliches Amt zu führen hatte, waren ziemlich ſchwierig. Gerade um die Zeit, in welcher er daſſelbe antrat, war zwiſchen dem König Sigibert und ſeinem Bruder Chilperich ein erbitterter Krieg ausgebrochen, der durch ihre Gemahlinnen Brunehilde, der Frau Sigiberts, und Fredegunde, der Chilperichs immer auf's Neue wieder angefacht wurde. Gregor war um ſo mehr von den Wechſelfällen des Kampfes berührt, als es ſich mehrmals um den Beſitz der Stadt Tours handelte. Kurz vor der Ernennung Gregors zum Biſchof hatte Sigibert den größten Theil von Chilperichs Gebiet ſich unterworfen, bald darauf eroberte aber Chilperichs Sohn Theodebert Tours und verwüſtete die Umgegend; der Friede vom Jahr 574 brachte aber Tours wieder in den Beſitz Sigiberts; in dem auf's Neue ausgebrochenen Kampf fand Theodebert ſeinen Tod, Siegbert fiel durch Meuchelmord und Chilperich bemächtigte ſich nun Tours und behielt die Stadt bis zu ſeinem Tod im Jahr 584. Gregor von Sigibert eingeſetzt, erkannte nur dieſen als den rechtmäßigen Herrſcher an, und zeigte ſich Chilperich um ſo mehr abgeneigt, da ſich dieſer vielfache Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche erlaubte. Er geſtattete den Gegnern Chilperichs eine Zuflucht in der Kirche des heil. Martinus, nahm ſich auch eines von Fredegunde verfolgten Biſchofs an und zog ſich ſo die Feindſchaft der Partei Chilperichs zu. Einer von derſelben, ein gewiſſer Ludaſt, der auf Veranlaſſung Gregors vom Amt eines Grafen von Tours abgeſetzt worden war, trat, um Rache an ihm zu nehmen, mit der Anklage gegen ihn auf, er habe die Königin eines unkeuſchen Lebenswandels beſchuldigt. Es wurde nun ein gerichtliches Verfahren gegen Gregor eingeleitet, bei welcher er ſich durch einen Eid von der ihm beigemeſſenen Schuld reinigte und dem König Chilperich durch ein kluges und feſtes Benehmen ſo imponirte, daß derſelbe ſeine Gunſt zu gewinnen ſuchte. Doch ließ ſich Gregor dadurch nicht beſtimmen, auf ſeine Seite zu treten und fuhr fort, ſeine Herrſchaft als eine unrechtmäßige zu behandeln. Nach Chilperichs Tod bemächtigte ſich ſein Bruder Guntramnus, bisher König von Burgund, der Stadt Tours und Gregor, der ſchon von früher her bei dieſem in Gunſt ſtand, erhielt von ihm auch jetzt wieder Beweiſe des Vertrauens. Guntramnus behielt aber das Erbe

Siegberts nicht, ſondern trat es an deſſen Sohn Childebert ab. Bei dieſem und ſeiner Mutter Brunhild ſtand nun Gregor in beſonderem Anſehen, er wurde oft an den Hof berufen und zu wichtigen Staatsgeſchäften gebraucht. Neun Jahre lang hatte er dieſe günſtigeren Verhältniſſe zu genießen. Er ſtarb am 17. November 594. Seine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit begann er erſt als Biſchof und zwar zuerſt mit einer Geſchichte der Wunder ſeines Schutzheiligen, des h. Martinus, die er in vier Büchern vom Jahr 576 bis 594 beſchrieb. Von dieſen ging er zu andern ähnlichen Arbeiten über Heiligengeſchichte über, und ſchrieb ſofort ein Buch von den Wundern am Grab des heil. Julian, von dem Ruhm der Märtyrer, ein Leben der Väter, und vom Ruhm der Bekenner, eine Sammlung von Biographieen von 23 durch Tugend und Frömmigkeit ausgezeichneten Geiſtlichen Galliens. Dieſe Bücher jetzt ziemlich vergeſſen und von Niemand mehr geleſen, würden ihm wohl ſchwerlich einen ſchriftſtelleriſchen Namen gemacht haben, wenn er ihnen nicht ein geſchichtliches Werk hinzugefügt hätte, die zehn Bücher fränkiſcher Geſchichten, welche eine Hauptquelle für die Geſchichte Galliens im 6. Jahrh. bilden. Das Werk beginnt, wie die meiſten mittelalterlichen Chroniken mit einer Ueberſicht der Weltgeſchichte, gelangt aber ſchon am Schluß des erſten Buches bis zu den Anfängen der fränkiſchen Eroberung und dem Tode des heiligen Martinus. Je mehr ſich die Ereigniſſe den Zeiten Gregors nähern, deſto ausführlicher wird die Erzählung, die letzten ſieben Jahre füllen allein vier Bücher. Es ſind Denkwürdigkeiten eines Zeitgenoſſen, bei welchen die perſönlichen Beziehungen des Verfaſſers überall deutlich hervortreten. Von einer Kunſt der Darſtellung, von einem Beſtreben, die Dinge zu erklären, die Urſachen der Begebenheiten, die Triebfedern der Handelnden zu entdecken, findet ſich bei Gregor faſt keine Spur, die Dinge erſcheinen nur nach ihrer äußeren Oberfläche; dagegen macht Gregors Bericht den Eindruck unmittelbarer und unbefangener Anſchauung, wir finden nichts von jener rhetoriſchen Verflachung und unerſprießlichen Phraſenhaftigkeit, welche den Styl jener Zeiten ſo häufig ungenießbar macht. Bei dem gänzlichen Mangel an einer philologiſch-rhetoriſchen Schulbildung mußte Gregor auf ſtyliſtiſche Kunſt verzichten. Selbſt ſeine grammatiſche Kenntniß iſt, wie er ſelbſt geſteht, ſehr mangelhaft, er klagt, daß er das Geſchlecht der Wörter verwechſele, falſche Caſus ſetze, die Präpoſitionen unrichtig verbinde, die Sätze nicht gehörig zu bilden wiſſe. Dagegen verdient er in ſachlicher Beziehung alles Vertrauen in die Wahrheit ſeiner Berichte; wenn auch ſeine perſönlichen Beziehungen nicht ohne Einfluß auf Auffaſſung und Auswahl des Erzählten ſind, ſo merkt man es ihm an, daß er allen guten Willen hat, die Wahrheit unparteiiſch zu ſagen und ſogar Kritik zu üben.

Da wir aus den Zeiten Gregors kein ähnliches Werk eines Zeitgenoſſen haben, ſo iſt ſeine fränkiſche Geſchichte eine ſehr wichtige ſchätzbare Quelle für die Zeiten des merowingiſchen Reiches.

Die Chronik Gregors wurde in den Jahren 1511 und 1512 zuerſt zu Paris gedruckt, 1699 von Ruinart in kritiſch bearbeitetem Text herausgegeben, um's Jahr 1610 von Claude Bonnet und ſpäter von mehreren Anderen in's Franzöſiſche überſetzt und erſchien 1847—49 in Würzburg zuerſt in deutſcher Ueberſetzung, 1851 in der Sammlung der Geſchichtſchreiber deutſcher Vorzeit in ſehr getreuer deutſcher Uebertragung von Wilhelm Gieſebrecht mit ausführlicher Einleitung. Den geſchichtlichen Stoff, welchen Gregor bietet, hat Auguſtin Thierry in ſeinen „Recits des temps merovingiens“ Paris 1840 zu einer ſehr anſprechenden Darſtellung verarbeitet, die kürzlich auch in's Deutſche überſetzt worden iſt (Elberfeld 1855). Eine ſehr gründliche Arbeit über Gregor iſt: „J. W. Löbell, Gregor von Tours und ſeine Zeit, vornehmlich aus ſeinen Werken geſchildert.“ Leipzig 1839. Klüpfel.

Gregor von Utrecht, Schüler des Bonifaz, der ſich nach dem Tode ſeines Lehrers, ohne ſelbſt Biſchof zu ſeyn, der Leitung des Utrechter Bisthums unterzog. Gregor's Schüler Liudger ſchrieb mit vieler Liebe und Anhänglichkeit ſeine Biographie, die ſich freilich mehr mit Bonifaz als mit Gregor beſchäftigt. Vgl. *Brower*, sidera illu-

strium et sanctorum virorum, qui Germaniam ornarunt. Mogunt. 1616. *Mabillon*, Acta S. B. III. 2. S. 319. Act. S. Boll. Aug. V. S. 252. Gregor ſtammt aus dem königlichen Geſchlecht der Merovinger, ſein Vater hieß Albricius, ſeine Mutter Waſtrade; er hatte mehrere Brüder, von denen zwei ſpäter durch Räuber erſchlagen wurden; Gregor verzieh denſelben großmüthig. Gregors Großmutter Addula ſtand dem Kloſter Pfalzel bei Trier vor, wo Bonifaz auf der Rückkehr aus Friesland nach Thüringen 722 vorſprach. Gregor, um 707 geboren, hatte ſeine Bildung durch Unterricht bei Hof begonnen, der lebhafte Knabe erregte die Aufmerkſamkeit des Bonifaz durch Vorleſen aus der Bibel über Tiſche. Bonifaz lobte darauf den Knaben, daß er gut geleſen, forderte ihn aber auch auf, den Inhalt des Geleſenen in deutſcher Sprache vorzutragen. Da er nun ſein Unvermögen bekennen mußte, überſetzte und erklärte Bonifaz ſelbſt die vorgeleſenen Worte und hielt darüber einen das kindliche Gemüth tief ergreifenden Vortrag. Gregor gewann eine ſolche Anhänglichkeit an den fremden Glaubensprediger, daß er der Großmutter ſeinen unabänderlichen Entſchluß mittheilte, mit ihm zu ziehen, und zwar zu Fuße, wenn ſie ihm ein Pferd verſage. Dieſe erfüllte endlich ſeinen Wunſch und gab ihm Pferde und Knechte, damit er Bonifaz auf ſeinen Wanderungen begleiten könne. Seitdem war Gregor der unermüdete Begleiter des Bonifaz, der ſeine weitere geiſtliche Bildung leitete. Nachdem der Biſchof Eoban mit ſeinem Lehrer den Märtyrertod geſtorben war, und da das Bisthum zu Utrecht für's Erſte nicht beſetzt wurde, unterzog ſich Gregor der ganzen Sorge für die frieſiſche Miſſion, welche ihm auch vom Pabſt Stephan II. und vom König Pipin übertragen wurde. Er ſelbſt nahm zwar die biſchöfliche Würde nicht an, ſondern blieb Prieſter; um aber den Mangel eines Biſchofs zu erſetzen, ließ er einem engliſchen Geiſtlichen, Alubert, der ſich an ihn angeſchloſſen hatte, in deſſen Vaterlande die biſchöfliche Ordination ertheilen. Wichtig für Befeſtigung des Chriſtenthums auch im weiteren Kreiſe war beſonders die von Gregor in Utrecht geleitete Schule, zu der ſich Jünglinge aus allen Stämmen, Franken, Frieſen, Sachſen, Bayern, Schwaben, Angeln einfanden, und aus welcher Lehrer und Biſchöfe für die deutſche Kirche zahlreich hervorgingen. Eine ſolche Bildungsanſtalt mußte den größten Einfluß üben in einer Zeit, wo die Bekehrung Sachſens herannahete, und das Bedürfniß unterrichteter, gebildeter und eifriger Lehrer ſtieg. Gregor erreichte ein mehr als ſiebzigjähriges Alter. Drei Jahre vor ſeinem Tode, der im Jahr 781 erfolgte, wurde er an der linken Seite vom Schlag gerührt und doch hörte er nicht auf, für den Unterricht und die geiſtliche Bildung der Seinigen thätig zu ſeyn, bis ſeine Krankheit ſo ſehr zugenommen, daß er ſich auf den Händen ſeiner Schüler dahin, wo ſeine Gegenwart erfordert wurde, tragen laſſen mußte. Noch in ſeinen letzten Tagen waren ſeine Schüler um ſein Sterbelager verſammelt, Worte der Ermahnung aus ſeinem Munde zu empfangen und an ſeiner Glaubensfreudigkeit ſich zu ſtärken. »Heute ſtirbt er doch nicht,« ſagten ſie zu einander; aber er wandte ſich zu ihnen und ſagte, ſeine letzten Kräfte zuſammenraffend: »Heute will ich Urlaub nehmen.«. Während ſeiner ganzen Krankheit zeigte er große Sehnſucht nach ſeinem Neffen Alberich, der in königlichem Dienſt in Italien beſchäftigt war. Er rechnete auf deſſen Rückkehr, ſagte ſie zuverſichtlich vorher, und hatte auch die Freude, ihn drei Tage vor ſeinem Sterben ankommen zu ſehen. Den Tod erwartete er in der Salvatorskirche ſelbſt, wo er wahrſcheinlich auch beſtattet iſt. Sein Nachfolger war Alberich, ſein Neffe. Vgl. Rettberg, K.Geſch. Deutſchlands, II. S. 531—534. Neander, K.Geſch. III. S. 100 fg. Dr. Preſſel.

Gregorianiſcher Geſang, ſ. Geſang, kirchlicher, und Gregor I.

Gregorianiſches Jahr, ſ. Kalender.

Gregoriusfeſt. — Die katholiſchen Liturgiker pflegen dieſes auf den 12. März fallende Feſt nicht unter den ſolennen Tagen ihrer Kirche aufzuführen; die Acta Sanctorum (die ſogen. Bollandiſten), die ſo überaus ſorgfältig Alles ſammeln, was ſich als veneratio eines Heiligen in der Kirche allgemein oder an einzelnen Punkten vorfindet, wiſſen wohl von einem Feſte, das in England vom J. 747 an zu Ehren des h. Gregor

d. Gr. und ſeines Abgeſandten, des Mönchs Auguſtin, des Apoſtels von Britannien, gefeiert worden, nichts aber von dem Gregoriusfeſte, das in Deutſchland als Schulfeſt begangen ward. Der Urſprung des letzteren liegt im Dunkeln; die Zurückführung auf altrömiſche Kinderfeſte, denen man nach einer wohlbekannten Praxis nur chriſtliche Namen — im vorliegenden Falle den des Pabſtes Gregor d. Gr. als Stifters einer kirchlichen Geſangſchule — beigelegt hätte, ſcheint nicht zuläſſig, da erſt das Schulweſen in den deutſchen Städten des Mittelalters der Boden iſt, worauf jenes ächt mittelalterliche Schulfeſt ſich entwickelte. Ohne Zweifel lehnt es ſich an das kirchliche Alterthum, aber an einem andern Punkte, an. Die alte Kirche beſaß (ſ. Guerike, Archäologie S. 226) ein Kinderfeſt an dem jährlichen Gedächtnißtage der unſchuldigen Kindlein (d. 28. Dec.). In eigenthümlicher Weiſe ſetzte ſich dazu die Feier des St. Nikolaus-Tages (am 6. Dec.) in Beziehung, ſofern nämlich an letzterem (vgl. Fr. Ant. Dürr: commentatio historica de episcopo puerorum, Mainz 1755) ein Schulknabe zum Biſchof gewählt wurde, als ſolcher fungirte, und nun in der Zeit zwiſchen beiden genannten Tagen in dieſer ſeiner Würde Beſuche bei der Geiſtlichkeit machte, was ihm allerlei Geſchenke eintrug; daher dieſer Knabenbiſchof vulgo Apfelbiſchof genannt wurde. Dieſe Sitte iſt zuverläſſig älter; nachdem aber die Schulen in den Städten ein Element des öffentlichen Lebens zu bilden angefangen hatten, wurde, wie es ſcheint, dieſelbe auf die jährliche Feier des Anfangs eines Schuljahres übergetragen; Pabſt Gregor qualificirte ſich als Patron, da man von ihm ja lange noch als Reliquie die Ruthe zeigte, die er in ſeinen Singſtunden gehandhabt. Die Feier des Gregoriustages war folgende. Die Schüler wählten aus ihrer Mitte Einen zum Biſchof; zwei andere wurden ihm als gemeine Kleriker beigegeben; mancher Orten ſtieg jener ſogar zur päbſtlichen, dieſe zur Kardinals-Würde. Alle drei wurden in geiſtlicher Tracht vom geſammten Schülercorps und Lehrerperſonal unter dem Geläute aller Glocken zur Kirche geleitet; der Knabenbiſchof und ſeine Aſſiſtenten ließen ſich mit poſſenhafter Feierlichkeit an den Stufen des Altars auf Seſſeln nieder; ein wirklicher Geiſtlicher hielt eine Rede, worauf ein Gregoriuslied angeſtimmt wurde; nach einer Schlußrede, die der Knabenbiſchof nach ſeiner Weiſe hielt, ward der Rückzug angetreten. Unterwegs wurden die Schüler mit Bretzeln beſchenkt, wofür ſowohl die Privatwohlthätigkeit als öffentliche Stiftungen ſorgten. Der zweite Akt beſtand ſofort darin, daß die neu in die Schule eintretenden Knaben in ihren Häuſern aufgeſucht, als Gregorianer in eine Art Chorhemde gekleidet und in Proceſſion zur Schule geführt wurden. Das Feſt lebte ſo feſt und tief im Volke, daß ſelbſt die Reformation es nicht beſeitigte, wenn auch die anſtößigen Beſtandtheile wegfallen mußten. Mehrere jener Gregoriuslieder mit der von Männern wie Joh. Eccard componirten, dazu gehörigen Muſik ſind abgedruckt in Winterfelds großem Werk über den evang. Kirchengeſang, I. Bd. S. 399. 457. — Als Quellen für dieſen Gegenſtand dienen vornehmlich nur Local-Geſchichten, wie z. B. Fechter's Geſchichte des Schulweſens in Baſel bis zum J. 1589, S. 30 f.; nach ſolchen hat Ruhkopf in ſeiner Geſchichte des Schul- und Erziehungsweſens in Deutſchland, I. S. 159 und Löſchke, in der Schrift: die religiöſe Bildung der Jugend im 16. Jahrh., Breslau 1846, S. 158 ff. das Feſt beſchrieben. Ruhkopf verlegt den Urſprung deſſelben (S. 161) ſchon in's neunte Jahrhundert und glaubt, daß Pabſt Gregor IV. es zu Ehren ſeines großen Vorgängers geſtiftet habe; allein da keinerlei Beweis hiefür beigebracht wird, ſo iſt anzunehmen, daß Ruhkopf vielleicht die Nicolausfeier damit verwechſelt hat, wiewohl auch dieſe gar nicht darnach ausſieht, als hätte ſie ein Pabſt geſtiftet. Solche Dinge wuchſen aus dem Volke heraus. — Eine ganz eigenthümliche Art, das Gregoriusfeſt zu feiern, wodurch es zwar ein Kinderfeſt bleibt, aber einen höheren, nationalen oder patriotiſchen Typus erhält, ſoll ſich in einem Theile Böhmens heute noch vorfinden, wovon uns Grube in ſeinen geographiſchen Karakterbildern I. S. 99 Kunde gibt. Unterzeichneter hat dieſe Stelle auch in ſeine Pädagogik (2. Aufl. S. 263) aufgenommen.

Palmer.

Gretſer, Jacob, ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller des Jeſuitenordens. Im

Jahre 1560 zu Markdorf, in der früheren Diöceſe Conſtanz geboren, trat er ſchon in ſeinem 17. Jahre (1577) in den Orden der Jeſuiten ein, welchem er gar lange auf der Univerſität Ingolſtadt als Lehrer diente. Drei Jahre hindurch trug er Philoſophie vor, während 7 Jahren bekleidete er den Lehrſtuhl der Moral. 14 Jahre trug er die ſcholaſtiſche Theologie oder Dogmatik vor, außerdem war ſein ganzes Leben ein großer bis an's Ende mit Aufwand von viel Fleiß, Gelehrſamkeit und Geiſteskraft fortgeſetzter Streit gegen die Feinde ſeines Ordens und ſeiner Kirche. Eifrig und bitter bekämpfte er die proteſtantiſchen Schriftſteller und dieſe ihrerſeits ſchonten den widerwärtigen Jeſuiten durchaus nicht. Gegen Haſſenmüller's Geſchichte des Jeſuitenordens veröffentlichte er ſeine Libri IV. de sacris Peregrinationibus. Den Arbeiten des reform. Gelehrten Goldaſt ſtellt er entgegen Aruoldi Brixiontis in Melchiors Goldasto Calviuista redivivi vera descriptio et imago. Das berühmte Geſchichtswerk des großen Reformirten Dupleſſis-Mornay (ſ. d. A.) gegen das Pabſtthum, Mystère de l'iniquité, hat auch Gretſer bekämpft. Doch richtete er ſein Hauptaugenmerk auf Citate und die Chronologie. Dann gab er auch Noten zu dem Geſchichtswerke des Thuanus, ſowie Traktate heraus über das Compelle intrare und die Frage An heterodoxi ad fidem cogendi sint. Zu ſeinen Hauptſchriften muß weiterhin das Buch de Sancta Cruce libri III. gerechnet werden. Kurz in alle berühmten Controverſen ſeiner Zeit war er verwickelt und ſo konnte denn auch eine Behandlung des Zeitalters Gregors des VII. nicht fehlen, übrigens hat er auch die Philologie angebaut. Mehrere Werke und Ausgaben alter Schriftſteller beweiſen, daß er auch auf dieſem Gebiete achtungswerthe Kenntniſſe beſaß. Am ſchwächſten muß wohl ſeine ſehr unkritiſche Geſchichte der Biſchöfe von Eichſtädt (Vita Episc. Eistatens.) genannt werden. Doch eine nur einigermaßen eingehende Ueberſicht ſeiner literariſchen Thätigkeit würde zu weit führen. Ueber hundert und fünfzig Werke ſchreibt man ihm zu. Der Jeſuit Georg Heſerus hat dieſelben alle ſehr genau verzeichnet in einem Katalog, welcher 1674 zu München gedruckt wurde. — Seinen eigentlichen Ruhm erntete Gretſer als gelehrter und gewandter Bekämpfer des Proteſtantismus. Als Kaiſer Ferdinand II. nach ſeiner Wahl von Frankfurt her durch München kam, mußte der gelehrte Jeſuit von Ingolſtadt in die bayeriſche Hauptſtadt geholt werden, ſo ſehr verlangte der neue Kaiſer ihn zu ſehen. In gleich hohem Anſehen ſtand er beim Pabſt Clemens VIII. Sein eigener Landesherr Maximilian I. wußte keinen tüchtigeren Theologen zu dem wichtigen Religionsgeſpräch zu ſchicken, welches 1601 zu Regensburg gehalten wurde, als ihn. In der That war auch Gretſer dort der Hauptgegner der Evangeliſchen. Unter den Seinigen erwarb er ſich den hohen Ehrentitel Magnus Lutheranorum domitor ac malleus haereticorum et calumniatorum Societatis Jesu terror. Mit einem Worte, der immer kampfbereite, fleißige, vielſeitig unterrichtete, eifrige, ultramontane Gretſer genoß weithin, in den verſchiedenſten Kreiſen vom Pabſt und Kardinal bis zum einfachen Laien großes Anſehen. Ein Bellarmin ſogar ſuchte bei ihm gelehrten Rath und Aufſchluß. Dabei bleibt es ein karakteriſtiſcher Zug ſeiner Art, daß er den auf ihren gefeierten Mitbürger ſtolzen Markdorfern, welche ſein Portrait für ihr Rathhaus erbaten, ſagen ließ, ſie möchten einen Eſel abmalen, da hätten ſie ſein Bild. Er ſtarb am 29. Januar 1625 zu Ingolſtadt, wo ihm in der Schule, worin er lehrte, die theologiſche Facultät folgende bezeichnende Denkſchrift ſetzen ließ: R. P. Jacobus Gretscherus, Markdorfianus Acronianus S. J., aevi sui scriptor celeberrimus, annos 26 in hac alma universitate docendo confecit, uno linguam graecam, tribus philosophiam, reliquis theologiam professus. Nihil hujus ingenio clarius, memoria fidolius, judicio gravius, laboro constantius, lucubrationibus eruditius et foecundius. Sesqui centum fere libris Academiam ornavit, bibliothecas auxit, Ecclesiam propugnavit. Concionibus interea, exhortationibus, praelectionibus privatis, excursionibus, confessionibus audiendis, consiliis daodis assidue occupatus, nihil sui ordinis omisit. Amarunt eum maximi principes, docti ex omnibus provinciis coluerunt, vehementer extimuerunt haeretici, quos magna orbis catholici gratulatione mira felicitate ac facilitate reprossit. Seine ſämmtlichen Werke erſchienen von 1730—1739 zu Regensburg in

17 dicken Foliobänden, vgl. *Sotuel*, Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu, die vita Gretseri vor der vollſtänd. Ausgabe ſeiner Werke, *Mederer*, Annales Acad. Ingolst. II, p. 242 bis 245. Lic. K. Sudhoff.

Gribaldo, ſ. Antitrinitarier, Bd. I. S. 406.

Griechiſche und griechiſch-ruſſiſche Kirche (und Theologie). Nach gewöhnlichem Sprachgebrauch bezeichnet dieſer Name nicht allein die Nationalkirche der Griechen, ſondern diejenige Kirche überhaupt, welche aus der altgriechiſchen hervorgegangen, allmählig mit der morgenländiſchen ein Ganzes ausmachte und im Unterſchied von der römiſch-lateiniſchen und ſpäter der proteſtantiſchen ihr Daſeyn ohne große Umwälzungen und Reformen forterhalten hat. Ihr Sitz iſt Hellas, Vorderaſien, Aegypten, der Oſten von Europa, ihre Geſchichte reich an merkwürdigen Erſcheinungen, ihre Beſtimmung eigenthümlich, ihr Umfang größer, als ihre gegenwärtige Kraft und Wirkſamkeit. Es iſt die Abſicht dieſes Artikels, zuerſt die hiſtoriſche Entwicklung der griechiſchen Kirche zur Karakteriſtik ihres Weſens in Umriſſen zu verfolgen, daran aber eine gedrängte Statiſtik derſelben nach ihrem jetzigen Beſtande in den verſchiedenen Gegenden anzuknüpfen.

Die Griechen waren kein Volk mehr, als die chriſtliche Religion an ſie gelangte, aber ſie liehen derſelben ihre Sprache und den weit ausgebreiteten Schauplatz ihrer Bildung. Hellenen bezeichnen im N. T. neben den Juden den andern großen Arm und Zweig der Menſchheit; ihre Bekehrung durch den Apoſtel Paulus, ihr Eintritt in das Gottesreich entſchied die welthiſtoriſche Aufgabe des Chriſtenthums. Hellenen finden wir unter den nächſten Apoſtelſchülern. Unter den Griechen von Hellas, Macedonien und Kleinaſien erwuchs und erſtarkte das Pauliniſche Chriſtenthum; helleniſche Städte wurden die Pflanzſtätten chriſtlicher Verkündigung; auf dem Boden der klaſſiſchen Cultur erwachte ein neues ungeahntes Leben, welches zu fördern ſich dieſe bald genug fruchtbar erweiſen ſollte. War es nicht ein großartiger Sieg, als das Evangelium den ihm ſelbſt ſo fernſtehenden und fremden griechiſchen Geiſt und mit ſolcher Schnelligkeit ſich dienſtbar machte? Welche Menge von Thatſachen und Zuſammenhängen iſt lediglich aus der Stellung zu begreifen, die das Griechenthum außerhalb ſeiner Heimath theils zum Judenthum, — welche beide wie eine doppelte διασπορά ſich begegneten, — theils zu der übrigen damaligen Welt einnahm! Wir erinnern an das Eine, daß ſich die älteſte chriſtliche Literatur unmittelbar und in derſelben Sprache an die heiligen Schriften anſchließen konnte. Meiſt griechiſche Schriften umgaben den Kanon des N. T.; in ihnen floßen die Richtungen der jüdiſchen und orientaliſchen Frömmigkeit zuſammen, um in dieſem Gewande auch dem Abendlande mitgetheilt zu werden. In griechiſcher Rede wurde die erſte Vertheidigung des chriſtlichen Glaubens, die früheſte Darlegung der chriſtlichen Lehre unternommen. In griechiſche Denkformen kleidete ſich ein beträchtlicher Theil der alten Gnoſis, welche ohne dieſes Darſtellungsmittel ihre vielartigen Beſtandtheile gar nicht hätte beherrſchen können. Griechiſche Lehrſchriften bildeten die Schutzwehr der chriſtlichen Erkenntniß gegen die helleniſche Weltweisheit, aber auch die Brücke zu ihr und das Medium einer langdauernden und fruchtbaren Wechſelwirkung. Es beſtand alſo, auch abgeſehen von gewiſſen Anfängen des Syriſchen, bereits eine anſehnliche chriſtliche Literatur, ehe noch die lateiniſche Kirche von Italien und Nordafrika etwas Selbſtſtändiges aufzuweiſen hatte. Die Wirkſamkeit der griechiſchen Sprache und Bildung iſt doppelter Art, indem durch dieſelbe theils ein mittleres gemeinſames Feld der Verſtändigung, Mittheilung und Wechſelwirkung unter den entfernt liegenden Gegenden der Kirche geſchaffen, theils der Geiſt altchriſtlicher Lehrauffaſſung mehrfach bedingt wurde.

Auch örtlich angeſehen dürfen wir die Stellung der altgriechiſchen Kirche als eine mittlere und verbindende bezeichnen. Sie umfaßte Hellas, Macedonien und die kleinaſiatiſchen Provinzen, die indeſſen mit jüdiſchen Elementen ſtark verſetzt waren, erſtreckte ſich alſo zwiſchen Syrien und Paläſtina einerſeits und dem abendländiſchen Italien und Afrika andererſeits, und es iſt einige Zeit zweifelhaft geweſen, welcher kirchlichen Region ſie hauptſächlich angehören werde.

Digitized by Google

Unter den früheſten Gemeinden von Griechenland und Kleinaſien können wir eine ganze Anzahl auch in das dunkle Zeitalter des zweiten Jahrhunderts verfolgen, Korinth durch den Brief des Clemens und den ſpäteren Dionyſius, Epheſus durch die Ignatianiſchen Briefe, Smyrna und Philippi durch Polykarp und Ignatius, Hierapolis durch Appollinaris. Laodicea findet im Paſchaſtreit, Sardes in Lydien durch Melito Erwähnung. Quadratus und Publius werden als Biſchöfe von Athen bei Dionyſius (*Euseb.* IV, 23.) genannt. Melito (*Eus.* IV, 26.) ſpricht von Verfolgungen des Kaiſers Antoninus gegen Lariſſa, Athen und Theſſalonich. Athenagoras, der bekannte Apologet, war ſelbſt ein geborener Athenienſer. Nachher aber trat das eigentliche Griechenland und deſſen Hauptſtadt, obwohl lange Zeit der Sitz der berühmten und von den Kirchenlehrern beſuchten Philoſophenſchule, mehr von der kirchlichen Bewegung zurück, während andere Gegenden ſich behaupteten und namentlich Epheſus und Theſſalonich eine bleibende Wichtigkeit für die Folge behielten. In den Gemeinden Kleinaſiens kämpfte das chriſtliche Leben mit heidniſchen und jüdiſchen Regungen und verſuchte ſich in judaiſtiſchen und helleniſtiſchen Auffaſſungen, um zu einer kirchlichen Beſtimmtheit zu gelangen; hier wahrſcheinlich erwuchſen die erſten Sammlungen des chriſtlichen Kanons. Daß aber in Kleinaſien aus ſolchen Kämpfen ſich eine überwiegend praktiſch-realiſtiſche Richtung und ein ſittlich-aſcetiſches Streben entwickelt hat, beweiſt die vereinfachte Gnoſis eines Marcion, der Streit über die rechte Paſchafeier und der phrygiſche Montanismus. Eine Aehnlichkeit dieſes Geiſtes mit der Denkart der lateiniſchen Kirche iſt unläugbar. Darum konnte auch Irenäus von dieſer kleinaſiatiſchen Heimath aus mit ſeiner ſcharfgedachten und univerſell gefaßten, aber durchaus auf Auctorität und Poſitivität gebauten Theologie als vornehmer Repräſentant des werdenden Katholicismus im Abendlande Platz finden. Ein anderer und mehr original griechiſcher Religionskarakter ſollte dagegen in Alexandrien auftreten, und die Wichtigkeit dieſer Stadt wird ſchon von Euſebius durch Aufzählung von Biſchofsnamen (H. e. II, 24. III, 21.) anerkannt. In Alexandrien verſtand das chriſtliche Griechenthum ſich ſelbſt und die ihm naturgemäß zufallende Aufgabe, wie ſie durch die frühere Geſchichte und wiſſenſchaftliche Stellung dieſes Orts gegeben war. Gnoſtiſche Ausſchreitungen gingen voran, dann folgte eine kirchliche Gnoſis, die erſte Theologie im engeren Sinn. Die Alexandriner vereinigten Lernbegierde und exegetiſche Forſchungsluſt mit freier Denkkraft und erhoben ſich bis zu kühner Spekulation, ohne die kirchliche Grundlage zu verlieren. Was Origenes leiſtete, genügte der Mehrzahl und gelangte zu allgemeiner Anerkennung im dritten Jahrhundert; ſeine Schule war auch, wie das Beiſpiel des Dionyſius von Alexandrien beweiſt, nicht ſo einſeitig gelehrt, daß ſie die Theilnahme an praktiſchen Angelegenheiten ausgeſchloſſen hätte. Das geiſtige Gepräge der griechiſchen Theologie iſt ſchon jetzt erkennbar. Zu allen Zeiten iſt dieſelbe geneigt geweſen, in der Hülle des Sinnlichen und Buchſtäblichen Geiſtiges wahrzunehmen; immer hat ſie den Schwerpunkt des chriſtlichen Glaubens meiſtens in ſpekulativen Beſtimmungen und in der Metaphyſik der Gottes-, der Logos- und Menſchwerdungslehre geſucht; immer endlich hat ſie die Ueberzeugung feſtgehalten, daß der Menſch trotz ſeines Falles und ſeiner ſinnlichen Erniedrigung noch ſittliche Freiheit und Fähigkeit in ſich trage. Dieſer allgemeine Lehrkarakter war indeſſen bei der geiſtigen Beweglichkeit der Griechen einer ſehr verſchiedenen Färbung und Anwendung fähig, ſo daß derſelbe bald in das ſchroff Dogmatiſche, bald auf die Seite der Philoſophie, bald auf die der Myſtik hinübergezogen wurde, zu welchen Wendungen uns bereits in dieſer Zeit die Keime und Anknüpfungspunkte vorliegen. Der ſittliche Standpunkt der Griechen hat pſychologiſch-wiſſenſchaftlichen Werth, man darf ihnen keine Vernachläſſigung des ſittlichen Moments zum Vorwurf machen, wogegen der Hang zur Aſceſe und die Sorge für Kirchenzucht entſchieden ſprechen würden. Aber indem ſie in der Erhebung des Geiſtes über das Irdiſche und Sinnliche zugleich das Mittel zur Beſſerung und Annäherung an Gott erblickten, ſchieden ſie weniger zwiſchen der ſittlichen und intellektuellen Schwierigkeit der menſchlichen Heiligung; das Gute trat in ihrer Lebensanſicht weniger ſcharf für ſich und ſubjektiv maßgebend

hervor, und ſie ſind hinter der ſtrengeren Gewiſſenhaftigkeit und dem Pflichtgefühl der lateiniſchen Chriſtenheit zurückgeblieben.

Ein zweiter Abſchnitt umfaßt das vierte und die nächſtfolgenden Jahrhunderte. Nachdem die griechiſche Kirche des erſten Zeitalters an allen Richtungen des chriſtlichen Lebens und Leidens Theil genommen hatte, und in einigen vorangegangen war: ſollte ſie jetzt auf dem Lehrgebiet eine noch viel lebhaftere und einſeitigere Thätigkeit entwickeln. Das römiſche jetzt mit dem Chriſtenthum ausgeſöhnte Reich gab ſich durch die Erhebung von Conſtantinopel einen neuen Mittelpunkt und rettete ſeine öſtliche Hälfte von den Gefahren, denen die weſtliche bald unterliegen ſollte. Als an die römiſche Reichseintheilung in Diöceſen die Gliederung großer Kirchenkörper ſich anſchloß, fügte es ſich von ſelber ſo, daß die Trennung des Orients und Occidents von dem politiſchen Boden allmählig auf den kirchlichen überging. Die Lehrſtreitigkeiten lockerten ebenfalls zuweilen das Band und veranlaßten ſchon unter dem Kaiſer Zeno im 5. Jahrhundert eine wenngleich vorübergehende Spaltung. Die Patriarchate von Byzanz, Alexandrien, Antiochien, Cäſarea, Epheſus rückten näher zuſammen, während Rom auf der weſtlichen Seite allein ſtand. Die Auszeichnung von Conſtantinopel hatte nicht den Erfolg, die übrigen Patriarchen von ihm abhängig zu machen, welche vielmehr noch lange Zeit eine durchaus freie und nebengeordnete Stellung behaupteten, diente aber dazu, daß die öſtliche Chriſtenheit einen Biſchofsſitz erhielt, der gleiche Würde mit dem römiſchen beanſpruchte. Ein griechiſches Pabſtthum war aus vielen Gründen unmöglich, aber durch das Anſehen von Conſtantinopel und die Größe ſeines Sprengels, der ſich auch nachher auf die Donauländer und Illyrikum erſtreckte, iſt allerdings eine gewiſſe Zweitheiligkeit der Geſammtkirche herbeigeführt worden, vermöge welcher der entferntere Orient kein drittes kirchliches Ganze bilden konnte, ſondern ſich der griechiſchen Kirche anſchloß. Und dieſe engere Verbindung des Griechiſch-Orientaliſchen wurde nicht wenig durch die dogmatiſchen Bewegungen gefördert, wie ein flüchtiger Blick auf deren Schauplatz und Zuſammenhang zeigt. Der Arianiſche Streit beginnt in Aegypten, geht auf die Provinzen von Vorderaſien über und erſtreckt ſich nach Paläſtina und Syrien, im Weſten nach Illyricum und Thracien, weniger nach Italien (Mailand); entſchieden wurde er im griechiſchen Reich, Kleinaſien und Byzanz lieferten die wichtigſten Streitkräfte. In den chriſtologiſchen Verwicklungen gehen Epheſus, Alexandrien und Conſtantinopel voran; das Dogma zerfällt in eine alexandriniſche und antiocheniſche Auffaſſung. Keine Partei ſiegt unbedingt, das endlich erzielte höhere Gleichgewicht beider Standpunkte läßt ſich nur um den Preis einer ſchismatiſchen Abſonderung der Neſtorianer, Monophyſiten und Monotheleten feſthalten, ſo daß im Orient allerdings die kirchliche Einheit nicht vollſtändig erreicht wurde. Welche Rolle die Kaiſer in dieſen Verhandlungen damals und ſpäter übernommen haben, iſt bekannt. So Vieles war auf dem griechiſch-orientaliſchen Gebiet mit unſelbſtſtändiger Beihülfe des Abendlandes zur Unterſuchung gebracht und feſtgeſtellt worden; denn Rom und die Orientalen haben ohne ſonderliche dogmatiſche Productivität nur durch praktiſche Conſequenz und glückliche Dazwiſchenkunft mitgewirkt. Auf der andern Seite waren Auguſtinismus und Pelagianismus eigenthümliche Erſcheinungen und Gegenſätze des Abendlandes, ſolche jedoch, die unter den Griechen durchaus kein vollſtändiges Analogon fanden. Beide Theile lernten von einander, doch in ungleichem Verhältniß, da von den Griechen das eigenthümlich Lateiniſche bei weitem nicht in dem Maße angeeignet oder nachgebildet wurde wie umgekehrt. Auch wenn uns einzelne Perſönlichkeiten, wie Hieronymus und Rufinus, den Verkehr zwiſchen dieſen kirchlichen Regionen vor Augen ſtellen: werden wir wieder an die vorhandene Ungleichheit und Abweichung erinnert. Rufin hat den Origenes und Euſebius in's Lateiniſche übertragen, wer aber führte die Griechen damals in das lateiniſche Schriftthum ein? — Die griechiſche Kirchenliteratur hatte ſich während dieſer Blüthezeit in außerordentlicher Fülle und Vielſeitigkeit entwickelt. Den Mittelpunkt bilden die ſpeziell dogmatiſchen Hervorbringungen, aber welch ein Abſtand liegt zwiſchen dem harten zelotiſchen Dogmatismus eines Epiphanius und den poetiſch-ſpekulativen Anſchauungen

eines Syneſius oder der Religionsphiloſophie eines Nemeſius und Aeneas von Gaza, zwiſchen dem nüchternen Verſtande des Theodoret und der myſtiſchen Ueberſchwenglichkeit des Pſeudodionyſius! Der altchriſtliche Platonismus war unterdrückt, begann ſogar hier und da einem Intereſſe für Ariſtoteles zu weichen, kam aber doch wieder in einzelnen Perſönlichkeiten zum Vorſchein. Die Mängel der früheren Exegeſe wurden durch die Antiocheniſche Schule auf's Glücklichſte ausgeglichen. Nehmen wir die kirchenhiſtoriſchen Werke hinzu, die Homilien und Reden eines Chryſoſtomus und der Kappadocier, die liturgiſchen Erzeugniſſe, die ſich unter dem Namen des Marcus und Jakobus, des Baſilides und Chryſoſtomus an die apoſtoliſchen Conſtitutionen anſchloßen, die Katecheſen des Cyrill von Jeruſalem, die Mönchsregeln und die Beiträge zur geiſtlichen Poeſie und Hymnologie: ſo müſſen wir die Produktivität der Griechen bewundern, und das Wenige, was wir in ſyriſcher Sprache aus dieſer Zeit beſitzen, kommt nicht dagegen auf. Dafür verarmte der Geiſt unter den Epigonen des 6. und 7. Jahrhunderts, Anaſtaſius Sinaita und Theodor von Abukara u. A.; die Dogmatik ging in Formelweſen über, aber die literariſche Erbſchaft war groß genug, um einen Johann von Damaskus (um 730) zu beſchäftigen.

Als dritte Epoche faſſen wir das ganze byzantiniſche Mittelalter der griechiſchen Kirche zuſammen. Bisher hatte dieſelbe immer noch mit dem Abendlande in Gemeinſchaft geſtanden; jetzt kamen wichtige Umſtände zuſammen, um ſie entſchiedener auf ſich ſelbſt zu beſchränken. Die Beſchlüſſe des concilium quinisextum von 692 waren bereits aus einem particularen Intereſſe und dem Verlangen nach kirchlicher Selbſtſtändigkeit hervorgegangen. In den Bilderſtreitigkeiten (726—842) offenbarte ſich der tiefgewurzelte Hang der Griechen zur religiöſen Symbolik und die Macht des Mönchthums mit ſeiner halb ſinnlichen und abergläubigen, halb überſinnlichen Andacht. Die Genehmigung des Bilderdienſtes entſprach trotz aller Entartung dem Geiſte dieſer Kirche mehr, als die Verwerfung. Der Occident, kühler und nüchterner, war zwar mit der Partei der Bilderfeinde keineswegs einverſtanden, konnte ſich aber an jenen wilden Bewegungen nur halb betheiligen. Noch mehr unberührt blieben die Abendländer von den Ketzerkriegen gegen die Paulicianer und Bogomilen. Als Chosroes II. das oſtrömiſche Reich bekriegte, als ferner nach dem Emporkommen des Islam ſeit 630 Syrien, das perſiſche Reich, Aegypten und Nordafrika von den Arabern erobert, die byzantiniſche Herrſchaft mehrerer Provinzen beraubt, die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jeruſalem für einige Zeit aufgehoben wurden, bedrohten auch dieſe Verluſte zunächſt nur die öſtliche Hälfte der Chriſtenheit. Die griechiſche Kirche hatte ihre beſondere Geſchichte, ihre eigenen Gefahren, Sorgen und Beſtrebungen, und daß ihre innere Verwaltung von den Kaiſern willkürlich geleitet und despotiſch durchkreuzt wurde, machte ſie nicht fähiger noch geneigter zur Annäherung an das Abendland. Dies iſt der eine Grund der wachſenden Entzweiung, der andere liegt in der fortſchreitenden Centraliſation der occidentaliſchen Kirche unter römiſcher Oberhoheit. Bekannt ſind die Anläſſe des wirklichen Bruchs zwiſchen beiden Kirchen, welchen römiſche Schriftſteller, wie Maimbourg, mit großem Unrecht einen Abfall der Griechen von Rom genannt haben. Photius (ſ. d. A.) unterlag zwar im Patriarchenſtreite des 9. Jahrhunderts, verrieth aber zum erſten Mal jenen ſpezifiſchen antirömiſchen Geiſt und Eifer und berief ſich auf bisher unbeachtete Controverſen. Dieſelbe heftige Eiferſucht führte unter Cärularius (vgl. d. A.) 1054 zur gegenſeitigen Verdammung, und dieſer hatte dabei die drei anderen Patriarchate auf ſeiner Seite. Bald gehörte es weſentlich zur griechiſchen Orthodoxie, die lateiniſche Lehre und Sitte in gewiſſen Punkten zu verwerfen und zugleich den Grundſatz von Chalcedon zu beſtätigen, nach welchem die Patriarchen von Rom und Conſtantinopel ohne Vorzug des Erſteren einander an Rang und Würde gleichſtehen ſollten. — Den ganzen Zwieſpalt im Großen zu erklären und zu beurtheilen, hat daher keine Schwierigkeit mehr. Derſelbe war der Hauptſache nach nicht politiſcher Art — die Kaiſer haben ihn oftmals vermeiden oder beilegen wollen — aber auch nicht rein dogmatiſcher Natur. Der Streit über das filioque berührte zwar

das Weſen des Dogma's: aber ſo hoch er auch auf den Synoden und in der wildeſten literariſchen Polemik angeſchlagen wurde: ſo würde doch dieſer Grund für ſich noch keinen unausgleichbaren Gegenſatz erzeugt haben, und die ſonſtigen zum Theil höchſt geringfügigen liturgiſchen und disciplinariſchen Differenzen noch viel weniger. Allein dieſe einzelnen Abweichungen ruhten auf der Grundlage einer allmählich erwachſenen und durch Jahrhunderte befeſtigten geiſtigen und hiſtoriſchen Verſchiedenheit. Die kirchlichen Lebenswege gingen auseinander, ſelbſt ſo großartige Begebenheiten, wie die Kreuzzüge, von Alles verbindender Kraft und allgemein chriſtlicher Abzweckung, konnten ſie nicht wieder vereinigen, mußten vielmehr Feindſchaft und Gegenſatz noch greller an's Licht ſtellen. Die Griechen brachten aus ihrer Vergangenheit das zäheſte Selbſtgefühl, das ſtolzeſte Bewußtſeyn altkirchlicher Echtheit und Würde mit; im Beſitze der älteren hierarchiſchen Verfaſſung und Sitte, ſowie mancher einfacheren Lehrbeſtimmungen lehnten ſie ſich auf gegen die Fortſchritte des jüngeren monarchiſchen Prinzips im Occident und betrachteten die Eigenheiten der lateiniſchen Kirche als entſtellende unapoſtoliſche Neuerungen. Das Pabſtthum bildet die Scheidewand, ihm und ſeinen Maßregeln widerſetzt ſich die griechiſche Kirche, weil ſie ſich ihm nicht unterordnen kann. Man iſt nicht berechtigt, aus der Unheilbarkeit dieſer Spaltung und der Vergeblichkeit der Einigungsverſuche wider das Recht und die Wahrheit der ganz anders gearteten proteſtantiſchen Kirchenunion ein Vorurtheil zu entnehmen.

Bei der trägen Stabilität der byzantiniſchen Kirche haben wir nur kurz auf diejenigen Fäden hinzuweiſen, an denen ſich ihr ſeltſam gleichförmiges, ſelbſtgenugſames und fremder Anregung widerſtrebendes Daſeyn durch Jahrhunderte hingezogen hat. Von den Kaiſern gehen die Iſaurier und Armenier voran, dann folgen die Regierungen der kräftigen Macedonier (866—1056), dann die tapferen und zum Theil wiſſenſchaftlich verdienten Komnenen (1056—1204), zuletzt die ſchwächſte Dynaſtie, die der Paläologen (1261—1453). Dazwiſchen entſtand und erloſch das lateiniſche Kaiſerthum (1204—1261), welches die angeſtammte Regierung von Byzanz nach Nicäa verdrängte und mehrere kleinere griechiſche Herrſchaften in Trapezunt, Rhodos, Epirus in's Daſeyn rief. Mit brutaler Gewalt wurde von römiſchen Prälaten und Biſchöfen der griechiſche Cultus unterdrückt, Conſtantinopel mußte einen lateiniſchen Patriarchen aufnehmen; faſt wider Willen ſah ſich Innocenz III. zum Oberhaupt beider Kirchen erhoben, — eine erzwungene Union, welche die ſchlimmſten Früchte trug. Die Kaiſer ſelbſt, auch die beſſeren, haben der Kirche meiſt nicht in rechtem Sinne gedient, Viele durch hyperkirchlichen Eifer, gelehrte Liebhaberei, Gunſt und Parteiung ihr nur geſchadet (vgl. d. Art. Conſtantinopel). Das kirchliche Gebiet erweiterte ſich nach Außen durch den endlichen Beſitz der lange (im 9. Jahrh.) ſtreitigen Bulgarei, durch die gleichzeitige Bekehrung der Mainotten, die Gewinnung der Südſlaven in Böhmen und Mähren, die jedoch im 10. Jahrhundert meiſt zum römiſchen Cultus übertraten, und die Gründung der ruſſiſchen Kirche unter Wladimir dem Großen ſeit 980, — erlitt aber andrerſeits Abbruch aus den Eroberungen der Lateiner und der Türken. Das ſlaviſche Element verſchmolz in einigen Gegenden mit dem griechiſchen und wurde ein bedeutender Beſtandtheil des ſpäteren Griechenthums. Unter den Städten blieb Conſtantinopel der wichtigſte kirchliche Sitz, außerdem verdienen Auszeichnung Theſſalonich, Trapezunt, Chonä (wahrſcheinlich Koloſſä), weniger Athen; denn dieſe Stadt hat im Mittelalter furchtbar gelitten, zuerſt durch die Einfälle der Slaven unter Juſtinian, und dann nach der lateiniſchen Beſitznahme (1205), welche alle bürgerliche und kirchliche Freiheit auf lange Zeiten zerſtörte. — Wenden wir uns zur kirchlichen Wiſſenſchaft und Schriftſtellerei: ſo erhellt im Allgemeinen, daß die traditionelle Zähigkeit des Byzantinismus denſelben in den Stand ſetzte, alles Ererbte wenigſtens äußerlich und mechaniſch fortzupflanzen, aber ebenſoſehr auch, daß die Byzantiner nicht Luſt noch Kraft hatten, Neues zu lernen und deßhalb von dem ſtrebſamen Geiſt der abendländiſchen Kirche überflügelt wurden. Je nachdem die Kaiſer oder ſonſtige Umſtände die geiſtige Bildung begünſtigten, trat ein Steigen oder Sinken ein, niemals ein bedeutender Aufſchwung. Als im 9. und

10. Jahrhundert im Occident alle höhere Cultur darniederlag, erhielt ſich im griechiſchen Reich eine Pflege der Wiſſenſchaften. Die Komnenen haben guten Willen gehabt, Alexius und Anna ſich um Gelehrſamkeit und Unterricht, ja um dogmatiſche Spitzfindigkeiten ſpeziell bekümmert. Ein beſſerer Zuſtand dauerte bis Ende des 12. Jahrhunderts fort, um ſo furchtbarer war der nach der Wiederherſtellung des Reichs eintretende ſittliche und geiſtige Verfall, und nur die Arſenianiſche Spaltung (1266—1312) und der Heſychaſtenſtreit (1341—50) konnten noch einige Aufregung hervorbringen. Von einzelnen Beſtrebungen und Leiſtungen ſcheint Folgendes beſonderer Erwähnung werth: 1) Wichtig und achtungswerth ſind die exegetiſchen Arbeiten der Byzantiner, die Commentare eines Oekumenius (um 1000), Theophylakt († 1107) und Euthymius Zigabenus († nach 1118), ſ. d. Art. Sprachkenntniß und philologiſcher Sinn, genährt durch die Beſchäftigung mit der altgriechiſchen Literatur, hatten unter ihnen einen exegetiſchen Verſtand aufrecht erhalten, der den lateiniſchen Scholaſtikern längſt abhanden gekommen war. 2) Der Sammlerfleiß eines Photius († um 891) ſammt ſeinen kanoniſtiſchen Scholiaſten Balſamon und Zonaras, des etwas ſpätern Suidas und Simeon Metaphraſtes erſtreckte ſich auf kirchliche und außerkirchliche Geſchichte, Literatur, Kirchenrecht und Antiquitäten, und ſeine Früchte ſind der neueren Wiſſenſchaft unentbehrlich geworden. 3) Sammlung und Anhäufung gegebenen Materials bilden auch den Hauptinhalt der dogmatiſch-polemiſchen Werke des Euthymius und Nicetas Choniates († 1216), welche die Methode des Johann von Damaskus verſchlechtert fortſetzen und durch Beſtreitung der neueren Ketzereien den polemiſchen Apparat ergänzen. Das Myſterium der Trinität und die Theorie der Menſchwerdung blieben neben einer ſynergiſtiſchen Freiheits- und Sündenlehre immer noch das Lieblingsthema der griechiſchen Dogmatiker. Um ſo geſchickter und eifriger wurden ſie, den gänzlich unſpekulativen Islam als rohe Monolatrie und als Fatalismus, obgleich mit Beimiſchung vieler hiſtoriſcher Unrichtigkeiten, zu bekämpfen. Die chriſtliche Apologetik erhielt in dieſer Beziehung einen neuen Anſtoß, ſetzte viele Federn (z. B. des Bartholomäus von Edeſſa, Euthymius u. A.) in Bewegung und ſelbſt Kaiſer, wie Johannes Kantakuzenus haben Vertheidigungsſchriften geliefert (vgl. m. Schr. Gennadius und Pletho I, S. 106). 4) Eigenthümlicher als die erwähnten Dogmatiker erſcheint im 12. Jahrhundert Nikolaus von Methone, weil er in ſeiner Widerlegung des Proclus eine tiefere Einſicht in den chriſtlichen Platonismus, dem er ſelber nicht fremd war, an den Tag legt. Mit dieſem verglichen dürfen wir Michael Pſellus den Jüngeren mehr als Ariſtoteliker und Ausleger des Ariſtoteles bezeichnen, ſowie ja auch die peripatetiſche Logik bereits durch Johannes Philoponus und theilweiſe durch Johann von Damaskus in die Theologie eingeführt worden war. Muthmaßlich, denn nachgewieſen hat es noch Keiner, ſind beide philoſophiſche Richtungen neben einander fortgepflanzt worden, und eine Zeit lang muß das ariſtoteliſche Denkverfahren in den Schulen vorgeherrſcht haben, da der Platonismus im 15. Jahrhundert ſehr ſtürmiſch und wie nach langer Vernachläſſigung dagegen geltend gemacht wird. Im Zeitalter der Kaiſerin Anna finden ſich (wofür ich jedoch hier keine Belege geben kann) Anſätze einer ſcholaſtiſchen Diſputirkunſt, ſogar eines ſcholaſtiſchen Gegenſatzes, der ſich dem des Realismus und Nominalismus vergleichen läßt, doch haben ſich dieſe Anfänge, wie alles Uebrige bei den Griechen nicht zu klaren prinzipiellen Erkenntnißformen entwickelt. 5) Die griechiſche Myſtik fand ihre vornehmſte Quelle und Nahrung in den Schriften des Pſeudodionyſius und den Erläuterungen des Pachymeres und des geiſtreichen Mönches Maximus. Auch die Byzantiner behielten einen myſtiſchen Zug, der ſich mit ihrem Kunſtgeſchmack und der Neigung zur Sinnbilderei und ſymboliſchen Combination verband, aber niemals von der ſchulmäßigen Lehrform losgeſagt oder gar ihr entgegengeſetzt hat (vgl. d. Art. Kabaſilas). Verwandt mit dieſer Myſtik ſind die myſtagogiſchen Schriften, d. h. die Auslegungen der Liturgie; von ihnen möchten wir ſagen, daß ſie die Darreichung des Göttlichen an die Kirche durch den Cultus und das Sakrament halb verſinnlichen und in's Materielle und Phyſiſche herabziehen, halb idealiſiren, denn das Eine ſcheint in der

Regel zugleich das Andere zu ſeyn. Was einſt Cyrill in ſeinen myſtagogiſchen Katecheſen angelegt hatte, fand die künſtlichſte Ausbildung in den ſpäteren liturgiſchen Schriften des Maximus, Sophronius, Simeon von Theſſalonich, und die myſtiſche Auffaſſung der Transſubſtantiation, wie ſie unter den Byzantinern gewöhnlich wurde, verſtärkte dieſen Trieb. Nicht bloß der geheimnißvolle Akt ſelber, auch die ganze ihn umgebende Ceremonie, die Geräthſchaft und Ausrüſtung der Kirche bis zur Prieſterkleidung, der Altar und der umgebende Tempel, — dies Alles wurde Gegenſtand einer Deutung, welche hier und da bis in's Spekulative aufſteigt, um ſich dann wieder in ungewiſſe Ueberſchwenglichkeit zu verlieren. Man kann dieſen Betrachtungen, ſo ſehr ſie auch ausſchweifen, einen hohen Grad von derjenigen Sinnigkeit nicht abſprechen, die überhaupt den Griechen eigen war: aber den praktiſchen Verſtand und die ſittliche Spannkraft haben die liturgiſchen Phantaſieen nur allzuſehr verdrängt, und weil die rechte Leitung und Anregung fehlte, dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Andacht der Menge, indem ſie ſich beſtändig auf die Wundergeſtalten und Wunderwirkungen des Cultus hingerichtet ſah, in ein blödes und thatenloſes Erſtaunen feſtgebannt wurde. Der Hang zu myſtiſcher Iſolirung, um auch dies noch hinzuzufügen, machte den Griechen auch das Mönchthum (ſ. d. Art.) theuer, und der Stand der Mönche, in wechſelnder Abhängigkeit von der Hierarchie und vom kaiſerlichen Hofe, ſpielt in den einzelnen kirchlich-politiſchen Verwicklungen keine geringe Rolle, hatte aber in der Regel nicht die rechte Haltung und Hoheit, um einen ſittlichen Einfluß auf Hohe und Niedere auszuüben. 6) Zu den erwähnten Schriftgattungen kommt ferner noch die rhetoriſche. Die byzantiniſche Literatur beſitzt zahlreiche Lob- und Gedächtnißreden, Monodieen und Betrachtungen verſchiedener oft ſehr ſchmeichleriſcher Art. Es ſind die eigentlichen Muſterſtücke des herrſchenden Stils, ebenſo die Briefe, deren wir zahlreiche gedruckte und ungedruckte (z. B. von Theophylakt Epist. ed. Meurssius. Lugd. 1617) beſitzen und die oft nur den Werth von Stilübungen haben. Wie die Erzählungen der byzantiniſchen Hiſtoriker ſich in gedehnten und ſchwierigen Perioden mühſam fortbewegen: ſo zeigt die rhetoriſch-contemplative Darſtellung ein wunderbares Gemiſch von Schwulſt, Pomphaftigkeit, gewählter Bilderfülle und Feinheit. Doch haben ſich auch edle Geſinnung und wahre Frömmigkeit in dieſer geiſtlichen Beredtſamkeit kundgethan. Außer dem trefflichen Euſtathius von Theſſalonich im 12. Jahrhundert (ſ. d. Art.) nennen wir noch Michael Akominatos aus Chonä, einen achtungswerthen Erzbiſchof von Athen, Bruder des Hiſtorikers Nicetas († nach 1215), der uns neuerlich durch Ellissen's Monographie (Götting. 1846) bekannt geworden iſt. 7) Endlich haben wir noch darauf aufmerkſam zu machen, daß die kirchliche Schriftſtellerei der damaligen Zeit eigentlich nicht als rein theologiſche auf ihr beſonderes Fach beſchränkt blieb, ſondern ſie berührte ſich vielfach mit der übrigen hiſtoriſchen und philologiſchen Betriebſamkeit und machte mit ihr ebenſo wohl ein Ganzes aus, wie überhaupt die Elemente des öffentlichen Lebens ſich fortwährend mengten und ineinander griffen. Die Hiſtoriker wie Anna Komnena und Nicephorus Gregoras ergehen ſich in langen dogmatiſchen Excurſen, umgekehrt trieben auch Biſchöfe und Theologen wie Euſtathius mühevolle klaſſiſche Studien. Selbſt durch die geiſtliche Rede zieht ſich zuweilen eine Erinnerung an den Ruhm der Vorfahren, ein Hauch althelleniſcher Begeiſterung; und ſo ſehr die Orthodoxie als die unentbehrlichſte Eigenſchaft für Laien und Kleriker, Hohe und Niedere geſchätzt und bewacht wurde: ſo hat ſich doch mit jenen altklaſſiſchen Beſchäftigungen zuweilen eine ſehr unkirchliche Denkart verbunden, und Ullmann bemerkt bei Gelegenheit mit Recht, daß ein gewiſſes philologiſches Heidenthum aus den Köpfen mancher byzantiniſchen Gelehrten niemals ganz verſchwunden ſey.

Die Beziehungen zur römiſchen Kirche blieben im Ganzen feindlich. Gleichwohl drängte der Verfall des Reichs unter den Paläologen, der Untergang der chriſtlichen Herrſchaft im gelobten Lande und die wachſende Türkengefahr wiederholt zu einer hülfeſuchenden Annäherung an das Abendland. Die Theologen fuhren fort, den Lateinern ein ganzes Heer von Mißbräuchen vorzurücken: den Gebrauch des Ungeſäuerten, das Eſſen des Erſtickten als vermeintlichen Judaismus, das Faſten am Sonnabend, das einmalige Unter-

tauchen bei der Taufe, den Prieſtercölibat und das Bartſcheeren, den unrichtigen Modus des Kreuzſchlagens, die Verwerfung der von bloßen Prieſtern ertheilten Confirmation, die Theilnahme der Kleriker am Kriege, die Uebertreibungen der Pabſtgewalt, — zu dieſem und vielem Anderen den Zuſatz im Symbol. Je geringfügiger indeſſen manche dieſer Streitgründe waren, je kleinlicher und geſuchter die Vorwürfe, mit denen die feindlichen Parteien ſich überhäuften, deſto weniger konnten ſie Allen einleuchten. Manche wie Theophylakt und Petrus von Antiochien urtheilten vernünftiger, indem ſie die Controverſe auf wenige Hauptſachen zurückführten. Sehr erklärlich, daß eine den Lateinern und den Unterhandlungen der Kaiſer günſtige Unionspartei zu jeder Zeit vorhanden blieb. Nikolaus Blemmidas und Johannes Bekkus, Manuel Kalekas und Demetrius Cydonius ſind als latiniſirende (*λατινόφρονες*), Marcus Eugenicus Erzbiſchof von Epheſus, als orthodoxe Lehrer nennenswerth. Um das Ineinandergehen dieſer Richtungen zu verſtehen, muß beachtet werden, daß ungeachtet aller Spannung und vornehmen Zurückgezogenheit auf Seiten der Griechen, dieſe ſich doch nicht alles lateiniſchen Einfluſſes erwehren konnten. In der Literatur läßt ſich ein ſolcher beſtimmt nachweiſen. Wir beſitzen griechiſche Ueberſetzungen einzelner Abſchnitte des Auguſtin, des Thomas Aquinas und Anſelmus. Namentlich hat Demetrius Cydonius, ein geſchickter Schriftſteller des 14. Jahrhunderts und Kenner des Plato, von dem wir auch Eigenes beſitzen (De contemnenda morte ed. Kuinoel Lips. 1776) mehrere ſolche Uebertragungen geliefert. Die Kenntniß gewiſſer Lehrformen der lateiniſchen Scholaſtik, z. B. der Anſelmiſchen Erlöſungstheorie, verräth ſich hier und da ſelbſt bei Solchen, die ſich nicht auf die römiſche Seite neigten. Vielleicht gehört auch noch eine Verwandtſchaft der Sakramentslehre in dieſen Zuſammenhang. Wie iſt es denn gekommen, daß nachdem Johann von Damaskus und manche Spätere bald zwei, bald drei Sakramente (Taufe, Myron und Euchariſtie), bald deren ſechs angenommen, dann doch die Siebenzahl ſelbſt unter den Gegnern der römiſchen Kirche die Oberhand gewonnen hat? — eine Thatſache, die noch keineswegs aufgeklärt iſt. Waren es auch hier eigne und innere Gründe, welche darauf hinführten, oder dürfen wir einen von den lateiniſchen Lehrbeſtimmungen ausgehenden allgemeineren Einfluß zu Hülfe nehmen? Doch hier iſt nicht der Ort zu dergleichen Vermuthungen. Das Geſagte genügt, um einerſeits die Dauer und mehrfache Wiederaufnahme der Unionsbemühungen, andrerſeits das Schickſal der Synoden von Lyon (1274) und von Florenz (1439) und der ſpäteren Verſuche einiger Päbſte, Gregor XIII. und Clemens II., im Allgemeinen erklärlich zu finden.

Eine vierte Epoche datiren wir etwa von dem Fall Conſtantinopels (29. Mai 1453) bis zur Gründung der neueren griechiſchen Kirche. Es iſt die Zeit, wo die letztere aus ihrer Iſolirung heraustretend, in gewiſſem Grade zu Berührungen und Wechſelwirkungen mit dem Abendlande genöthigt wurde. Zunächſt zwang die Flucht vor den Eroberern zu jenen merkwürdigen Ueberſiedelungen der Humaniſten nach Italien, eines Chalkondylas, Chryſoloras, Plethо, Michael Apoſtolius, Theodor Gaza, Georg von Trapezunt. Die Kenntniß und Bildung, die ſie mitbrachten, hatte in ihrer Heimath unlebendig fortvegetirt, hier auf dem friſchen Boden von Florenz und Italien ſollte ſie Früchte für die Zukunft bringen. Gemiſtius Plethо verkündigte einen unkirchlichen, aber religiös begeiſterten Platonismus; der Kampf zwiſchen ihm und Gennadius Scholarius und anderen Anhängern eines dialektiſch genauen und ſcholaſtiſch brauchbaren Ariſtoteliſmus wurde von beiden Seiten mit übertreibender Leidenſchaft geführt; er gleicht einer Reaktion aus dem althelleniſchen und zugleich allgemein religiöſen Bewußtſeyn und iſt nur unter ſolchen Theilnehmern und in dieſem Zuſammenhange ganz verſtändlich. Beſſarion trat ausgleichend zwiſchen die Ariſtoteliker und Platoniker, wie er ſich als aufrichtiger Freund der Eintracht auch zwiſchen die beiden Kirchen ſtellte. Hatten die Griechen damals belebend auf die Wiſſenſchaft des Abendlandes gewirkt und dadurch die geiſtigen Umwälzungen des folgenden Zeitalters vorbereiten helfen*): ſo war die Frage,

*) Vergl.: Eine griech. Originalurkunde zur Geſch. der anatol. Kirche. Schreiben des griech.

welche Stellung ihre Kirche zur Reformation ſelbſt einnehmen werde. Die Geſchichte hat dieſe Frage auf lehrreiche Weiſe beantwortet. Die Augen der Reformatoren waren mit Aufmerkſamkeit nach dieſer Seite hingerichtet, ſie erblickten in der griechiſchen Chriſtenheit ein großes Ganze, ausgeſtattet mit den Merkmalen des apoſtoliſchen Alterthums und dennoch außerhalb der römiſchen Herrſchaft verharrend, ein ſtarker augenfälliger Beweis, wie unabhängig der kirchliche Karakter von der päbſtlichen Vormundſchaft ſey. Die Proteſtanten kehrten zur Urſprache des Neuen Teſtaments zurück, ſchätzten auch mehrere griechiſche Kirchenväter. Der kleine Katechismus Luthers und die Augsburgiſche Confeſſion wurden in's Griechiſche überſetzt, David Chyträus und Martin Cruſius bezeugten ein beſonderes gelehrtes Intereſſe für die griechiſchen Kirchenangelegenheiten. In einer Hauptſache und mehreren anderen Punkten wußte die evangeliſche Kirche ſich mit der griechiſchen einig, ſollten ſie ſich nicht zu befreunden, zu verſtändigen ſuchen? Dazu iſt zweimal und in verſchiedener Form Anſtalt gemacht worden, beidemal vergeblich; weder führten die Verhandlungen der Tübinger Lutheraner mit dem Patriarchen Jeremias (um 1575) zum Ziele, noch behauptete ſich der Calviniſirende Cyrillus Lukaris (ſ. d. A.) als griechiſches Kirchenoberhaupt. Auch hier hat nicht die bloße Glaubenstheorie den Ausſchlag gegeben, ſondern ebenſo ſehr das praktiſche Prinzip, und wenn der genannte Patriarch jenen lutheriſchen Erklärungen die ſieben Sakramente, die Nothwendigkeit der guten Werke und des Kloſterlebens und eine ſynergiſtiſche Freiheitslehre entgegenhielt: ſo ergab ſich, daß er vor der Hand den römiſch-katholiſchen Grundſätzen näher ſtand als den proteſtantiſchen. Es blieb auch im 17. Jahrh. bei zufälligen und individuellen Berührungen, z. B. daß hier und da ein Grieche wie Metrophanes Kritopulos ſeine Bildung im proteſtantiſchen Abendland ſuchte, oder daß einzelne proteſtantiſche Gelehrte, wie Thomas Smith und ſpäter Heineccius, der morgenländiſchen Kirche gründliche Aufmerkſamkeit und Forſchung zuwendeten. Dagegen gelang es Rom, fortdauernd Partei zu machen, auch hervorragende Geiſter an ſich zu ziehen, und Keiner wurde vollſtändiger gefeſſelt als der berühmte Gelehrte und Bibliothekar der Vatikaniſchen Bibliothek, Leo Allatius (um 1650), als Schriftſteller höchſt verdient, aber ein Unioniſt im ſchlechten Sinne, da er ſeine Kirche romaniſirte und unendliche Mühe darauf verwendete, zwiſchen den beiden Formen des Katholicismus eine Uebereinſtimmung nachzuweiſen, die in der That nicht beſtanden hatte. In Rom entſtand 1566 ein Collegium für griechiſche Lehrer, viele Griechen ſtudirten in Padua, und Jeſuiten wie Poſſevin verlegten ſich darauf, unirte Kreiſe in einigen Gegenden zu ſammeln und die morgenländiſchen Sekten, zumal die Maroniten, für ſich zu gewinnen.

Im Ganzen jedoch und abgeſehen von ſolchen Einzelbewegungen, iſt auch während dieſes Zeitraums, der Alles erſchütterte, die griechiſche Kirche auf dem alten Fleck geblieben. Sie verſchmähte die Reformation, folglich blieb ihr nur zur Sicherung gegen die vorangegangenen fremden Einflüſſe die Reſtauration übrig, und mit dieſer Neubeſtätigung der Grundſätze und Beſtandtheile beginnt fünftens die neuere griechiſch-morgenländiſche oder anatoliſche Kirche. Conſtantinopel war damals zu ſchwach, um ſelbſt den Anſtoß zu geben, der dortige Patriarch konnte nur der von Petrus Mogilas, Metropoliten zu Kiew 1642 ausgegangenen Bekenntnißſchrift (*Ὀρθόδοξος ὁμολογία κτλ.*) 1643 beitreten, welche auch von den Patriarchen zu Alexandria, Antiochia, Jeruſalem und Moskau genehmigt wurde. Außerdem iſt aus dem Bekenntniß des Gennadius gegen den Islam (1453), den ſpäteren Erklärungen der Synode von Jeruſalem (1672), den Bekenntniſſen des Metrophanes Kritopulus, Cyrillus Lukaris, Doſitheus, endlich den Akten der Würtembergiſchen Verhandlungen und noch einigen anderen Urkunden ein weiterer ſymboliſcher Apparat erwachſen. Eine auf dieſe Schriftſtücke (unvollſtändig iſt

---

Patr. Maximus von Conſt. an den Dogen Giovanni Morentgo von Venedig, Januar 1480. Herausg. v. Thomas. Münch. 1853. (Aus d. Abhandl. der k. bayer. Akad. d. W. III. Kl. 7. Bd. 1. Abth.).

Kimmels Ausgabe der Libri symb. eccl. orient. Jen. 1843) gegründete Symbolik iſt leicht, wenn ſie bei der Zuſammenfügung des gewöhnlichſten Lehrmaterials ſtehen bleibt, ſehr ſchwierig dagegen, ſobald ſie an die entlegenere und ältere Literatur anknüpfen und auf die verwickelten liturgiſchen, praktiſchen und ſakramentlichen Fragen eingehen will. Einfachheit des Glaubens und Schlichtheit der Darlegung kann man dieſen Bekenntnißſchriften nicht abſprechen. Sie werden entſchieden, wo ſie auf den Füßen des alten Symbols ſtehen, gerathen aber in der Anthropologie und Soteriologie dem proteſtantiſchen Dogma gegenüber in's Unbeſtimmte und Ungefähre und würden nur genügt haben, wenn ihnen, was nicht der Fall war, eine lebendige Theologie zur Seite geſtanden hätte. Die Kirche erhebt ſich nicht über den katechetiſchen Standpunkt, indem ſie die Bedürfniſſe und Beſtandtheile des chriſtlichen Weſens neben einander aufführt, ohne ſie durch eine tiefere prinzipielle Einheit zu verbinden. Der Glaube geht voran, der Antheil am Göttlichen wird durch richtiges Bekenntniß und Sakrament vermittelt. Dann folgen unter dem Namen der Liebe die guten Werke als zweiter unentbehrlicher Faktor, und zwiſchen Beiden ſteht das Mittelglied der Hoffnung, an welche die Erklärung des Gebets und der Makariſmen anknüpft. Neben der h. Schrift ſteht die Tradition; von den Hauptconcilien der alten Kirche gilt auch noch das achte von 879—80 als ökumeniſch, und mehrere andere griechiſche Synoden werden für maßgebend anerkannt.

Wir verſuchen hierauf eine allgemeine Karakteriſtik der neueren griechiſchen Kirche, wie ſie ſich auf der Grundlage der erwähnten Beſchlüſſe und Bekenntniſſe ziemlich gleichartig erhalten hat. Ihre ganze Erſcheinung zeigt die innigſte Verwachſenheit aller Theile, und doch läßt ſich nachweiſen, welchen Antheil die verſchiedenen Epochen an ihrer inneren Ausbildung haben, wenn das Antike und Altkirchliche von dem ſpäteren byzantiniſchen Anwuchs und von manchen Aenderungen und Abzügen der letzten Jahrhunderte unterſchieden wird. Die Verfaſſung war von Alters her ariſtokratiſch und repräſentativ geweſen, es war daher auch möglich, den Patriarchen mit einer ſtehenden Synode zu umgeben, was zuerſt in Conſtantinopel unter türkiſcher Oberhoheit geſchah. Die niedere Geiſtlichkeit ging wie vormals bis zum Hypodiakon, Lector, Cantor und Liturgen herab; ſie ſteht dem Volke näher und iſt zur Ehe berechtigt, ja verpflichtet, aber nur zur einmaligen, da auf der zweiten Ehe ein Vorurtheil ruht, die vierte Heirath aber auch den Laien unterſagt bleibt. Deſto größere Ehren genoß der hohe Klerus, zumal ſo lange er einen Theil der bürgerlichen Rechtspflege zu übernehmen hatte; dieſer ging meiſt aus den Klöſtern hervor, und das Mönchthum, theils als geregeltes, theils als freies Eremitenthum, ſtellte und ſtellt vielfach heute noch dem Volke die höchſte faſt überirdiſche Form einer chriſtlichen Tugend vor Augen. Neben dem Klerus vererbten ſich aus dem byzantiniſchen Reich, das ja die förmlichſte Amtstheilung beſaß, noch gewiſſe Officien für Zwecke der Aufſicht, Verwaltung und Oekonomie. Dieſes künſtlich gegliederte Perſonal hat ſich als Gegenſtück der ebenſo complicirten politiſchen und höfiſchen Beamtenhierarchie in den byzantiniſchen Zeiten ausgebildet. Wir beſitzen mehrere Verzeichniſſe dieſer halbklerikaliſchen Officialen. Codinus Curopalata, de officiis eccles. (Codini Excerpta de antiquitt. Const. Venet. 1729) zählt nicht weniger als neun Pentaden, alſo 45 ſolcher Beamten auf, kürzer ſind einige andere Verzeichniſſe. Leo Allatius (vgl. Codin. l. c. p. 8) hat offenbar ſpätere Zeiten des 16. u. 17. Jahrh. vor Augen. Nach ſeinen Angaben, denen auch Heineccius (Abbildung, Thl. III. S. 54.) und die Späteren gefolgt ſind, theilt ſich die Verſammlung der niederen oder höheren kirchlichen Officianten in zwei Gruppen, den Chor zur Rechten und den Chor zur Linken. Der rechte vornehmere Chor zerfällt in drei Ordnungen von je fünf Perſonen. Die Mitglieder deſſelben, deren Geſchäftskreis jedoch mehrfach der Unterſuchung bedarf und Zweifel übrig läßt, ſind: 1) *ὁ μέγας οἰκόνομος*, der erſte Verwalter der Kirchengüter, auch bei der Meſſe als Diakon dienend und Aſſeſſor im geiſtlichen Gericht; 2) *ὁ μέγας σακελλάριος*, Oberaufſeher der Mönchs- und Nonnenklöſter, dem noch ein Unterbeamter zur Seite ſtand; 3) *ὁ σκευοφύλαξ*, Aufſeher der Sakriſtei, der kirchlichen Geräthſchaften und Gefäße;

4) ὁ χαρτοφύλαξ, Kanzler, eine wichtige und öfter beſprochene Behörde, Inhaber der kirchlichen Rechtsdokumente, Richter und Verwalter in Eheſachen, aber auch in den ſonſtigen klerikaliſchen Rechtsfällen die oberſte Inſtanz neben dem Biſchof, und Protokollführer; 5) ὁ τοῦ σακελλίου, Inſpektor der Frauenklöſter (die fünf Genannten haben nach Codinus Sitz in der Synode); 6) ὁ πρωτονοτάριος Concipient der Sendſchreiben, Contracte und Verfügungen. 7) ὁ λογοθέτης, Rechnungsführer, Siegelbewahrer und Mitglied des Gerichts; 8) ὁ καναστρίσιος (καναστρήσιος), der in der Kirche das Rauchfaß (κάνιστρον, καναστρίον) und den Weihrauchkorb führt; 9) ὁ ἐφεμερενδάριος, geiſtlicher Geſchäftsträger, der die Sendungen an den Kaiſer und andere Reiſeaufträge übernahm; 10) ὑπομνημογράφων, Schreiber und Protokollführer; 11) πρωτέκδικος, Vorſitzender eines Gerichts für kleinere Streitſachen und eingebrachte Klagen, zugleich mit der Sorge für die Gefangenen betraut; 12) ὁ ἱερομνήμων, Empfänger von Bittſchriften, Bewahrer des Kirchenbuches, zugleich befugt, den Biſchof bei der Kirchenweihe und andern Geſchäften zu vertreten; 13) ὁ ἐπὶ τῶν γονάτων (ὑπογονάτων), der das Gürteltuch (ἐπιγονάτιον) dem Biſchof umknüpft, und bei der Meſſe dient; 14) ὁ ὑπομνήσκων (ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων) Beſteller von Bittſchriften und Anträgen an den Hof; 15) ὁ διδάσκαλος, Erklärer des Evangeliums bei der Meſſe. Bis hierher ſtimmen die Aufzählungen ziemlich überein, obgleich an den beiden letzten Stellen bei Codinus ὁ ἐπὶ τῶν σεκρέτων, ein Sekretär und Aufſeher bei den Gerichtsverhandlungen, und ὁ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς καταστάσεως, ein Officiant zur Erhaltung der guten Ordnung in der Kirche, aufgeführt werden. In der nun folgenden Reihe herrſcht große Abweichung, die wir hier nicht darlegen können. Das Verzeichniß der Mitglieder des linken Chors nach Leo Allatius iſt folgendes: ὁ πρωτοπαπᾶς, erſter Miniſtrant bei der Meßhandlung; ὁ δευτερεύων, zweiter Miniſtrant; ὁ ἄρχων τῶν ἐκκλησιῶν, Kirchenvorſteher; ὁ ἔξαρχος, Kirchenviſitator und Gerichtsperſon; ὁ κατηχητής, Lehrer, der die von andern Sekten oder Religionen Uebertretenden unterrichtet und zur Taufe vorbereitet; ὁ περιοδευτής, Reiſepriester; ὁ βουτιστής, Taufdiener; οἱ δύο ἔκδικοι, kirchliche Anwälte oder Advokaten, Gehülfen des πρωτέκδικος; οἱ δύο δομεστικοί, Leiter bei'm Geſang oder Vorſänger (ἀρχῳδοί, zuweilen wird auch ein Domeſtikus des rechten und linken Chores unterſchieden); οἱ δύο λαοσυνάκται, welche die Diakonen und die Gemeinde zu verſammeln hatten, und auch bei'm Geſange angeſtellt; οἱ δύο πρωτομυσταγωγοί, eigentlich Oberſte, hier vom Geſang und der Lektion; ὁ πρωτοψάλτης; ὁ πρῶξιμος, Kapellmeiſter; ὁ δεπόταρος, deputatus, Vorgänger des Biſchofs, der ihm voranſchreitet und Platz macht, θεώριοι, Kirchenwächter; ὁ ἐπὶ τῆς εὐταξίας, eine Art von kirchlichem Cermonienmeiſter; ὁ καταγωριάρης, Auskehrer; ὁ κουβούκλης, cubicularius, Kammerdiener; ὁ δεκανός, der Beamte, welcher die Sporteln an die Prieſter abführt; οἱ λαμπαδάριοι, Lampenputzer; ὁ περιεισερχόμενος, der die Lichter in die Kirche und auf den Altar trägt; βασταγάριος, Träger der Heiligenbilder; μυροδότης, der mit der Führung des heiligen Myron beauftragte Kirchendiener. Wir könnten noch andere Namen ſowie weitläuftige Erklärungen hinzufügen, wenn es dieſes Orts wäre (vgl. den Commentar bei Codinus l. c. p. 9 sqq. *du Fresne*, Lexicon et Suicori Thes.). Man braucht dieſes Verzeichniß nur zu überſehen, um ſich die ganze ceremonielle Umſtändlichkeit und Pedanterei der griechiſchen Kirchenverwaltung zu vergegenwärtigen. Von dieſen Aemtern, deren manche auch außerhalb Conſtantinopels in der griechiſchen Kirche Beſtand hatten, iſt indeſſen die Mehrzahl in neueren Zeiten eingegangen oder exiſtirt nur dem Namen nach. Im Cultus verräth Mehreres die Herkunft aus dem höchſten Alterthum, ſo das dreimalige Eintauchen bei der Taufe, die Hinwendung der Betenden nach Oſten, der Text der Formeln und Geſänge. Glocken finden ſich ſelten, Orgeln gar nicht, und es iſt merkwürdig, daß das altgriechiſche Vorurtheil gegen den Gebrauch der muſikaliſchen Inſtrumente bei'm Gottesdienſt (Pseudojustin. Quaestt. ad Orthod. 107) mit ſolcher Zähigkeit bis auf die Gegenwart hat fortdauern können. Man vergegenwärtige ſich das Aeußere einer griechiſchen Kirche oder Kapelle mit dem nur an einer Stelle angebrach-

ten Altar, dem Vorhang und der heiligen Pforte, den Leſepulten und dem freien, nicht mit Bänken beſetzten Mittelraum des Schiffs: ſo wird man das Tempelartige des Anblicks inne werden, und die Aehnlichkeit wächst noch dadurch, daß das Geheimnißvolle nicht vor den Augen der Menge geſchieht und der Vorhang ſich bedeutungsvoll aufthut und ſchließt. Das Verhalten der Gemeinde hat gleichfalls ſein Beſonderes; die Verſammelten nach Geſchlechtern getrennt, hören ſtehend zu, die liturgiſchen Herſagungen und bibliſchen Lectionen werden durch den bloßen Chorgeſang unterbrochen. Von dieſem letzteren entwarfen einſt Stephan Gerlach und Smith höchſt abſchreckende Schilderungen, doch haben ihn wohl die Zeiten gebeſſert, und der Unterzeichnete erinnert ſich, in der griechiſchen Kapelle zu Wien einen ſehr anſprechenden Geſang nach alter Melodie und moderner Ausſetzung gehört zu haben. Die Aufſtellung der Gemälde und Moſaiken, denn plaſtiſche Darſtellungen ſind mit Ausnahme Rußlands verbannt, geſchieht an der Hauptwand der Kirche nach gewiſſen Regeln. Die Predigt tritt noch mehr als in der römiſchen Kirche in den Hintergrund. Die Künſtlichkeit des Ritus haben wir vorhin ſchon hervorgehoben; vor Allem die Meßhandlung nach den Formularen des Baſilius und des Chryſoſtomus ſtellt den höchſten Grad liturgiſcher Verfeinerung dar. Die Art, wie der Prieſter mit der Lanze (λόγχη) Stücke von dem geſäuerten Brod abſchneidet, die Stellung ſeiner Finger, wenn er den Segen ſpricht, die Art der Kreuzſchlagung, die Erhebung der Lichter, die Form, nach welcher das Rauchfaß geſchwungen wird, Alles iſt fixirt, Alles zugeſpitzt wie mit dogmatiſcher Genauigkeit. Der griechiſche Cultus verſchlingt ſich hier mit dem römiſchen und weicht doch wieder ſcharf von ihm ab; denn bei den Griechen werden die Elemente umhergetragen ohne eigentliche Elevation und Verehrung der Hoſtie, die Conſecration erfolgt nicht im Beiſeyn der Menge, das Abendmahl wird unter beiderlei Geſtalt genoſſen und von dem geſegneten Brod das Uebriggebliebene (ſ. unter εὐλογία) vertheilt. Wir müßten beſchreibend verfahren, wollten wir noch andere Gebräuche, die Weihe des Altars, die Einſegnung des Waſſers, das jedoch nicht in Becken zur Benetzung in der Kirche ausgeſtellt wird, die enge Verbindung der Taufe mit der Salbung, das Sakrament des Oels, das Kranken, nicht gerade Sterbenden gereicht wird, die Proceſſionen und das Fußwaſchen zur Anſchauung bringen. Der allgemeine Karakter des Gottesdienſtes iſt dem römiſchen verwandt und leiſtet dem Aberglauben und der jüdiſchen Geſetzlichkeit gewiß nicht weniger Vorſchub. Zwar kennen die Griechen weder Ablaß noch Seelenmeſſen im römiſchen Sinne, ſie verwerfen das Fegefeuer und die Kelchentziehung: allein Bilder- und Reliquiendienſt, liturgiſches Gepränge und ſtrenge Faſtengebote verführen ſie in gleichem, wenn nicht höheren Grade zu einer äußerlichen Religioſität, und der Vorwurf des Judaismus, den ſie vormals den Lateinern machten, fällt auf ſie ſelber zurück. Wenn übrigens der Bann und die Kirchenzucht mit ihren guten und ſchlimmen Wirkungen auf dieſer Seite nicht zu gleicher Ausübung gekommen ſind: ſo erklärt ſich dies hinreichend, denn dieſe Waffen lagen in keines Pabſtes Hand.

Soviel genüge im Allgemeinen. Indem wir in den hiſtoriſchen Fortgang zurücktreten, begegnen uns drei Geſtalten und Arme des griechiſchen Kirchenthums, der eine in der Türkei, der andere in Rußland, der dritte in dem befreiten Hellas unſeres Jahrhunderts, und wir können dieſelben kürzlich ſo unterſcheiden, daß wir in dem türkiſchen Gebiet die größte kirchliche Iſolirung und traditionelle Gleichförmigkeit, in dem zweiten ruſſiſchen die enge Verbindung mit dem Staat und der ſlaviſchen Volksthümlichkeit, in dem dritten neugriechiſchen die Wiederanfänge eines nationalen Kirchenlebens beſonders geltend machen.

Griechiſche Kirche der Türkei. Das osmaniſche Reich hat ſich nach der Einnahme von Conſtantinopel unter vielfachen Vor- und Rückbewegungen über Griechenland, Trapezunt, Epirus, die Donauländer und die griechiſchen Inſeln, über Syrien, Paläſtina und Aegypten ausgebreitet, es hat Länder von griechiſcher, ſlaviſcher, armeniſcher, jüdiſcher und gemiſchter Bevölkerung theils unmittelbar beherrſcht, theils durch Vaſallen und

Statthalter. Die türkiſche Herrſchaft hat im Laufe der Jahrhunderte alle Eigenſchaften eines aſiatiſchen Deſpotismus und alle Greuel der Tyrannei entwickelt; man weiß, wie fürchterlich die Aufſtände gerächt und wie Sklaverei und Knechtſchaft geübt wurden. Allein dieſer Druck iſt doch von einem eigentlichen Gewiſſenszwang zu unterſcheiden, der den Türken, wo ſie ſich im ſicheren Beſitze wußten, ſtets fern gelegen hat. Die Chriſten genoßen im Ganzen Religionsfreiheit, obgleich um ſchwere Opfer. Von Anfang an wurden die höheren geiſtlichen Stellen von Beſtechung und Willkür der Gewalthaber abhängig. Die beſſeren Kirchen fielen dem Islam zu, die übrigen verarmten und durften nicht vermehrt, kaum wieder hergeſtellt werden. Nicht genug, daß die unterjochte Nation durch Steuern und Abgaben aller Art ausgeſogen ward, auch ihr Karakter entartete, weil die Thätigkeit der Griechen ſich immer einſeitiger auf Gelderwerb und Handelsintereſſen beſchränken mußten. Wiſſenſchaft und Unterricht verfielen und wurden höchſtens in den Klöſtern hie und da gepflegt. Wenn dennoch noch einiger ſittliche Halt unter ihnen übrig blieb, ſo war es theils die Kirche und die von den Geiſtlichen ausgeübte Rechtspflege, die ihn hervorbrachten, theils die dem Volke überlaſſene Gemeindeverwaltung. Im Cultus trat eine gewiſſe gegenſeitige Ungeſtörtheit ein, und der höheren Geiſtlichkeit wurde vom türkiſchen Volke nicht alle öffentliche Achtung verſagt. Umgekehrt gewöhnten ſich die Griechen an ihre ſtolzen Ueberwinder, von denen ſie wenigſtens keine jeſuitiſchen Bekehrungskünſte zu fürchten hatten, ja ſie ſprachen zuweilen gegen die Zudringlichkeit römiſcher Sendlinge deren Beiſtand an. Selten wurde von ihnen gegen türkiſche Bedrückungen im Abendlande Hülfe geſucht, wie dies 1734 geſchah, als der Archimandrit Doroſtamus im Auftrage des Patriarchen in Deutſchland erſchien, um nach der Eroberung von Morea Beiträge zur Loskaufung chriſtlicher Sklaven zu ſammeln (vgl. Elßner, Neueſte Beſchreibung der griech. Chriſten. Berl. 1737). So iſt es zu erklären, daß die Griechen mitten unter der feindſeligen Bevölkerung ihren alten Haß gegen Römiſchgeſinnte und deren Schriften, ja gegen Alles, was nicht mit griechiſchen Lettern gedruckt iſt, und ihre ſtille Zurückgezogenheit gegen Proteſtanten nicht abgelegt haben. In ſteifer Haltung ſtehen ſie da zwiſchen den Ungläubigen hier und den Andersgläubigen dort, immer noch fußend auf dem harten, ungelockerten Boden ihrer Rechtgläubigkeit. Erſt in neueren Zeiten ergreift ſie wohl zuweilen eine harrende Sehnſucht nach Erlöſung, die vom Weſten und von den »Franken« ausgehen werde. Uebertritte zum Islam ſind von ihrer Seite verhältnißmäßig wenige vorgekommen, die meiſten Renegaten waren Franzoſen, Engländer, auch Deutſche. Jedoch hat der bekannte Hattiſcherif von Gülhane (1839), welcher die Chriſten und Moslemen vor dem Geſetz gleichſtellte, die Lage der Griechen weſentlich verbeſſert und andere Erleichterungen werden die heilſame Folge der jetzt noch unabſehbaren politiſch-kriegeriſchen Verwickelung ſeyn*).

Die ſtatiſtiſchen Verhältniſſe der Gegenwart ſtellen ſich nach Kloſe's Ueberſicht alſo. Ueber die Diöceſe von Conſtantinopel (ſ. d. A.) iſt anderwärts ſchon das Nöthige bemerkt worden; ſie umfaßt die europäiſche Türkei, Kleinaſien und die Inſeln und enthält mehr denn 80 Metropolitanſitze, während zu der Synode von Antiochia dreizehn, zu der von Jeruſalem deren acht gehören. Der Patriarch von Alexandrien hat nur den Biſchof von Lybien unter ſich. In Macedonien ragt das Erzbisthum von Salonichi und die Mönchsrepublik des Athos (ſ. d. Art.) hervor, in Theſſalien Lariſſa, in der Bulgarei Varna, Widdin, Siliſtria (der frühere Biſchofsſitz von Achrida iſt eingegangen), in Bosnien Belgrad. In der Bulgarei hat nach zahlreichen Uebertritten der Bulgaren der Islam, in türkiſch-Croatien die lateiniſche Kirche, dagegen in Herzegowina und Montenegro die griechiſche das Uebergewicht, ebenſo auf den Inſeln Candia und Cypern. Die griechiſchen Chriſten der Moldau ſtehen unter dem Metropoliten von Jaſſy, die Wallachiſchen unter dem von Bucareſt. In allen dieſen Ländern fehlt es weder an Kirchen, Geiſtlichen und Mönchen,

*) Dieſe Erleichterungen ſind in ausgedehntem Maße durch den gegenwärtig regierenden Sultan gewährt worden.

noch an Achtung vor denſelben, wohl aber an Bildung, Sitte und Unterricht; proteſtantiſche Bemühungen in dieſer Richtung werden gering geſchätzt, katholiſche gehaßt. Der Unterhalt der Geiſtlichen iſt höchſt ungleich, zuweilen ganz von Caſualeinnahmen abhängig, das Anſehen der Mönche überwiegt. Die Frömmigkeit des Volks iſt in einigen Provinzen, wie in Serbien, mit dem wildeſten Aberglauben gemiſcht, man hält ſich Talismane, verzaubertes Papier u. dgl., und es iſt noch nicht lange her, als von der Menge geglaubt wurde, daß der Leichnam eines vom Kirchenbann Getroffenen nicht verweſe. In Kleinaſien ſind die Metropolitanſitze von Smyrna, Epheſus, Nikomedien von einiger Wichtigkeit, hier ſtehen jedoch Religion und Geiſtlichkeit noch tiefer, und die armeniſchen Gemeinden übertreffen die griechiſchen. In den übrigen aſiatiſchen Gebieten hat die orthodoxe Kirche meiſt den Sekten der Neſtorianer, Maroniten, Jakobiten weichen müſſen, in Syrien beſteht ſie neben der unirten, in Jeruſalem unter der größten Miſchung der Culte. In ganz Aegypten leben mitten unter den Kopten nur etwa 8000 orthodoxe Griechen, in Arabien faſt gar keine. — Außer dieſen größeren und zuſammenhängenden Kirchengebieten leben in den Grenzländern zerſtreute orthodox-griechiſche Gemeinden, in Ungarn, Galizien, Oeſterreich, Siebenbürgen, Dalmatien, mit ſtrengem Cultus, aber in geringer Verbindung mit der Geſammtkirche. In Ungarn namentlich, wo ſich ſchon im 17. Jahrhundert zahlreiche, griechiſche Chriſten aus der Moldau und Wallachei angeſiedelt hatten, wurde deren Kirchenweſen nachmals auf mehreren Synoden, beſonders dem Reichstage von 1791 geordnet und ihre Rechte unter dem Metropoliten von Carlowitz denen der Proteſtanten ungefähr gleichgeſtellt. Ebenſo bilden die unirten, d. h. der römiſchen Oberhoheit angeſchloſſenen Griechen eine dürftige und unkräftige Diaſpora, die im Türkengebiet wenige Gemeinden zählt, zahlreichere in Ungarn, Siebenbürgen, Italien und Oeſterreich. Sie ſtehen unter eigenen Biſchöfen, unterſcheiden ſich durch Liturgie und Disciplin, während ſie in der Lehre von der Trinität und dem Fegefeuer die Römiſchen Beſtimmungen angenommen haben.

Die neugriechiſche Kirche von Hellas. Auf keinem Lande hatte die türkiſche Herrſchaft ſeit Jahrhunderten drückender gelaſtet als auf Griechenland ſelbſt, Attika, dem Peloponnes und Epirus. In knechtiſcher Abhängigkeit bildete ſich mit veränderter Sprache ein neugriechiſches Volk. Durch das vorige Jahrhundert dauerten noch die Drangſale, gegen die ein nie ganz erſtorbener Freiheitsſinn ſich in blutigen Aufſtänden erhob. Dreißig Jahre erduldeten die Hellenen die Tyrannei des berüchtigten Ali Paſcha von Janina 1786—1821, und die Empörungen der Sulioten endigten mit einem Märtyrerthum von Tauſenden, welches zugleich den Uebergang bildete zum Kampf mit der Pforte ſelbſt. Wie die Biſchöfe ſchon lange das nationale Intereſſe verbreiten halfen und für die Hetärieen wirkten, ſo hat überhaupt die Religion zur Heiligung des Freiheitskrieges das Ihrige gethan, und die mörderiſche Grauſamkeit der Türken gegen viele Geiſtliche, die Hinrichtung des Patriarchen und vieler Biſchöfe erhöhte nur die ſtürmiſche Begeiſterung der Verfolgten. Nachdem in Folge des mehrjährigen Krieges und unter Mitwirkung der Großmächte die Pforte gezwungen worden, die Unabhängigkeit Griechenlands anzuerkennen (1827), und gleichzeitig mit der Stiftung des neuen Königthums (1833), entſtand die Frage, ob auch die Kirche an der Umwälzung Theil nehmen werde. Schon ſeit dem Aufſtande war der Verband mit dem ökumeniſchen Patriarchen lockerer geworden; die Steuern wurden vorenthalten, und die von dorther ernannten Geiſtlichen fanden keine Aufnahme. Der Graf Kapodiſtrias billigte dieſe Ablöſung vom Centrum und ſetzte eine Commiſſion nieder, welche die kirchlichen Verhältniſſe nothdürftig regelte, einige Bisthümer eingehen ließ, andere hinzufügte und mit Vikaren beſetzte. Dann aber that die Regentſchaft jenen entſcheidenden Schritt, der auf rein kirchlichem Wege ſchwerlich zu Stande gekommen ſeyn würde. Sie erklärte am 23. Juli 1833 auf den Antrag von 36 in Nauplia verſammelten Metropoliten »die orthodoxe orientaliſche Kirche Griechenlands« für unabhängig von jeder auswärtigen Behörde; Chriſtus ſey ihr alleiniges Haupt, ſie ſelbſt alſo befugt zu ſelbſtſtändiger Verwaltung, ohne daß dieſe

Trennung vom Patriarchat auf das gemeinſame Dogma irgend Einfluß haben dürfe. Derſelbe Akt ernannte zur oberſten Kirchenbehörde eine permanente Synode, welche in rein inneren Kirchenſachen frei, in äußeren und gemiſchten unter ſtaatlicher und königlicher Aufſicht und Mitwirkung handeln ſollte. Die Synode beſtand aus fünf geiſtlichen Mitgliedern, die der König jährlich ernennt, und aus zwei königlichen Beamten. Die nächſte Folge war, daß der bisher noch klerikaliſche Theil der Gerichtsbarkeit an die weltliche Behörde zurückfiel. Auch wurden die Mannsklöſter von 400 auf etwa 82 reduzirt, die Frauenklöſter bis auf drei abgeſchafft; das gewonnene Einkommen floß in eine Kaſſe für Kirchen- und Schulzwecke. Der erſte Präſident der Synode war Cyrillus, Metropolit von Korinth, der erſte Staatsprokurator Conſtantin Schinas. Die kirchliche Landeseintheilung in zehn Kreiſe entſprach der politiſchen, der Hauptort jeder Diöceſe erhielt das geſetzliche Bisthum und außerdem wurden zur Befriedigung zahlreicher Bewerber proviſoriſche Bisthümer eingerichtet. Die beſchloſſene Gründung einer theologiſchen Fakultät und eines Seminars kam erſt ſpäter zur Ausführung. Dieſe Kirchenverfaſſung iſt als verſchlechterte Nachahmung der ruſſiſchen, und die permanente Synode als ſchwächeres Gegenſtück eines proteſtantiſchen Conſiſtoriums von römiſchen Schriftſtellern höchſt geringſchätzig beurtheilt worden. Es iſt wahr, die Ordner dachten an das Vorbild des auch politiſch bei der ganzen Unternehmung ſehr betheiligten Rußland, und die Zuſammenſetzung der Synode aus einjährigen Mitgliedern königlicher Wahl war gewiß eine verfehlte und höchſt beſchränkende Maßregel. Allein der Nachtheil wurde durch das Heraustreten aus dem alten Bann von Byzanz wieder aufgewogen, und es ließ ſich erwarten, daß eine griechiſche Nationalkirche nicht in gleichem Grade wie die ruſſiſche ſich abſchließen, ſondern den Einflüſſen der abendländiſchen Bildung und Religioſität näher treten werde. Wir ſtellen uns im Großen durchaus auf die Seite der angeblich ſchismatiſchen Neuerung, zumal ſeit der conſtitutionellen Umgeſtaltung der Jahre 1843 und 44 auch die Kirche eine ſtaatlich weniger beengte Stellung erlangt hat. Es war aber natürlich, daß das einſeitig gehandhabte ſtaatskirchliche Regiment nicht Allen gefiel; die öffentliche Meinung, ſo weit ſie vorhanden, ſchwankte, eine hierarchiſche Partei verſuchte ſchon 1839 mit Conſtantinopel wieder anzuknüpfen. Erſt 1850 ließ ſich der dortige Patriarch bewegen, mit Vorbehalt gewiſſer Ehrenleiſtungen die kirchliche Unabhängigkeit des jungen Staates anzuerkennen. Der werdende kirchliche Geiſt war inzwiſchen entgegengeſetzten Einflüſſen ausgeſetzt. Auf nationalem Boden erſtand 1837 die Univerſität zu Athen und ein verbeſſertes Schulweſen, während der Proteſtantismus durch Bibelüberſetzungen und Miſſionsgeſellſchaften beider Confeſſionen ſelbſt von Nordamerika aus Zugang ſuchte; auch die römiſche Kirche fuhr fort, ihre Anziehungskraft nach dieſer Seite geltend zu machen, ſie hatte aber, wie Pius IX. bewieſen, den geringſten Erfolg. Der Erzbiſchof von Attika excommunicirte 1836 alle Eltern, die ihre Kinder an dem Unterricht der engliſchen und amerikaniſchen Miſſionsſchulen Theil nehmen ließen. Die ſtrengere Wiſſenſchaft war am Ende des letzten Jahrhunderts noch hier und da von einem klaſſiſch gebildeten Gelehrten, — wir erinnern an Eugenius Bulgaris aus Corfu, — gepflegt worden, jetzt erhielt die Literatur durch die Zeitfragen ein geſteigertes Leben. Was von Streitſchriften eines Germanos, Oikonomos, Pharmakides, Bambas und von Journalen (εὐαγγελικὴ σάλπιγξ ſeit 1835) bekannt geworden, verräth zum Theil einen höchſt beſchränkten traditionellen Geiſt und Eifer. Der genannte Oikonomos verdächtigt das Studium des hebräiſchen Grundtextes, will die Septuaginta als einzig berechtigte Vulgata beibehalten, dagegen die neugriechiſchen Bibelüberſetzungen als unnütz und irreführend beſeitigt ſehen, Alles mit hochfahrender Berufung auf die »diamantene Burg der Orthodoxie.« Vor gemiſchten Ehen wird gewarnt, die Rückkehr zur Oberhoheit von Conſtantinopel als einziges Rettungsmittel der Kirchenfreiheit angeprieſen. Dem gegenüber fehlt es jedoch nicht an evangeliſchen Sympathieen und einer kritiſcher geſtimmten Fortſchrittspartei. Nützlich wirken exegetiſche Verſuche, patriſtiſche Mittheilungen und

Studien des älteren Kirchenrechtes, unter den Andachtsſchriften finden ſich auch Ueberſetzungen z. B. von Baxters »Ruhe der Heiligen« (vgl. Stud. u. Krit. 1841. H. 1).

Ruſſiſche Kirche. Die ruſſiſche Kirche, die wir mehr aus Schriften der Engländer und Franzoſen als aus deutſchen Forſchungen kennen, wird gewöhnlich als die jüngere Tochter der byzantiniſchen und dieſer an Geiſt und Karakter ähnlich angeſehen Aber ſo unzweifelhaft dieſe Verwandtſchaft iſt, dürfen wir doch die Ungleichheiten der. hiſtoriſch verbundenen Größen nicht verkennen. Die ruſſiſche Kirche hat ſich in Lehre, Cultus und Verfaſſung zur griechiſchen durchaus empfangend verhalten und aus ihr das Prinzip einer unbeweglichen Gleichförmigkeit geſchöpft: aber nicht alles Empfangene pflanzte ſie mit demſelben Eifer fort, ſondern indem das gelehrte Intereſſe in ihr zurücktrat, wurde ſie überwiegend praktiſch, volksthümlich und wirkſam in der Erzeugung einer innigen und dem Volksgeiſt entſprechenden Religioſität. Sie theilt ferner mit der griechiſchen des byzantiniſchen Zeitalters die Fähigkeit der Anſchließung an die Staatsgewalt und begünſtigt die Verſchmelzung religiöſer und bürgerlicher oder politiſcher Unterwürfigkeit. Allein während die Kirche von Byzanz an einem kraft- und reſultatloſen Schwanken zwiſchen der hierarchiſchen und politiſchen Macht leidet, begegnen uns hier entſcheidende, ſtark ausgeſprochene Verhältniſſe, ein erſtes Stadium hierarchiſcher Selbſtſtändigkeit und ein zweites, welches die Kirche verfaſſungsmäßig unter die gebietende Aufſicht des weltlichen Herrſchers ſtellt. Endlich hat die ruſſiſchen Chriſten durch die Einfälle der Tartaren ein ähnliches Schickſal getroffen wie die Griechen durch die türkiſchen Eroberungen, ſie ſind aber der fremden Barbarei und Tyrannei früher und vollſtändiger entriſſen worden.

Ruſſiſche Kirchenſchriftſteller, wie der Annaliſt Neſtor, führen die Anfänge ihrer Geſchichte auf die älteſten chriſtlichen Zeiten, ja auf eine angebliche Reiſe des Apoſtels Andreas nach Cherſon und an den Dniepr (33 n. Chr.) zurück. Vernünftigerweiſe kann ſie aber erſt im 9. Jahrhundert beginnen mit der auch noch zweifelhaften Nachricht von den Angriffen der Ruſſen gegen den Bosporus unter Photius und von der bald darauf an ſie gelangten und von Vielen ergriffenen chriſtlichen Kunde. Unter den Fürſten Oleg und Igor ſollen kleine Chriſtenſchaaren beſtanden haben, und die Wittwe Olga empfing 955 in Conſtantinopel die Taufe. Entſcheidend wirkte erſt die Regierung Wladimirs; die Wichtigkeit ſeines Uebertritts ſtellt ſich in der Erzählung dar, daß Juden und Moslemen, römiſche und griechiſche Chriſten, ihren Glauben ihm zur Wahl dargeboten und er nach reiflicher Prüfung ſich für die griechiſche Kirche erklärt und durch die Taufe 988 ihr angeſchloſſen habe. Er wurde der Verfolger und Zerſtörer des heidniſchen Cultus; die Verheirathung mit Anna, der Schweſter des Kaiſers Baſilius, befeſtigte das kirchliche Band. Seit daher um 1051 in Kiew ein oberſtes Landesbisthum erſtand, bediente ſich der Patriarch ſeiner Hoheitsrechte und ernannte jene Metropoliten, zuweilen unter Weigerung der Fürſten. Im folgenden Zeitalter befindet ſich das Kirchenthum in lebendiger Entwicklung. Kiew, Nowgorod, Roſtow werden kirchliche Mittelpunkte, die Klöſter blühen empor, vor allen das Höhlenkloſter zu Kiew. Die Gerichtspflege befindet ſich in den Händen der Biſchöfe und wird nach einer Ueberſetzung des griechiſchen Nomokanon ausgeübt. Die kirchliche Verbindung mit Conſtantinopel wird zeitweiſe durch eigenmächtiges Auftreten der Fürſten oder auch durch Hinneigungen zum Pabſtthum geſtört, vergeblich aber verſucht Innocentius IV. den Großfürſten Alexander Newsky um 1246 zur römiſchen Gemeinſchaft hinüberzuziehen. Während der griechiſche Cultus ſich nach Litthauen und Polen ausbreitet, hier aber mit dem römiſchen in Kampf tritt, leidet er zugleich unter den zerſtörenden Gewaltthaten der Tartaren. In dieſer Weiſe ſchreitet die Geſchichte an einzelnen Berichten von Städten und Klöſtern, Metropoliten, Heiligen und Märtyrern, Heiligenbildern und Reliquien chronikenartig fort. Das Anſehen der Geiſtlichen und Mönche war im Steigen und wurde ſogar von den Tartaren geſchont und durch Vorrechte geſichert; einzelne Archimandriten und Metropoliten ſchlichteten ſelbſt Streitigkeiten der Fürſten oder legten ihnen Büßungen auf, um dann als Helden oder Dulder in die raſch wachſende Heiligenzahl einzutreten, die Klöſter aber dienten zur Zu-

Digitized by Google

flucht ſelbſt für Vornehme, als Eingangsſtätten zu einem ſeligen Tod. — Ein zweiter Hauptabſchnitt nach Strahls Eintheilung beginnt mit dem Ende des 16. Jahrhunderts. Nachdem ſchon ſeit dem Fall Conſtantinopels die ruſſiſche Kirche ſich ſelbſtſtändiger erhoben und der Metropolit von Kiew den Großfürſten Iwan Waſſiljewitſch 1547 gekrönt hatte, entſchloß ſich Jeremias II. (1588) von Conſtantinopel, der ruſſiſchen Kirche ein eignes Patriarchat zuzuerkennen, wodurch ſie als ſelbſtſtändige Kirchenprovinz in das Ganze der griechiſchen Chriſtenheit eintrat. Der Metropolit Hiob wurde mit Bewilligung von Alexandrien und Jeruſalem erſter ruſſiſcher Patriarch, dem Range nach alſo der fünfte, neben ihm von nun an vier Metropoliten und ſechs Erzbiſchöfe. Und ſpäter ging ſogar das Recht der Wahl des ruſſiſchen Patriarchen an die ruſſiſche Geiſtlichkeit ſelbſt über, Conſtantinopel und die orientaliſchen Oberhirten verzichteten auf ihre Vollmacht. Dieſer erhöhten Ehrenſtellung gemäß machte die Kirche jetzt bedeutende Fortſchritte, das 17. Jahrhundert iſt das Zeitalter ihrer inneren Vervollkommnung. Sie widerſtand den Bekehrungsverſuchen Roms und der Jeſuiten, die nur in Kleinrußland der unirten Partei und der römiſchen Confeſſion die Oberhand verſchafften. Sie gab ſich ſelber, wie wir oben ſahen, durch Petrus Mogilas 1643 eine grundlegende und von den orthodoxen Griechen und Orientalen insgeſammt angenommene Bekenntnißſchrift. Die Gründung griechiſcher und lateiniſcher Schulen, die Reinigung des Kirchengeſanges und Cultus, die Verbeſſerung der heiligen Literatur, wichtige Kirchenverſammlungen hoben das Volk auf einen höheren Stand religiöſer Intelligenz. In dem Leben des Patriarchen Nikon von Nowgorod, der ſeines Ruhmes unbeſchadet im Streite mit dem Zaren unterlag und von einer Kirchenverſammlung 1665 entſetzt wurde, ſind alle Beſtrebungen der Zeit vereinigt.

Bis dahin herrſchte in Rußland die Kirche, in und neben der lange zerſtückelten, dann aber geeinigten und kräftig emporſtrebenden Fürſtengewalt. Aber als Rußland durch die geniale Despotie Peters des Großen zur Großmacht erhoben wurde, mußte auch die Kirche ihre ſelbſtſtändige Repräſentation und damit einen Theil ihrer hierarchiſchen Vollmacht an ihn abtreten. Wir dürfen alſo genau drei Stadien unterſcheiden, ein erſtes der kirchlichen Abhängigkeit von einem auswärtigen Mittelpunkt, ein zweites der Freiheit, ein drittes der Abhängigkeit nach Innen und von dem weltlichen Oberhaupt. Peter ließ 1702 den Patriarchenſtuhl unbeſetzt und übertrug die Oberleitung vorläufig einem Exarchat von Räſan mit ſehr beſchränkten Befugniſſen. Seit 1701 nahm er eine Menge von Aenderungen vor, verringerte die Jurisdictionsrechte des Klerus, verfügte über die Kloſtergeſetze, beſtimmte die Zahl der Popen, Protopopen und übrigen Kleriker in jeder biſchöflichen Kirche und legte endlich 1721 die Geſammtverwaltung in die Hände einer permanenten „heiligen Synode,“ indem er eine monarchiſche Kirchenleitung für politiſch gefährlich und kirchlich unzuverläßig erklärte. Auch dieſer durchgreifenden Maßregel mußte ſich der Oberhirte von Conſtantinopel fügen, und er belegte 1723 die Synode mit dem Namen der patriarchaliſchen. Dieſe letztere, aus zwölf Mitgliedern beſtehend und durch die Mittelsperſon des Prokurators mit der Krone verknüpft, regierte fortan collegialiſch, ähnlich wie der Senat auf dem weltlichen Gebiet, indem beide ihr Oberhaupt im Kaiſer hatten. Der Sitz der Synode war anfangs Moskau, dann Petersburg. Die Verwendung des Kirchenguts, die Ernennung der Biſchöfe nach Präſentation zweier Candidaten fiel dem Monarchen zu. Jedoch ſollte die Entſcheidung theologiſcher Fragen nicht von ihm ausgehen. Auf dieſer Grundlage erwuchs ein Staatskirchenthum, wie es die neuere Chriſtenheit nicht weiter kennt, ein Cäſaropapismus, welcher nur dadurch gemildert wird, daß ihn die Nation nicht widerwillig erträgt, ſondern vielmehr mit ihrem Volks- und Religionsbewußtſeyn geeinigt hat. Die Folgen dieſer Verſchmelzung ſind, daß der Kaiſer als ſolcher nothwendig den Karakter eines kirchlichen und rechtgläubigen übernimmt, andrerſeits politiſche Gefahren leicht auch für kirchliche angeſehen werden und das Verhältniß zu den übrigen Confeſſionen nach politiſchen oder polizeilichen Geſichtspunkten beurtheilt und gehandhabt wird. Das kirchliche Prinzip Peters des Großen ging

ſehr entſchieden auf Katharina II. über und wurde auch von den folgenden Kaiſern obgleich in veredelter Weiſe in Anwendung gebracht. Der Staat bereicherte ſich durch Einziehung der Kloſtergüter und ſetzte den Klerus auf knappes Einkommen, ſorgte aber zugleich für Vermehrung der Schulen und Seminarien, beförderte die Verbreitung des Chriſtenthums in Sibirien und ſicherte die Stellung der nicht unirten griechiſchen Chriſten außerhalb des Reichs. Die Glaubensfreiheit, welche Peter der Große den Lutheranern und Katholiken gewährte, war durch politiſche Intereſſen beſchränkt. Auch Eroberungen wirkten auf das kirchliche Verhältniß. Die einſt von den Jeſuiten gewonnenen römiſch-unirten Chriſten der polniſchen Provinzen ließen ſich großentheils mit der politiſchen auch die kirchliche Einverleibung gefallen, ſowie auch die Gemeinden von Litthauen und Weißrußland (Ukraine, Podolien, Volhynien) 1839 von ihrem Klerus zur rechtgläubigen Synode zurückgeführt wurden, der ſie früher bis in's Ende des 16. Jahrhunderts angehört hatten.

Werfen wir einen Blick in die innere Entwicklung: ſo begegnet uns das merkwürdige ruſſiſche Sektenweſen. Eigentliche Häreſieen konnten nämlich in einer Kirche ohne theologiſchen Geiſt und religiöſe Beweglichkeit nicht aufkommen; das Dogma als ſolches kam hier entweder nicht in Betracht oder es wurde in rohen Gegenſätzen verworfen. Dagegen veranlaßten liturgiſche und kirchenregimentliche Satzungen ſchon im Mittelalter wilde und unheilbare Zwietracht. Wie gering erſcheint der Urſprung der Strigolniken! In Nowgorod proteſtirte Karp Strigolnik 1375 gegen die Bezahlung der Ordination und den Modus der Beichte vor dem Prieſter. Aber er fand Anhang unter den Unzufriedenen, und trotz aller Verfolgung erhielt ſich die Partei noch als der Grund ihrer Klagen längſt beſeitigt worden. Eine andere ſogenannte Judenſecte des 15. Jahrhunderts führte zu einem mit den Geheimniſſen der Kabbala verſchmolzenen Moſaismus und ſtürzte, ſtatt im Einzelnen abzuweichen, den ganzen Kirchenglauben über den Haufen. Die Entſtehung der bekannteren Raskolniken hängt mit der Verbeſſerung der Kirchenbücher zuſammen. Die Ruſſen hatten ihre bibliſchen Schriften und Meßbücher (Octoïch, Trebnik, Sbornik, Stichirar, Tchassownik) ſehr frühzeitig in ſlavoniſcher Sprache, aber auch in der unvollkommenſten Geſtalt empfangen; der Proceß ihrer allmählichen Reinigung koſtete Jahrhunderte. Preiswürdige Anſtalten wurden zur Zeit, als Rußland ſich politiſch vereinigte, gegen dieſe literariſchen Verderbniſſe und zur Einführung einer gelehrten Kenntniß gemacht, die größten und erfolgreichſten Anſtrengungen unter dem Patriarchen Nikon und durch das Concil von 1654. Allein dieſe Bemühungen hatten das Vorurtheil gewiſſer Altgläubiger wider ſich, die in den gelehrten Fortſchritten nur Neuerungen ſahen. Bald erweckte die Trennung der Raskolniken (d. h. Abtrünnigen), oder wie ſie ſich ſelbſt nannten, Starowerzen (Altgläubige) einen vielartigen ſchwärmeriſchen und antihierarchiſchen Sektengeiſt. Die Partei verzweigte ſich und verwarf zum Theil alles Prieſterthum, während ſie übrigens durch rituelle und liturgiſche Kleinigkeiten von der herrſchenden Kirche geſchieden ſeyn wollte. Blutige Auftritte, Hinrichtungen, Flucht und Verfolgung, zuletzt auch Friedensanträge der Kaiſer, wie Katharina II., die 1762 den flüchtigen Raskolniken freie Rückkehr anbot, aber nirgends dogmatiſche Erörterungen bezeichnen die Geſchichte dieſer und anderer theilweiſe ausſchweifend myſtiſcher Sekten, der Duchoborzen, Pomoranen, Kapitonier.

Glaube und Wiſſenſchaft der ruſſiſchen Kirche haben ſich in neueren Zeiten von fremdem Einfluß nicht ganz frei erhalten können. Der Kaiſer Alexander, eifrig für Volksbildung thätig, genehmigte 1813 die Stiftung einer Bibelgeſellſchaft zu Petersburg, die jedoch ſchon 1826 wieder aufgehoben wurde, nachdem ſie ruſſiſche Bibeln gedruckt und maſſenweiſe verbreitet hatte. Die gelehrte Bildung machte auf den Akademieen von Moskau und Petersburg bedeutende Fortſchritte. Hatte bisher die Schule von Kiew geblüht und durch ſcholaſtiſche Subtilität gewirkt: ſo gingen von Petersburg und Moskau nun freiere und ſogar zur deutſchen Theologie ſich neigende Studien aus. Selten finden ſich Vertreter einer Romaniſirenden Tendenz, wie der Jeſuitenzögling Stephan Ja-

worski, welcher in ſeinem »Fels des Glaubens« (1728) die Proteſtanten eifrig bekämpfte, um ihnen den Schutz der ruſſiſchen Regierung zu entziehen. Platon der Erzbiſchof und Profeſſor der Petersburger Akademie († 1812) wurde am Ende des vorigen Jahrhunderts durch Schriften und Lehre der Führer einer gemilderten und den Anſichten des Proteſtantismus weniger widerſtrebenden Richtung; ſein Katechismus unterſcheidet ſich merklich von dem ſymboliſchen des Petrus Mogilas. Dieſelbe Geſinnung vertrat nachher der Metropolit Philaret von Moskau, und von Schülern dieſer Männer iſt die deutſch-proteſtantiſche Literatur aufmerkſam verfolgt, ſind Neanders und Schleiermachers Schriften eifrig geleſen worden. Selbſt das vielgenannte Werk des Staatsmanns A. v. Stourdza, Considerations sur la doctrine et l'esprit de l'eglise orthodoxe. Stuttg. 1816, obgleich ſpröde gegen Rom, ſetzte doch anderen dogmatiſchen und confeſſionellen Abweichungen nicht mehr die alte Schroffheit entgegen. Philarets Schriften aber gaben der Evang. K.Z. (1834. Septemb.) Gelegenheit, den Beginn eines eindringenden Subjectivismus, ſo wie zugleich den Einfluß der deutſchen Myſtik auf die ruſſiſche religiöſe Geſinnung zu vermerken. Dergleichen ſtille Bewegungen haben ſich jedoch praktiſch noch ganz wirkungslos gezeigt. Weder das kirchliche Volksbewußtſeyn noch der Geiſt der Hierarchie verſtatten im Ganzen eine Annäherung an das Fremde. Als Pius IX. im J. 1848 in einem Rundſchreiben an den geſammten griechiſchen Klerus zur Wiedervereinigung mit Rom einlud, fand er auch in Rußland den alten Widerſpruch und Haß. Die proteſtantiſchen Einwohner des Reichs genießen vertragsmäßige Duldung, unterliegen aber der ſtrengſten Aufſicht und ſind nicht ſelten den roheſten Willkürlichkeiten und Gewaltmitteln ausgeſetzt. Beſonders gilt dies von den lutheriſchen Gemeinden der Oſtſeeprovinzen. Noch 1845 ſind in Eſthland und Liefland Tauſende von Bauern durch Hoffnungen auf Grundbeſitz zur rechtgläubigen Kirche hinübergelockt worden. Was im Einzelnen geſchehen, dafür ließen ſich aus mündlicher, aber wohlverbürgter Quelle Anekdoten anführen. Ein Dienſtmädchen will ſich für erlittene ſchlechte Behandlung an ihrer evangeliſchen Herrſchaft rächen; ſie trägt deren Kind zum Popen, dieſer nimmt es in ſein Kirchenbuch auf und fordert daſſelbe ſpäter zur Firmelung nach griechiſchem Ritus. Die Eltern beſchweren ſich bei der Behörde und finden Gehör, aber der Pope wird zur Strafe — auf eine beſſere Stelle verſetzt, und das Kind bleibt griechiſch. Auch gewaltſame Firmelungen, unter irgend einem Vorwand eingeleitet, ſind vorgekommen. Vermählungen der Mitglieder des kaiſerlichen Hauſes mit evangeliſchen Fürſtentöchtern ſind bekanntlich an die Bedingung des Uebertritts geknüpft. Verboten ſind dagegen alle Uebertritte ruſſiſcher Unterthanen zu einer anderen Confeſſion, und Kinder gemiſchter Ehen fallen geſetzmäßig der griechiſchen Kirche zu.

Zum Schluß noch einige Bemerkungen über den gegenwärtigen Zuſtand und Karakter. Das ganze Reich iſt in 52 (nach anderer Zählung 48) Eparchieen getheilt und hat 24 ſolche biſchöfliche Sprengel, mit denen ſich auch die erzbiſchöfliche Würde verbinden kann, während die übrigen von einfachen Biſchöfen und einige Gebiete von Titularbiſchöfen verwaltet werden. Kiew, Petersburg, Nowgorod, Kaſan und Tobolsk ſind ſtehende Metropolitanſitze. Die dirigirende Synode von Petersburg hat auch in Moskau und Tiflis Kanzleien und einige außerhalb der Hauptſtadt lebende Mitglieder. Der niedere verheirathete Klerus (Diakonen, Archidiakonen, Popen und Protopopen), früher meiſt roh, unwiſſend und verachtet, hat ſich erſt in den letzten Jahrzehnten zu einiger Anerkennung vor dem Volke erhoben, der höhere aus den Klöſtern hervorgehende und zumal die Metropoliten genießen die größten öffentlichen Ehrenbezeugungen. Da in der Regel nur Popenſöhne wieder Popen werden, ſo hängen die niederen Kleriker kaſtenartig zuſammen. Körperlichen Strafen ſind ſeit Kaiſer Alexander alle Geiſtliche enthoben. Die Klöſter ſtehen keineswegs in einem mittelalterlichen Gegenſatz zur Welt, ſondern in lebhaftem Verkehr mit derſelben und dienen daher den Biſchöfen häufig zum bleibenden Wohnort. Im Jahre 1842 gab es 439 Manns- und 113 Frauenklöſter, die meiſten in Mittelrußland, wenige im Süden, vor allen berühmt das Troiiſche Kloſter zehn Meilen von

Moskau. Dem Unterricht des geiſtlichen Standes ſind weit zahlreichere Anſtalten als dem der Laien gewidmet, — Patochial- und Centralſchulen, dazu vier geiſtliche Akademieen zu Petersburg, Moskau, Kiew und Kaſan. An der Kirche und ihren Darbietungen nehmen äußerlich Alle Theil, ſelbſt die Frivolen und Ungläubigen der höheren Stände, denn Alle verbindet daſſelbe Band des religiöſen Patriotismus und der patriotiſchen Kirchlichkeit, welche Beide unläugbar eine Quelle moraliſcher Kraft für die Nation geworden ſind. Wenn am Sonntage die Menge ohne allen Unterſchied des Standes und Ranges die Kirchenräume anfüllt, den Boden küßt, den Prieſter mit Verbeugungen begrüßt und nach beendigtem Gottesdienſt ſich nach dem Hauptbilde drängt, um es zu küſſen, wenn am Oſterfeſt das Volk von den ernſten Büßungen der Faſtenwoche plötzlich zu einer tumultuariſchen Freude übergeht, ſo daß Vornehme und Geringe, Herrn und Knechte ſich mit Umarmungen begrüßen und zu dem Bewußtſeyn allgemeiner chriſtlicher Bruderliebe erhoben werden, wenn aber auch die Feier der Kaiſertage das Gepräge ſtrenger religiöſer Unterwürfigkeit an ſich trägt: ſo erſcheint hierin die ruſſiſche Kirche in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit. Tiefe Scheu, ſtarkes Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht, eifrige Bemühung, ſie durch Werke und heilbringende Zeichen zu gewinnen, ſtolzes Bewußtſeyn, daß hier allein die Lehren und Formen des Chriſtenthums ſich unverfälſcht erhalten haben, bilden den Grundzug der herrſchenden Frömmigkeit, die ſich ſtets auf dem Wege zur knechtiſchen Devotion, zur Werkheiligkeit und zum Aberglauben befindet. Der Anblick zahlreicher Kirchen, Kapellen und Kreuze, die Gewöhnung des Kreuzſchlagens, der tägliche Verkehr mit den Heiligenbildern nähren und begünſtigen dieſe Stimmung. Kenntniß des Dogma's iſt der Mehrzahl fremd. Der Eindruck der dreitheiligen Meſſe mit ihrem pathetiſchen Gepränge und ihren monotonen Vorleſungen in altſlavoniſcher Sprache iſt in gewiſſem Grade von der perſönlichen Haltung und Erſcheinung des glänzend gekleideten und bärtigen Prieſters abhängig. Ebenſo unterſcheiden ſich Cultus und Kirchen wenig von der ſonſt gewöhnlichen griechiſchen Geſtalt, nur daß *Bilder* und *Muſik* ganz vorzüglich gepflegt werden. Die Anfertigung der Heiligenbilder macht einen wichtigen Zweig der Induſtrie aus, und ihre religiöſe Betrachtung erinnert immer noch an die byzantiniſchen Zeiten. Der Volksglaube blickt verehrungsvoll auf die Bilder, ſofern ſie ihr heiliges Original ſelber vergegenwärtigen, alſo ſtatt bloßes Händewerk zu ſeyn, einer höheren Eingebung oder geheimen Ueberlieferung ihren Urſprung verdanken ſollen, und dieſer Annahme folgt das Vertrauen auf ihre Wirkungen. Solche vermeintliche *Abbilder*, meiſt unſchöne und ſtarre Phyſiognomieen, werden deshalb von den *Altgläubigen* allein geſchätzt. Abdrücke auf Papier, früher ganz unterſagt, finden nur dadurch Anerkennung, daß ſie den Namen eines berühmten Wunderbildes, etwa der heil. Jungfrau von Kaſan, Moskau, Kiew, dem ſie entnommen ſeyen, an der Stirn tragen. Doch kann es nicht fehlen, daß dieſem antiken Standpunkt gegenüber die Partei derer wächſt, die in den Bildniſſen, welche für jede öffentliche und Privatandacht unentbehrlich ſind, auch Geſchmack und modernes Kunſtintereſſe befriedigt ſehen wollen. Ebenſo findet ſich im liturgiſchen Geſang eine Divergenz verſchiedener Kunſtformen. Der liturgiſche Geſang wurde von der griechiſchen Kirche aus und nach griechiſchem Tonſyſtem im 11. Jahrhundert unter den Ruſſen eingeführt, mußte ſich jedoch allmählig dem Ohre und der Sinnesweiſe des Volkes anbequemen und erlitt durch die Reformen des Nikon bedeutende Aenderungen, ohne ſeinen alten Karakter gänzlich zu verlieren. Aus dem Zuſammentreten verſchiedener Elemente entſtanden nun mehrere Sangweiſen, die von Kiew, die altgriechiſche, die bulgariſche und die vulgär-ruſſiſche. Je nach dieſen muſikaliſchen Stilarten iſt der Geſang bald langſam und gedehnt, bald figurirt und überladen, aber immer feierlich ernſt bis zum Melancholiſchen. Von der Sangweiſe der *Starowerzen*, deren Zahl noch einige Millionen beträgt, bemerkt Haxthauſen, daß ſie, obgleich nicht ohne Schönheiten des Motivs und der Modulation, doch durch das Vorherrſchen der Naſenlaute europäiſch gewöhnte Ohren empfindlich angreife.

Wir überſehen nun den Verlauf und den jetzigen Beſtand der griechiſchen Kirche.

Seit vor zwei Jahren der Kaiſer Nikolaus ausgedehnte Schutzrechte über die griechiſchgeſinnten Unterthanen der Pforte beanſprucht und dadurch den orientaliſchen Krieg veranlaßt hat, ſind die Augen von Europa mit geſteigerter Aufmerkſamkeit auf dieſen Theil der Chriſtenheit gerichtet. Niemand wird einer Kirche die Zukunft abſprechen wollen, welche die Vorſehung ſo wunderbar geſchont hat; möge es aber eine andere Zukunft ſeyn als die letzten tauſend Jahre ihres Beſtehens.

An literariſchen Hülfsmitteln möge noch das Allgemeine und Wichtigere genannt werden: *Leo Allatius*, De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Colon. 1648. Ejusdem Graecia orthodoxa 1652; *le Quien*, Oriens Christianus. 3 voll. Par. 1740. — *Dav. Chytraei* Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia etc. Rostoch. 1569; *Eliae Vejelii* Exercitatio de ecclesia graeca hodierna. Argentor. 1666; Mich. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechiſchen Kirche. Lpz. 1711; Joh. Fecht, Kurze Nachricht von der Religion der heutigen Griechen. Roſt. 1711; E. Mirus, Kurze Vorſtellung der griech. Kirche. Lpz. 1752; *Thom. Smithi* Epistola de graecae ecclesiae hodiernae statu. Londin. 1678.

Griechiſche Kirche in der Türkei: *Mart. Crusii* Turco-Graeciae libri VIII. Basil. 1584; *Ricaut*, Histoire de l'état présent de l'église gr. et de l'église armén. Mittelburg 1692; *de la Croix*, Etat présent des nations et des églises grecque, armén. et maron. en Turquie. Par. 1695; Jac. Elßner, Neueſte Beſchreibung der griech. Chriſten in der Türkei u. ſ. w. Berl. 1737; Geib, Darſtellg. d. Rechtszuſt. in Griechenld. während der türk. Herrſchaft. Hdlb. 1835; *A. Boué*, La Turquie d'Europe. 4 voll. Par. 1840; Zahlreiche Mittheilungen in Rheinwalds und Bruns Repertor. Kloſe, Die Chriſten in der Türkei, in Riedners Ztſchr. 1850. S. 297.

Neugriechiſche Kirche: v. Maurer, Das griech. Volk in öffentl. kirchl. u. privatrechtl. Beziehung. Hdlb. 1835. 2 Bde.; H. J. Schmitt, Kritiſche Geſchichte der neugr. u. d. ruſſ. Kirche. Mainz 1840; J. Wenger, Beitr. zur Kenntn. des gegenw. Geiſtes d. griech. K. u. ſ. w. Berl. 1839.

Ruſſiſche Kirche: *King*, The rites of the greek church in Russia. Lond. 1722; *Pinkerton*, Russia. Lond. 1833; H. J. Schmitt, Die morgenl. griech. ruſſ. K. Mainz 1826; Ph. Strahl, Beitr. zur ruſſ. K.G. Th. 1. Halle 1827; Deſſ. Geſch. d. ruſſ. K. Th. 1. Halle 1830; H. Wimmer, Die griech. K. in Rußld. Dresd. u. Lpz. 1848; Wiggers kirchl. Statiſtik, Bd. I. S. 212; Kloſe, Rußl. kirchl. Statiſtik in Reuters Repert. 1850; Haxthauſen, Etudes sur la situation — — de la Russie, vol. III, p. 92.

Gaß.

Anhang. Was das Bibelleſen in der griechiſchen Kirche betrifft, ſo iſt daſſelbe niemals ſo weit beſchränkt oder verboten worden, wie es in der römiſch-katholiſchen Kirche geſchehen iſt. (S. d. Art. Bibelleſen und Bibelverbote in der katholiſchen Kirche.) Daher konnte unter der Regierung des Kaiſers Alexander eine ruſſiſche Bibelgeſellſchaft gegründet werden, durch welche die Bibel in die gewöhnliche ruſſiſche Umgangsſprache überſetzt, verbreitet wurde. Aber ſolches Beginnen erſchreckte die ruſſiſche Geiſtlichkeit; daher kam es, daß Kaiſer Nikolaus dieſe Bibelgeſellſchaft aufhob (1826). (S. d. Art. Bibelgeſellſchaft.) Die engliſchen Agenten der proteſtantiſchen Bibelgeſellſchaft, welche im Jahre der Aufhebung der ruſſiſchen geſtiftet worden, ſetzten aber das Werk der Verbreitung der ruſſiſchen Bibel mit Eifer fort. Da auf dieſe Weiſe das Eingehen der ruſſiſchen Bibelgeſellſchaft unſchädlich gemacht zu werden drohte, ſo ertheilte die Regierung den engliſchen Agenten die Weiſung, keine neue Ausgabe der ruſſiſchen Bibel zu veranſtalten, ſondern ſich mit Verbreitung der noch übrigen Exemplare der bereits gemachten Auflagen zu begnügen. Die Abſicht der Regierung war, dem ganzen Werke der Bibelverbreitung in der ruſſiſchen Sprache auf glimpfliche Weiſe ein baldiges Ende zu bereiten. Was thaten nun die engliſchen Agenten? Sie wendeten ſich an die vielen Pfarrer (Popen), denen die ruſſiſche Bibelgeſellſchaft Bibeldepots anvertraut hatte; denn die Pfarrer hatten in ſehr vielen Fällen dieſe Depots nicht gebraucht und halb vermodern

laſſen. Dieſe übriggebliebenen Depots wurden nun von den engliſchen Agenten gekauft und verbreitet; ſie ſind freilich jetzt ſchon längſt geleert, und ſo gebührt dem Kaiſer Nikolaus, der lächerlicherweiſe letzthin als Beſchützer der evangeliſchen Kirche geprieſen wurde, auch das Verdienſt, der Verbreitung des Wortes Gottes unter ſeinem Volke einen mächtigen Damm entgegengeſetzt zu haben. Die Ueberſetzung der Bibel in die ſlawoniſche, d. h. ruſſiſche heilige, von den Meiſten nicht mehr verſtandene Sprache, iſt ein Werk älterer Zeiten; die Bibel wird in dieſer Ueberſetzung noch immer in Rußland verbreitet. Da aber die Wenigſten dieſe Sprache verſtehen, da die Geiſtlichen die eigentlichen Verkäufer ſolcher Bibeln ſind, und ſie nur Solchen verkaufen, bei denen ſie keine heterodoxe Richtung vorausſetzen, ſo wird durch die ganze Sache der Verbreitung des Wortes Gottes nur ein geringer Vorſchub geleiſtet. Am meiſten Bibelkenntniß findet man bei den Duchoborzen, die, ohne Trennung von der Kirche, eine mehr innerliche, ſpiritualiſtiſch-myſtiſche Richtung verfolgen, und unter denen wohl das meiſte chriſtliche Leben ſich finden möchte. Was die übrigen Theile der griechiſchen Kirche betrifft, ſo gilt von ihnen daſſelbe, was von der ruſſiſchen Kirche, daß ſie eigentliche Bibelverbote nicht kennen. Daß aber die Bibelverbreitung, die in Begleitung der proteſtantiſchen Miſſionen auftritt, gegenwärtig vielen Beſchränkungen unterworfen iſt, davon iſt im vorſtehenden Artikel die Rede geweſen. Die Redaction.

Griechiſche Glaubensbekenntniſſe, ſ. Griechiſche Kirche, Gennadius, Jeruſalem, Synoden in, Cyrillus, Lukaris, hauptſächlich Peter Mogilas.

Griechiſche Sprache des N. T., ſ. Helleniſtiſcher Dialekt.

Griesbach, Johann Jakob, war den 4. Januar 1745 in dem heſſen-darmſtädtiſchen Städtchen Butzbach geboren, als der Sohn eines dortigen Predigers und durch ſeine Mutter der Enkel des berühmten und frommen, aber damals ſchon verſtorbenen Gießener Theologen J. J. Rambach. Da ſein Vater ſpäter an die Petrikirche zu Frankfurt a. M. berufen wurde, ſo gehörte Griesbach ſchon ſeit früher Jugend und durch ſeine Schulbildung dieſer Stadt an, und bezog im 18. Jahre, da er ſich dem Studium der Theologie gewidmet hatte, nach einander die Univerſitäten Tübingen, Halle und Leipzig, auf welchen gerade in den ſechziger Jahren die bedeutendſten Stimmführer der in wachſender Divergenz begriffenen theologiſchen Parteianſichten einander gegenüberſtanden. Am längſten verweilte er auf der erſten der genannten Lehranſtalten, wo damals die älteren dogmatiſchen Anſchauungen und Methoden noch in Kraft und Anſehen waren. In Halle aber übte Semler einen nachhaltigen Einfluß auf den jungen ſtrebſamen Geiſt Griesbachs und wohl auch auf die ſpeciellere Wahl einer künftigen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit. Ebendaſelbſt promovirte Griesbach und ſiedelte ſich, ſelbſt als Semlers Hausgenoſſe, ſpäter 1771 als angehender Docent an. Allein ehe er ſich dem Katheder widmete, unternahm er eine wiſſenſchaftliche Reiſe, die ihn durch einen Theil von Deutſchland und Holland nach London, Oxford, Cambridge und Paris führte und mit vielen ausgezeichneten Gelehrten, ältern und jüngern, in Berührung brachte. Es war die Zeit, wo die bibliſche Texteskritik faſt Modeſache in der Gelehrtenwelt geworden war und der junge Griesbach alſo gewiſſermaßen auf der Heerſtraße des damaligen Lieblingsſtudiums mitzog, obgleich beſtimmt, im Urtheil der Nachwelt, ja bald ſelbſt der Zeitgenoſſen, die Mitwanderer weit zu überſtrahlen. So gering, im Verhältniſſe zu höheren Intereſſen der Kirche und Wiſſenſchaft, jene kritiſchen Forſchungen uns dünken mögen, ja eines kräftigen Geiſtes kaum würdig, um ihrer mechaniſchen Kleinlichkeit willen, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß ſie gerade damals nützlich und nothwendig waren, auch abgeſehen von ihrem nächſten und allerdings berechtigten Zwecke, inſofern ſie dazu beitrugen, an einem ſoliden geſchichtlichen Fundamente der Theologie zu bauen, welche, eben in völligem und gährendem Erneuerungsprozeß begriffen, in maßlos aprioriſtiſchen und ſubjektiven Lehrformen ſich gefallend, ohne Steuer und Halt zu treiben begann. Da die Reiſe mit einem beſtimmten literariſchen Plane unternommen war, ſo brachte ſie auch, an Arbeit auf Bibliothen, reichlichen und, ſo zu ſagen, für's Leben

ausreichenden Gewinn. Nach der Rückkehr habilitirte ſich Griesbach, wie geſagt, in Halle, wurde auch daſelbſt ſchon 1773 zum Profeſſor befördert, aber bereits zwei Jahre ſpäter in gleicher Eigenſchaft nach Jena berufen, wo er bis an ſein Ende blieb, in ungeſtörter und glänzender Wirkſamkeit, mit Titel und Würden geehrt, auch in geſchäftlicher Beziehung, als Deputirter beim Landtag und in Verwaltungsangelegenheiten, ſowohl des Staates als der Univerſität, ein Mann am Platze. Er ſtarb den 24. März 1812.

Griesbach's Name iſt, wie jeder Theologe weiß, mit der neuteſtamentlichen Textkritik unzertrennlich verwachſen, ſo zwar, daß nicht nur ſeine übrigen literariſchen Leiſtungen daneben völlig in den Schatten getreten ſind, ſondern auf jenem Felde mit ihm eine neue Periode beginnt. Seine Verdienſte nach Gebühr zu würdigen, wäre alſo zunächſt eine nähere Bekanntſchaft mit dem damaligen Zuſtande dieſer Wiſſenſchaft nöthig. Hier begnügen wir uns, auf den von anderer Hand geſchriebenen Artikel Bibeltext in dieſer Encyklopädie (II. 175) zu verweiſen, und für die weitere Ausführung auf jede ſogenannte Einleitung in's N. T. Zur Orientirung, beziehungsweiſe Ergänzung, nur Folgendes. Griesbachs Studien in Betreff des Textes bezogen ſich zuerſt auf Sammlung und Sichtung von Varianten und zwar, da hier theils ſchon ſehr viel vorgearbeitet war, theils auch wohl weniger nachzuleſen ſchien, als man ſpäter fand, durch größere Aufmerkſamkeit auf die Citate griechiſcher Kirchenväter und einige bis dahin weniger beachtete Ueberſetzungen, die philoxenianiſche, die armeniſche, die gothiſche. Zweitens, und hierin von größerer Bedeutung, verſuchte er eine, auf Bengel's und Semler's Ideen Rückſicht nehmende, Geſchichte des Textes in der alten Zeit, als die unentbehrliche Grundlage jeder Verbeſſerung deſſelben. Auf dieſe Geſchichte, deren Elemente allerdings nicht durchaus probehaltig ſich erwieſen haben, immerhin aber den weiteren Unterſuchungen einen mächtigen Impuls gaben, gründete er drittens eine eigene Theorie der Kritik, deren Regeln im Einzelnen die Wahl und den Werth der Leſearten beſtimmen ſollten, und die weſentlich auf einer Verbindung hiſtoriſcher Thatſachen und logiſcher Grundſätze beruhte. Viertens endlich, und dadurch mehr als durch alles Andere, worin er ja überall Vorgänger hatte, zu allgemeinem Rufe gelangt, war er der Erſte, der es wagte, den Text des N. T. ſo drucken zu laſſen, wie ſeine Kritik im Einzelnen ihn ermittelt hatte. Bis auf ihn nämlich gab es weſentlich nur zwei Textgeſtaltungen in allen den zahlloſen (beiläufig an 360) Ausgaben, beide aus der un- und eilfertigen Wiſſenſchaft des 16. Jahrhunderts ſtammend, einerſeits die ſtephaniſch-elzeviriſche oder den ſogenannten textus receptus, welcher namentlich in den lutheriſchen Schulen als ein unantaſtbares Stück Orthodoxie galt, andererſeits die complutenſiſch-plantiniſche, welche zunächſt in katholiſchen Kreiſen verbreitet war. Nur Bengel hatte gewagt, von der erſteren abzugehen, aber faſt bloß indem er einige Leſearten der zweiten einführte, alle übrigen Verbeſſerungen lediglich am Rande empfahl. Griesbachs Neuerung, obgleich in einer Zeit kommend, wo man gar manches Gefährlichere erlebt hatte, erregte daher den Widerſpruch der Freunde des Beſtehenden. Der Roſtocker Prof. Joachim Hartmann griff ihn in einer kleinen Schrift an 1775, wurde aber, und ſo jedes aus gleicher Quelle kommende Bedenken, und in Deutſchland für immer, kurz und bündig abgefertigt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe. Dagegen ſchwieg Griesbach, als von anderer Seite her ſeine Theorie in ihrer Grundlage angegriffen wurde, nicht weil er den Gegner, Chr. F. Matthäi, verachtete, ſondern weil die Art des Angriffs jeder Bildung und Form Hohn ſprach.

Griesbachs Ausgaben des N. T. erſchienen in folgender Ordnung. I. Libri N. T. historici, Hal. 1774, P. I. II., worin die drei erſten Evangelien ſynoptiſch. Dazu gehört als T. II. 1775 die erſte Ausgabe der Epiſteln und Apokalypſe, und zu letzterer wieder als T. I. eine zweite unſynoptiſche Ausgabe der hiſtoriſchen Bücher. Die Synopſe wurde ſpäter noch einigemale ſelbſtſtändig gedruckt. — II. Hauptausgabe Halle und Lond. 1796, 1806. 2 Thle. 8. mit ſehr vervollſtändigtem Apparat und den wichtigen Prolegomenen. — III. Prachtausgabe Leipzig bei Göſchen, Velinpapier, 4 T. ſchmal 4°. oder kl. Fol. 1803—1807, mit Kupfern, aber zum Theil geſchmackloſen Typen. — IV. und V.

Handausgaben Leipz. 1805 und 1825, wie die vorige, nur mit den vorzüglichsten durch Zeichen beurtheilten Varianten. — Eine neue Ausgabe des kritischen Hauptwerks begann 1827 David Schulz; es ist aber nur der erste Theil davon erschienen. Der Griesbachsche Text ist sich nicht in allen diesen Ausgaben gleich geblieben; Genaueres über das Verhältniß derselben zu einander, so wie zum frühern Texte, wird man in der dritten Ausgabe meiner Geschichte des N. T. finden. Derselbe ist auch von vielen Andern (in Deutschland z. B. von Schott, aber auch in Frankreich) wiederholt oder berücksichtigt worden, und es werden wenigstens dessen eigenthümliche Lesearten in neuen kritischen Editionen immer mit aufgeführt.

Die sonstigen kritischen Schriften Griesbachs sind: De codicibus evv. origenianis 1771. Curae in historiam textus epp. paul. 1777. Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias N. T. lectiones. P. I. 1785. II. 1793. Commentarius criticus in textum gr. N. T. 1794 sqq., eigentlich eine Reihe akademischer Programme, sodann zus. gedruckt in 2 Thle., geht nur über Matthäus und Markus. In dem vorletzten Werke findet man auch die Beschreibung vieler Handschriften und im letzten die Meletemata de vetustis N. T. recensionibus.

Von Griesbach's übrigen Schriften ist nur wenig zu sagen. Es sind zumeist akademische Gelegenheitsschriften, exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, welche durch Gabler 1825 gesammelt in 2 Thln. gedruckt sind. Mehrere derselben haben insofern auch jetzt noch ein gewisses Interesse, als sie dazu dienen mögen, die besondere Färbung kenntlich zu machen, welche die Wissenschaft unter den Händen solcher Theologen erhielt, die im Herzen conservative Neigungen hegten, aber doch dem Geiste der Zeit mehr oder wenig Zugang gestattet hatten. Zu diesen gehörte Griesbach, dem man vielleicht nicht Unrecht thut, wenn man ihn in rein theologischen Dingen einen Mann der Mitte nennt. Wir denken hier zunächst an seine Abhandlungen über Theopneustie 1784 ff. und über die Christologie des Hebräerbriefs 1791 f., vor Allem aber an seine von 1779 bis 1789 viermal gedruckte Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, welche den damaligen Lichtfreunden als ein Werk des Rückschritts und der Inconsequenz, ja wohl gar der Verstellung erschien, während es in der That nur einer der vielen Versuche war, den kirchlichen Lehrbegriff den wirklichen und bleibenden oder auch nur den vermeintlichen und augenblicklichen Bedürfnissen der Zeit anzupassen. Die nach Griesbach's Tode (1815) gedruckten Vorlesungen über Hermeneutik des N. T. gehören dagegen zu der bei des Verf. Lebzeiten fast ausschließlich herrschenden Schule der sogenannten grammatisch-historischen Interpretation, was man auch bei einem Schüler von Semler und Ernesti nicht wohl anders erwarten konnte. Inwiefern aber Griesbach durch sein Beispiel, auf dem Gebiete der Textkritik, der Freiheit wissenschaftlicher Forschung für immer eine breite Gasse erstritten hat, mag er immerhin unter den Bannerträgern der neuen Ideen mitgenannt werden. Ed. Reuss.

Grönland, ein zu Dänemark gehöriges Polarland des nördlichen Amerika, bildet, soweit man es kennt, eine große Halbinsel, deren südlichste Spitze bis in den 59. Grad nördlicher Breite reicht. Es war die äußerste Niederlassung des norwegischen Stammes, und wurde auf folgende Weise entdeckt. Bereits gegen Ende des 9. Jahrh. hatte der Norweger Gnunbjörn eine Inselgruppe zwischen Island und Grönland entdeckt und nach seinem Namen Gnunbjörnsscheeren genannt. Später, etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts, hatte ein anderer Norweger dieselben Inseln aufgesucht, war aber dort von seinen eigenen Gefährten erschlagen worden. Nach Verlauf einiger Jahrhunderte machte sich Eirik der Rothe, in Island geächtet, auf, dieselben Inseln aufzusuchen. Er kam nach Grönland, kehrte bald nach Island zurück, das er bald wieder verließ, um sich mit einer ziemlichen Anzahl von Gefährten bleibend auf Grönland niederzulassen. Er fand daselbst außer einigen Eskimo's keine Spur von Bevölkerung, und gab dem Lande den Namen Grönland, um durch den guten Klang desselben neue Ansiedler anzulocken. Seine feste Ansiedlung daselbst fällt in's Jahr 985. Damals schon wanderten

mit den andern neuen Anſiedlern einzelne Chriſten nach dieſem Lande. Sie lebten unangefochten unter den grönländiſchen Heiden, freilich nicht ohne ſich an deren religiöſen und abergläubiſchen Gebräuchen zu betheiligen.

Die eigentliche Bekehrung des Landes erfolgte erſt auf Veranlaſſung des König Olaf Trygvaſon, des Begründers des Chriſtenthums in Norwegen, Island, den Orkneys- und Faröerinſeln (ſ. d. Art. Olaf Trygvaſon). Dieſe Bekehrung beſtand aber nur darin, daß die wenigen norwegiſchen Anſiedler die Taufe annahmen. Als Mittelsmann diente dem König Leif, ein Sohn Eirik's des Rothen. Er hatte auf den Hebriden, wo er ſich längere Zeit aufhielt, in eine Liebſchaft mit Torgunna, die als zauberkundig, aber nichtsdeſtoweniger als gute Chriſtin galt, ſich eingelaſſen, und war ſo mit dem chriſtlichen Glauben befreundet worden. Er kam im Jahre 999 von den Hebriden, nach anderen Nachrichten von Grönland her, das er beſucht hatte, nach Norwegen und ging den König zu treffen in Drontheim. Der König predigte ihm den Glauben wie anderen Heiden, die ihn zu treffen gekommen waren. Es heißt, bei Leif ſey es ihm ohne alle Schwierigkeit gelungen. Da wurde er getauft und ſeine ganze Schiffsmannſchaft, und er blieb den Winter über bei dem Könige wohl angeſehen. Da nun der König ihn für einen ſehr tüchtigen Mann hielt, ſo ſchickte er ihn mit einem Prieſter und einigen andern geweihten Leuten nach Grönland, dort das Chriſtenthum zu verkündigen. Leif hatte zwar, als ihm der König zum erſten Male davon geſprochen, die Meinung geäußert, dieſer Auftrag werde ſchwer auszuführen ſeyn, der König aber erwiedert, er wiſſe keinen Mann, der dazu geeigneter ſey, als er, und er werde das Glück haben. Es ſcheint in der That, daß Leif der Evangeliſt und Prediger geweſen, und daß die Prieſter nur die Sakramente adminiſtrirten. Leif ging in See und kam nach Grönland, von Allen wohl empfangen. Er verkündigte bald das Chriſtenthum und wies den Leuten die Botſchaft Olaf Trygvaſons und erklärte, welche große Pracht und Herrlichkeit dieſer Glaube mit ſich bringe. Eirik, der in Grönland geblieben, nahm auch die Taufe an, blieb aber halbwegs ein Heide; ſeine Frau Thjodhild hingegen wurde eifrige Chriſtin; ſie ließ in einiger Entfernung von dem Hauſe eine Kirche bauen; da hielt ſie ihre Gebete, und alle diejenigen, welche das Chriſtenthum annahmen. Leif hieß ſeitdem der Glückliche. Allein es fehlte viel dazu, daß das Chriſtenthum äußerlich und beſonders innerlich den Sieg über das Heidenthum davon getragen hätte. Es gab noch immer im 11. Jahrhunderte einzelne Heiden, welche offen und unangefochten dem Dienſte ihrer alten Götter treu blieben, und die Getauften ſelbſt behielten noch immer Ueberreſte ihres alten Glaubens neben dem neuen, ſo daß nach Verſchiedenheit der Umſtände und der Perſonen bald dieſer, bald jener ſich mehr geltend machte*). So begreift man, daß von Grönland ſowie von Island und den Orkneys noch zu Erzbiſchof Adalbert von Hamburg (1043—72) Geſandte geſchickt werden konnten mit der Bitte um Abſendung deutſcher Miſſionäre, und daß Adam von Bremen die Grönländer erſt zu ſeiner Zeit bekehrt glaubt (Adam Br. III. c. 23. IV. 36. ad eos etiam sermo est nuper christianitatem pervenisse). Im J. 1122 wurde auf Grönland ein eigenes Bisthum errichtet, welches ſeinen Sitz auf der Oſtküſte bei Gardar hatte und in der Folge dem Erzbiſchof von Drontheim übergeben wurde. Es werden bis 1408 ſiebzehn grönländiſche Biſchöfe aufgeführt. Die Kolonieen befanden ſich lange Zeit hindurch in einem ziemlich blühenden Zuſtande. Auf der Oſtſeite zählte man 190 Meierhöfe und Dörfer, die 12 Kirchſpiele ausmachten, den genannten Biſchofsſitz und zwei Klöſter enthielten. Auf der Weſtſeite waren 90 bis 110 Meierhöfe, welche vier Kirchſpiele bildeten. Seit der neuen Vereinigung Norwegens mit Dänemark im J. 1387 hörte der Verkehr mit Grönland auf, und dieſes Land verſchwindet mehr und mehr aus der Geſchichte. Es wird vermuthet, daß der ſchwarze Tod (1348—1350) auch über dieſe fernen Küſten ſeine Verheerungen ausbreitete. Um ſo leichter konnten die Wilden,

*) Merkwürdige Beiſpiele davon ſ. bei Maurer a. a. O. S. 579—585. Hingegen kann ich in der Wahrſagerin S. 445—448 keine Chriſtin erkennen.

die in der Mitte des 14. Jahrhunderts von Norden her an der Küſte erſchienen und mit den Norwegern in Streit gerathen waren, weiter vorrücken und die Ueberreſte derſelben vollends verdrängen. Andere glauben, daß durch Anhäufung von Eis die Verbindung mit dem Mutterlande abgeſchnitten, und den Anſiedlern die nöthige Unterſtützung entzogen wurde. Die Ruinen von Kirchen und andern Gebäuden auf der Weſtküſte ſind ſichere Spuren chriſtlicher Niederlaſſung. Seitdem machten die Könige von Dänemark wiederholte Verſuche zur Wiederbeſetzung des Landes, der letzte wurde von Bergen aus im Jahre 1674 unternommen.

Ueber die proteſtantiſchen Miſſionen daſelbſt ſeit dem Anfang des 18. Jahrhunderts ſ. d. Art. Egede, und Miſſionen, proteſtantiſche. Vgl. Maurer, die Bekehrung des norwegiſchen Stammes zum Chriſtenthume. 1. Bd. München 1855. Münter, Kirchengeſchichte von Dänemark und Norwegen. 1823. 1r Theil S. 555. — Die Miſſionen der evangeliſchen Brüder in Grönland und Labrador. Gnadau 1831. Herzog.

Groot, Gerhard, ſ. Brüder vom gem. Leben.

Gropper, Johann, der Sohn eines Bürgermeiſters zu Soeſt, daſelbſt 1502 geboren, gehört zu den römiſchen Theologen im Zeitalter der Reformation, welche einerſeits durch ihre gelehrte Bildung und durch ihren unter dem Scheine der Milde und Mäßigung verborgenen Eifer in der Bekämpfung der evangeliſchen Lehre, andererſeits durch ihre Betheiligung an den wichtigeren Zeitereigniſſen und durch ireniſche Verſuche, die auf ein Zurückführen der Evangeliſchen zur römiſchen Kirche berechnet waren, einen Namen erlangten. Durch ſeine Gelehrſamkeit wurde er Doktor der Theologie, des geiſtlichen Rechtes und Kanonicus zu Köln, Pabſt Paul III. erhob ihn zum Probſt in Bonn, dann zum Archidiakonus und Probſt von St. Gereon zu Köln. Sein erſtes Auftreten während der großen Ereigniſſe der Reformation fällt in die Zeit, als der Erzbiſchof Hermann von Köln, aus dem Geſchlechte der Grafen von Wied (ſ. Hermann v. Wied) mit dem Plane umging, eine Reformation in ſeinem Sprengel einzuführen. Hermann hielt zu dieſem Zwecke eine Provinzialſynode (1536), und an den Statuten, die aufgeſtellt wurden, wie an dem Ausſchreiben, welches Hermann an die Geiſtlichkeit erließ, hatte Gropper den meiſten Antheil; er gab auch die Canones provincialis concilii Coloniensis sub Rev. in Christo patre Hermanno celebrati anno 1536. Colon. 1538 heraus. Mit vieler Kunſt hatte er die römiſchen Lehren in Ausdrücken darzuſtellen gewußt, welche dem Plane Hermanns zuſagten und einen Erfolg in Ausſicht ſtellen konnten, dennoch blieben die Verhandlungen ohne das gewünſchte Reſultat. Während ſie langſam fortgeſetzt wurden, war das Religionsgeſpräch zu Worms (14. Jan. 1541) und der Reichstag zu Regensburg (April 1541) zu Stande gekommen. Hatte die römiſche Partei ſchon zu Worms unter der Leitung des päbſtlichen Legaten Contarini ſcheinbar eine verſöhnliche Geſinnung gezeigt, ſo ließ die nach Regensburg anberaumte Fortſetzung der Verhandlung eine größere Annäherung der Parteien erwarten. Der Kaiſer übergab hier die Berathung der Religionsſache einem engeren Ausſchuſſe, zu dem römiſcher Seits Joh. Gropper mit Joh. Eck und Julius v. Pflug, proteſtantiſcher Seits Melanchthon mit Bucer und Piſtorius ernannt wurden. Dieſe Männer galten als die gelehrteſten und friedfertigſten, wirklich ſchien auch die Ausgleichung der Differenzpunkte einen Moment lang möglich, da auf beiden Seiten, namentlich auch bei Contarini, eine große Mäßigung vorherrſchte und die Vertreter der römiſchen Kirche dem evangeliſchen Lehrbegriffe möglichſt eng ſich anſchloſſen. Anfangs ſollte die ganze Unterhandlung auf 17 Artikel beſchränkt werden, doch kurz nach ihrem Beginne wurde ſie auf dem Grunde eines vom Kaiſer übergebenen Vereinigungs-Entwurfes, der unter dem Namen »das Regensburger Interim« bekannt iſt, fortgeſetzt. Die Abfaſſung dieſes Interim (ſ. Corpus Reformat. Vol. IV. Pag. 190. Binck, Dreifaches Interim S. 200) wurde bis dahin, daß das Buch dem Kaiſer übergeben wurde, um es den Verhandlungen zu Grunde zu legen, ganz im Geheim gehalten, der Verfaſſer war auch bis auf die neuere Zeit unbekannt geblieben (vgl. *Seckendorf*, Hist. Lutheranismi Lib. III. Sect. 22 et 23.

Plank, Geſch. des prot. Lehrbegriffs III. 2. S. 85), die Abfaſſung gehört aber nach einem geheimen Schreiben Melanchthons an den Kurfürſten (ſ. Corp. Reform. Vol. IV. Pag. 577; vgl. Illgen's Zeitſchrift für hiſtor. Theologie II. 1. S. 297) dem Joh. Gropper weſentlich an, der ſie unter Mitwirkung von Dinius Gerard Volckruck, einem kaiſerlichen Rothe und Freunde Granvello's, zu Stande brachte. Die Arbeit kam dann in Bucer's, Copito's und Contarini's Hände (ſ. Corp. Reform. Vol. IV. Pag. 290) und nach den Vorſchlägen dieſer Reviſoren wurden noch mancherlei Veränderungen an ihr vorgenommen. Nun erſt wurde ſie dem Kurfürſten Joachim von Brandenburg und dem Landgrafen Philipp mitgetheilt; jener ſandte ſie an Luther, der ſich über ſie gutachtlich dahin äußerte (ſ. Neudecker's Merkw. Aktenſtücke I. S. 249 mit den literariſchen Nachweiſungen daſelbſt; S. 261), die Gegner „wollen gar nichts nachlaſſen, ſondern bleiben und erhalten, wie ſie ſind und was ſie haben, zu dem ſind viel Stück drinnen, die wir bei den Unſeren nicht erheben werden noch können.“ Dennoch wurde das Geſpräch auf der Baſis der revidirten Schrift vorgenommen und in Kurzem in den Artikeln von der Beſchaffenheit des Menſchen vor dem Falle, vom freien Willen, von der Erbſünde und Rechtfertigung eine Vereinigung erzielt, da in ihnen weſentlich die Lehre Luthers, doch ohne deſſen Ausdrücke zu gebrauchen, angenommen worden war, dagegen ſcheiterte ſie bei den Lehren über die Kirche, deren Anſehen und Gewalt und über die Sakramente. Als Eck während des Geſprächs erkrankte, führte Gropper mit Pflug die Unterhandlung über die Lehren von der Beichte, den Satisfactionen und Meſſen, von der Ordnung des Kirchenregiments u. ſ. w. fort. Ohne den erwarteten Erfolg endete das Geſpräch am 22. Mai (ſ. Walch, Luthers ſämmtl. Schriften XVII. S. 863, 913). Die Verhandlungen des Geſpräches hatten Gropper und Bucer näher zuſammengeführt. Da der Kaiſer in dem Reichsabſchiede von Regensburg erklärte (ſ. Walch a. o. O. S. 962), daß er „neben päbſtlicher Heiligkeit Legaten allen geiſtlichen Prälaten aufgelegt und befohlen habe, unter ihnen und den Ihren, ſo ihnen unterworfen ſeyen, eine chriſtliche Ordnung und Reformation vorzunehmen und aufzurichten“, da er in einer beigefügten Declaration hinzuſetzte, daß es demjenigen, der ſich zu den Augsburg. Confeſſionsverwandten begeben wolle, „unbenommen ſeyn“ ſolle, beſchloß jetzt der Erzbiſchof Hermann von Köln, die Reformation ſeines Stiftes wirklich anzufangen; Gropper ſchlug ihm dazu Bucer als ein geeignetes Werkzeug vor und auf Groppers Empfehlung wurde Bucer wirklich zu Ende des Jahres 1541 nach Köln berufen, wo derſelbe auch (1542) als Prediger öffentlich auftrat. Gropper war indeß durch ſeine Nachgiebigkeit bei den ireniſchen Verſuchen wie durch ſein Verhältniß zu Hermanns Religionsprojekt und zu Bucer in den Verdacht gekommen, ein heimlicher Proteſtant zu ſeyn, die römiſchen Eiferer ließen den Verdacht wiederholt laut werden (ſ. *Seckendorf*, Lib. III. Sect. 23. §. 89.) und jetzt kam es ihm nur darauf an, der Nachgiebigkeit bei den ireniſchen Verſuchen ungeachtet, am römiſchen Dogma feſtzuhalten. Von jetzt an wendete er ſich aber auch von Bucer ganz ab; damit zeigte er zugleich, daß ſeine Milde und Mäßigung bei den bisherigen ireniſchen Verſuchen nur auf der Berechnung beruhten, die Evangeliſchen zur römiſchen Kirche hinüberzuziehen, nicht aber dieſe für die Auffaſſung des Dogma im evangeliſchen Sinne zu beſtimmen. Auf den Reformationsentwurf, der von Bucer mit Melanchthon und Piſtorius ausgearbeitet und von Hermann den in Bonn verſammelten Ständen vorgelegt worden war, folgten heftige Angriffe, namentlich erhob ſich auch Gropper gegen ihn in der Hauptſchrift: Antididagma seu Christianae et Catholicae religionis per Rev. et Illustriss. Dominos Canonicos Metropolitanae Ecclesiae Colon. propugnatio adversus librum quemdam universis Ordinibus seu statibus dioecesis ejusdem nuper (die XXII. Jun. 1543) Bonnae titulo Reformationis exhibitum, ac postea, mutatis quibusdam Consultoriae deliberationis nomine impressum. Sententia item delectorum per Venerabile Capitulum Ecclesiae Colouiensis de vocatione Martini Buceri Col. 1544. Gropper und Bucer wechſelten nun mehrere Streitſchriften (vgl. Strobel's Neue Beiträge V. S. 300 ff.), namentlich gehört Groppers „Wahrhaftige Antwort und

Gegenbericht auf Buceri freventliche Klage, Köln 1545« hierher, welche er ſogar an den Kaiſer richtete und ſich auf Bucers Schrift bezog: »Wie leicht und füglich chriſtliche Vergleichung der Religion bei uns Deutſchen zu finden ſeyn ſollte.« Auf dem Reichstage zu Worms 1545 verklagte Gropper den Erzbiſchof Hermann ſogar beim Kaiſer; die Anhänger, die Hermann im Domcapitel zu Köln noch hatte, mußten weichen und an die Stelle des Grafen Friedrich von Wied wurde jetzt Gropper zum Archidiakonus und Probſt von Köln erhoben. Als das Augsb. Interim (1548) erſchienen war, erhielt er vom Kaiſer das Mandat, die Kirche von Soeſt nach dem Interim zu reformiren und der Herzog von Jülich und Cleve hatte den Auftrag, die Execution zu vollziehen. Gropper begab ſich deßhalb mit dem Prieſter Joh. Kritius nach Soeſt, forderte in Predigten das Volk zur Rückkehr in die römiſche Kirche mit den Worten auf: »das will kayſerliche Majeſtät, mein gnädigſter Fürſt und Herr von Cleve und ich alſo haben, und nicht anders« (Salig, Hiſtor. der Augsb. Confeſſion I. S. 605), ſammelte die Heiligenbilder wieder, vertrieb die evangeliſchen Geiſtlichen und ſetzte römiſche Prieſter ein. Für ſeine Kirche ſchrieb er darauf Institutio Catholica seu Isagoge ad pleniorem cognitionem universae religionis Cathol. 1550. Im Jahre 1551 war er mit dem neu ernannten Erzbiſchof von Köln, Adolph von Schaumburg, in Trident bei der Wiedereröffnung des Concils. Die Verdienſte, die er ſich um die römiſche Kirche erworben hatte, wurden in Rom ſo anerkannt, daß Pabſt Paul IV. ihm den Cardinalshut überreichen ließ (Dezbr. 1555), doch lehnte Gropper die Annahme deſſelben ab. Paul IV. bediente ſich jetzt wiederholt des Rathes von Gropper in den obſchwebenden Zeitverhältniſſen, namentlich in der Streitfrage, ob Karls V. Niederlegung der Kronen ohne päbſtliche Zuſtimmung zuläſſig ſey. Gropper erklärte ſich zwar gegen die Zuläſſigkeit, meinte aber, daß weitere Conflikte doch vermieden werden müßten, da Philipp und Ferdinand bereits im Beſitze der Kronen und der Gewalt ſeyen, und daß Beiden wegen der Annahme der Kronen ohne päbſtliches Gutheißen Verzeihung zu Theil werden möchte, wenn ſie den Pabſt um dieſe erſuchten. Den dogmatiſchen Streitfragen wendete dabei Gropper immer auch ſeine Aufmerkſamkeit zu; er ſchrieb jetzt: »Von wahrer und bleibender Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti und der Communion unter einer Geſtalt. Köln 1556« und „Capita institutionis ad pietatem. Colon. 1557.“ Der Pabſt berief ihn ſelbſt nach Rom; auf der Reiſe dahin fiel er in eine ſchwere Krankheit und nicht lange nach ſeiner Ankunft in Rom ſtarb er daſelbſt am 12. März 1558. Im Fußboden der deutſchen Nationalkirche St. Maria dell' Anima in Rom las man vor dem an der rechten Chorwand befindlichen Denkmal Hadrians VI. folgende auf Gropper ſich beziehende und in den »Blättern für literar. Unterhaltung 1851.« Nr. 122. S. 962 mitgetheilte Inſchrift: D. O. M. D. Joanni Groppero religionis fideique catholicae propugnatori acerrimo post incredibiles summis cum periculis pro ecclesiae ac religionis conservatione magno semper et invicto animo exantlatos labores multaque praeclara literarum monumenta edita ob perpetuam fidei pietatisque constantiam incomparabilem doctrinam summas virtutes absenti nec quidquam minus cogitanti in sacrum S. R. E. Cardinalium collegium cooptato praematura adhuc morte quando sui opera inprimis desiderabatur ex humanis erepto fratri piissimo atque optime merito Godofridus et Casparus fratres Gropperi moestissimi etc. Vixit annis LVII diebus XVIII. Obiit septimo Idus Martii MDLIX. — Außer den bereits erwähnten literariſchen Nachweiſungen ſ. auch Dieringer's Kathol. Zeitſchrift 1844. Bd. II. Neudecker.

Großbritannien, ſ. die einzelnen Länder England, Irland, Schottland, Angelſachſen, Anglicaniſche Kirche, Engliſche Reformation.

Grotius (Hugo de Groot). Dieſer berühmte Staatsmann, Philologe und Rechtsgelehrte nimmt in der Geſchichte der Kirche ſowohl, als in der der Theologie und der theologiſchen Literatur eine wichtige Stelle ein. In der Geſchichte der Kirche dadurch, daß ſein Leben und ſeine Schickſale in die Geſchichte der Arminianer (Remonſtranten) auf's Innigſte verflochten erſcheinen, in der Geſchichte der Theologie und ihrer

Literatur, durch ſeine nicht unbedeutenden Leiſtungen auf dem Gebiete der Exegeſe, der Apologetik, der chriſtlichen Glaubenslehre und des Kirchenrechtes. Zu Delft in Holland 1583 geboren, aus dem vornehmen Geſchlechte der de Cornet's, folgte er dem rechtsgelehrten Vater, der die Stelle eines Bürgermeiſters und Curators der Univerſität zu Leyden verſah, auf der Bahn der Wiſſenſchaft. Schon frühe zeigten ſich die Spuren ſeines eminenten Geiſtes; als neunjähriger Knabe verſuchte er ſich in lateiniſchen Verſen und gab in einem Alter von 16 Jahren den Marcianus Capella heraus, wozu er ſchon im 14. Jahr die Vorarbeiten unternommen hatte. Den Religionsunterricht empfing er bei dem in der Geſchichte der Remonſtranten berühmten Uytenbogaard; Franz Junius und Joſeph Scaliger waren ſeine Lehrer in den Wiſſenſchaften, und letzterer blieb ihm, wie auch ſpäter der gelehrte Caſaubonus u. A. als Freund verbunden. Auch der große Staatsmann Johann Oldenbarneveld zog den vielverſprechenden jungen Mann an ſich, und nahm ihn auf eine Geſandtſchaftsreiſe nach Frankreich mit. Heinrich IV. empfing ihn mit Auszeichnung und beſchenkte ihn mit ſeinem Bildniß an einer goldenen Kette. Auch bei König Jakob I. von England hatte er ſich ſpäter eines huldvollen Empfanges zu erfreuen. Grotius hatte ſich auf die Rechtswiſſenſchaft gelegt und ſich darin vortheilhaft ausgezeichnet, ſo daß er frühzeitig zu hohen Staatsämtern befördert wurde; allein die praktiſche Thätigkeit eines Advokaten, zu der er großes Geſchick zeigte, hatte gleichwohl für ihn wenig Anziehendes; die ſchriftſtelleriſchen Arbeiten ſeiner Jugend gehören dem Gebiete der Philologie und Geſchichte an*). Bald wurde er aber auch in die theologiſchen Streitigkeiten, die unter der Statthalterſchaft des Moritz von Oranien ſein Vaterland bewegten, hineingezogen. Er nahm, und gewiß nach innigſter Ueberzeugung, Partei für die Arminianer (ſ. d. Art.). Er that dies in mehreren auf die Lehre von der Gnadenwahl ſich beziehenden Schriften**). Nachdem auf der Dordrechter Synode (ſ. d. Art.) die Gomariſten den Sieg davon getragen, in Folge deſſen Oldenbarneveld ſogar zum Tode verurtheilt und hingerichtet wurde, traf ſeinen Glaubens- und Leidensgenoſſen Grotius zwar nicht daſſelbe Schickſal, aber doch lebenslängliche Kerkerſtrafe, die er auf der Feſtung Löwenſtein (am Weſtende des Bommelerwaards) beſtehen ſollte (1519.) Hier arbeitete er mehrere ſeiner Werke, unter andern auch den erſten Entwurf zur Vertheidigung des chriſtlichen Glaubens aus, auf den wir unten zurückkommen werden***). Der Liſt ſeiner Gattin gelang es, ihn in einer Bücherkiſte aus ſeiner Haft zu befreien. Als Maurergeſelle verkleidet, entkam er nach Frankreich, wo ihn Ludwig XIII. ehrenvoll behandelte und ihm eine Penſion von 3000 Livres anwarf. Aber auch in Frankreich hatte er von der Unduldſamkeit der reformirten Orthodoxie zu leiden. Die reformirte Gemeinde in Charenton wollte ihn nicht als ihr Mitglied anerkennen. Dafür entſchädigte ihn einigermaßen die wohlwollende Aufnahme, deren er ſich von Seiten der katholiſchen Gelehrten in Paris zu erfreuen hatte. Indeſſen bewirkte Richelieu ſeine Entfernung aus Frankreich und die Zurücknahme des ihm beſtimmten Jahrgehaltes. Grotius kehrte im Vertrauen auf den neuen Regenten, den Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien nach Holland zurück, mußte aber, da die noch immer mächtige Gegenpartei ſeine Verbannung forderte, abermals das Land verlaſſen. Er folgte einem Ruf der Königin

*) So die Ausgabe der Phänomena des Aratus, der Pharſalia des Lucan, die Schrift de moribus ingenioque populorum Atheniensium, Romanorum, Batavorum — item de antiquitate reipublicae Batav. Annales belgicae usque ad ann. 1609. u. a. Auch Gedichte verfaßte er mehrere, namentlich Epigramme. Selbſt im Trauerſpiel verſuchte er ſich und zwar im geiſtlichen („der vertriebene Adam", „der leidende Chriſtus", „Sophompaneas" [Geſchichte Joſephs]). Die Poeſie war indeſſen nicht ſeine Hauptſtärke.

**) Conciliatio Dissidentium de re praedestinaria et gratia opinionum 1613. Er vertheidigte auch die arminianiſche Lehre gegen den Vorwurf des Pelagianismus. Disquisitio, an Pelagiana sint ea dogmata, quae nunc sub eo nomine traduntur. (Opp. theol. T. III.)

***) Der Entwurf war in holländiſcher Sprache, in Verſen.

Chriſtina nach Stockholm (1634), wo er zum Staatsrath und Geſandten am franz. Hof ernannt wurde. Er erſchien trotz der Einſprache Richelieu's (1635) wieder in Paris. Zehn Jahre lang verſah er daſelbſt ſeinen Geſandtſchaftspoſten mit vieler Klugheit. Als er ſodann über Holland nach Schweden zurückkehrte, fand er in Amſterdam ehrenvolle Aufnahme. Der Sturm hatte ſich gelegt, man ſchämte ſich des frühern Verfahrens gegen ihn und ſuchte das Unrecht wieder gut zu machen. Grotius war ſogar Willens, in ſeinem Vaterlande ſein Leben zu beſchließen. Er forderte daher, nachdem er am ſchwediſchen Hof über ſeine Geſandtſchaft Bericht erſtattet hatte, ſeinen Abſchied, der ihm nur ungern ertheilt wurde, und ſchickte ſich zur Heimreiſe an. Aber auf dieſer erreichte ihn der Tod. Durch einen Schiffbruch an die pommerſche Küſte verſchlagen, kam er krank in Roſtock an; er ſtarb unter den Tröſtungen des lutheriſchen Theologen Quiſtorp und unter Anrufung ſeines Erlöſers, den 28. Auguſt 1645. Sein Leichnam wurde nach Delft gebracht und in der Familiengruft beigeſetzt*).

Die allgemeinen Verdienſte des vielſeitig gebildeten Mannes (er iſt bekanntlich der Begründer des Natur- und Völkerrechtes)**) ſind anderwärts zu würdigen. Wir haben es nur mit ſeiner Theologie zu thun, die er nicht um eines äußern Zweckes willen, ſondern aus innerem Triebe nach religiöſer und chriſtlicher Erkenntniß ſtudirt und aus Liebe zur Wiſſenſchaft auch zum Gegenſtand ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit gemacht hatte. In dieſer Beziehung gedenken wir zunächſt ſeiner Leiſtungen auf dem exegetiſchen Gebiete. Seine Annotationen zum A. und zum N. T.***) blieben längere Zeit außerhalb der arminianiſchen Kirche unbeachtet, ja man warnte vor ihnen als einem gefährlichen Buche†). Erſt durch G. J. L. Vogel und nach deſſen Tode durch J. C. Döderlein wurden ſie aus ihrem Dunkel hervorgezogen und den Theologen empfohlen. Was gerade in dieſer Zeit die Exegeſe des Grotius beliebt machte, war ihre Getrenntheit von den Vorausſetzungen der orthodoxen Dogmatik, ihre rein philologiſch hiſtoriſche Geſtalt. In dieſer Beziehung war Grotius der Vorläufer Erneſti's (vgl. d. Art.). Neben den Vorzügen dieſer Methode mußten ſich dann freilich auch bei einer weitern Entwicklung der Theologie die Mängel derſelben herausſtellen. Nicht nur bewegt ſich die Grotius'ſche Exegeſe mehr in der diſſoluten Form der Scholien (wie ſchon der Titel: Annotationes andeutet), wobei es zu keiner in ſich zuſammenhängenden Darſtellung des bibliſchen Lehrgehaltes, zu keinem vollſtändigen und allſeitigen Einblick in das Schriftprinzip kommt, ſondern auch bei Auffaſſung des Einzelnen wird häufig das bibliſch Eigenthümliche zu ſehr verwiſcht und in die vagen, abſtrakten Kategorieen des ſogen. vernünftigen Denkens aufgelöst. Es war an ſich gewiß gut und verdienſtlich, wenn z. B. zu den Ausſprüchen Jeſu in der Bergpredigt Parallelſtellen aus den alten Klaſſikern geſammelt wurden, aber das hätte doch nur eine Vorarbeit ſeyn ſollen zu einer um ſo gründlichern Auffaſſung deſſen, worin die chriſtliche Sittenlehre von der antiken ſich prinzipiell unterſcheidet. Ebenſo war es bei der Erklärung altteſtamentlicher Weiſſagungen ganz in der Ordnung, wenn im Gegenſatz gegen eine willkürliche, einzelne prophetiſche Stellen aus ihrem urſprünglichen hiſtoriſchen Zuſammenhang reißende Typologie wieder auf dieſen Zuſammenhang hinge-

---

*) Die von ihm verfaßte Grabſchrift lautet:

Grotius hic Hugo est, Batavus, Captivus et Exul,
Legatus Regni, Suecia magna, tui.

**) de jure belli et pacis. Paris 1625. 4. Oefters wieder herausgegeben. So von Barbeyrac. Amſterd. 1720.

***) Annotationes in libros evangeliorum et varia loca S. Scripturae. Amst. 1641. f. Annotationes in Epist. ad Philamonem. ib. 1642. 8. 1646. 8. — Annot. in vet. Test. Par. 1664. III. Fol. mit Vogels und Döderleins Vermehrungen Hal. 1775. 76. III. 4. dazu: *Döderlein*, Anctuarium Annotationum Grotii. in v. T. Hal. 1779. — Annotat. in N. T. Par. 1644. II. und öfter nachgedruckt.

†) So namentlich Abr. Calov in Bibl. V. et N. T. illustrat.

wiesen wurde, auch auf die Gefahr hin, daß manche dogmatische Illusion zerstört wurde; indessen war damit die große hermeneutische Aufgabe, welche dahin geht, das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung zu bestimmen, noch nicht für alle Zeiten gelöst; es konnte leicht geschehen, daß nun ein Extrem das andere verdrängte, was von denen mochte gefühlt werden, welche, jedoch gewiß mit Unrecht, zu sagen pflegten, Coccejus finde Christum im A. T. überall, Grotius nirgends*). — Die beste Aufnahme bei den verschiedenen Parteien fand das apologetische Werk: de veritate religionis christianae, das 1627 zum erstenmal erschien und dann zu verschiedenenmalen wieder aufgelegt und in's Deutsche und andere Sprachen, selbst in's Arabische, Chinesische und Malaische übersetzt wurde**). Den ersten Entwurf dazu hatte Grotius schon 1622 auf der Feste Löwenstein gemacht (s. oben). Der nächste Zweck der Herausgabe war der, den Seereisenden, die mit mahomedanischen und heidnischen Völkerschaften in Berührung kamen, eine Waffe in die Hand zu geben, mit der sie die Angriffe auf ihren Glauben zurückschlagen könnten. Das Buch fand aber mehr in den gelehrten Kreisen seine Leser und Bewunderer, und wurde bis in die neuere Zeit als ein treffliches Handbuch benützt. Grotius nimmt den apologetischen Standpunkt seiner Zeit ein, oder vielmehr hat er mit diesem Buche die Apologetik als Wissenschaft eingeleitet (s. Apologetik) und damit Großes geleistet, wenn auch seine Beweisart jetzt nicht mehr genügend erfunden wird. In seinen dogmatischen Ueberzeugungen schloß sich Grotius, wie schon bemerkt, an den arminianischen Lehrbegriff an, namentlich in Beziehung auf die Prädestination, wo er sich unbedingt zum Universalismus, d. h. zur Allgemeinheit der göttlichen Gnade bekannte, ohne darum dem Pelagianismus zu huldigen, welche Beschuldigung er von sich abwies. Ebenso wies er auch die Verdächtigungen zurück, als ob er mit seiner Christologie und Soteriologie zum Socinianismus hinneige. Vielmehr vertheidigte er gegen diesen die Lehre von dem Versöhnungstode Christi***). Gleichwohl entfernte er sich in der Auffassung dieser Lehre bedeutend von der anselmischen Satisfactionstheorie und dem orthodoxen Lehrbegriff, sowohl der lutherischen als der reformirten Kirche. An die Stelle einer eigentlichen Genugthuung (satisfactio) von Seiten Christi, setzte er einfach den Begriff der Lossprechung (solutio) von Seiten Gottes um Christi willen, er sah in dem Tode Jesu mehr einen stellvertretenden, als einen satisfactorischen Akt, ein die Menschen von der Sünde abschreckendes Strafexempel, wodurch dem Majestätsrechte Gottes einerseits Genüge geschah, anderseits sein Abscheu vor der Sünde der Welt gleichsam in einem eklatanten Bilde vor Augen gestellt wurde†). — Mehrere seiner geschichtlichen Werke sind auch für die Kirchengeschichte von Bedeutung††) und auch

---

*) Vgl. über Grotius Verdienste als Exeget: **Segaar**, Oratio de Hugone Grotio, illustri humanorum et divinorum N. T. scriptorum interprete. Ultraj. 1785, 8. Meier, Gesch. der Schrifterklärung, III. S. 434 ff. Der Kanon, nach welchem Grotius die Weissagungen des A. T. behandelt wissen wollte, findet sich in seiner Erklärung des ἵνα πληρωθῇ in den Annotat. zu Matth. I, 22., welche verdient nachgesehen zu werden. Es liegen unstreitig darin die gesunden Keime, welche später ihre reichere und umfassendere Entwicklung fanden.

**) Die besten Ausgaben sind die von Clericus (1709. 1717. 1724. 8.) und von J. C. Köcher. Jena 1727. 8. Halle 1734—39. III. 8. — In's Deutsche übersetzt wurde die Schrift von C. D. Hohl. Chemnitz 1768., in's Französische von le Jenne (1724), Gonjet (desgl.), in's Englische von Patrik (1667), in's Arabische von Pocock (1660).

***) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adv. F. Socinum Lugd. Bat. 1617 und öfter wieder aufgelegt. Lond. 1661. Lips. 1730. Von socinianischer Seite erschien dagegen in Rakau die Schrift von Crell: Responsio ad Librum Grotii de Satisfactione, welche wieder von Stillingfleet u. A. widerlegt wurde. Aber auch die Orthodoxen traten gegen Grotius auf. So Ravensperger, Gerh. Joh. Vossius u. A.

†) Vgl. Baur, Geschichte der Versöhnungslehre. S. 414 ff.

††) So namentlich seine Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum 1655, u. seine Annalium et historiae de rebus Belgicis ab obitu Philippi regis usque ad inducias anni 1609.

kirchenrechtliche Fragen wurden von ihm erörtert*). Seine theologiſchen Werke ſind geſammelt unter dem Titel: Opera theologica. Amst. 1679. III. Fol. nachgedruckt Basil. 1731. IV. Fol.

Vgl. *Bayle*, Dict. und Bibliographie universelle unter Grotius. Bouginé, Handb. der Lit.-Geſch. II. S. 375 ff. Schröckh, K.G. ſeit der Reformation. V. S. 246 ff. *C. Brandt*, Hist. van het Leven des Heeren Huig de Groot. Amst. 1732. II. *Butler*, Life of Grotius. Lond. 1827. u. vorzügl. Luden, H., Hugo Grotius nach ſeinen Schickſalen und Schriften dargeſtellt. Berlin 1806. Hagenbach.

Grubenheimer, Name der böhmiſchen Brüder, ſ. Bd. II. S. 388.

Grumbachiſche Händel heißen die von Wilhelm v. Grumbach (geb. 1503) in Deutſchland, vornehmlich in Franken und Sachſen angerichteten Unruhen. Grumbach ſtammte aus einem angeſehenen und reichen Geſchlechte in Franken; hier, im Bisthume Würzburg, lagen auch meiſt ſeine Güter und zum Biſchof ſtand er im Vaſallenverhältniſſe. Zuerſt diente er im Heere Karls V. und in den Kriegen deſſelben zeigte er Unternehmungsgeiſt, Kühnheit und Muth. Ein naher Verwandter von ihm, Conrad von Bibra, gelangte 1540 auf den biſchöflichen Stuhl von Würzburg; Grumbach begab ſich jetzt an deſſen Hof und erlangte einen großen Einfluß auf denſelben. Doch Conrad ſtarb ſchon 1544, ſein Nachfolger war Melchior von Zobel. Da Grumbach mit demſelben über die Vollſtreckung des von Conrad errichteten Teſtaments in Streit gerieth und ſich beeinträchtigt glaubte, verließ er den biſchöflichen Hof und ging in die Dienſte des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach über. Dieſer ernannte ihn zum Statthalter ſeines Landes, und Grumbach war bald die Seele der Feindſeligkeiten, die Albrecht gegen den Markgrafen Georg und gegen die fränkiſchen Biſchöfe, namentlich auch gegen das Bisthum Würzburg unternahm. Zobel wendete ſich in ſeiner Bedrängniß an Grumbach und bot ihm als Lohn zur Abwendung der drohenden Gefahren nicht bloß das Kloſter Mainberg an, welches Grumbachs Vorfahren geſtiftet hatten, ſondern auch die Zurückgabe von 7000 Goldgulden. Grumbach ging auf das Anerbieten ein und bewog den Markgrafen Albrecht von ſeinen Unternehmungen gegen Würzburg abzuſtehen, die derſelbe nun gegen Nürnberg richtete. Darauf empfing Grumbach, kraft eines Vertrags vom 21. Mai 1552, nicht nur den verſprochenen Lohn, ſondern auch noch die Zuſage, ohngeachtet ſeines Vaſallenverhältniſſes zu Zobel, im Dienſte Albrechts bleiben zu dürfen. Bald gerieth aber Grumbach mit dem Biſchofe von Neuem in Händel, da dieſer mehrere gegebene Verſprechungen nicht hielt und den Vertrag brach unter dem Vorwande, von Grumbach zu den gegebenen Zuſagen gezwungen worden zu ſeyn. Vergebens wandte ſich ſelbſt Markgraf Albrecht an den Kaiſer, um die Erfüllung des von dem Biſchofe geſchloſſenen Vertrages durchzuſetzen, ja Zobel ging ſogar ſo weit, von Neuem gegen Grumbachs Beſitzungen feindſelig zu verfahren und demſelben alle im Würzburgiſchen gelegenen Lehen zu nehmen. Jetzt veranlaßte Grumbach, der auch beim Kaiſer keine Hülfe fand, den Markgrafen Albrecht zu einem Raubzug gegen Würzburg, Nürnberg und Bamberg, in Folge deſſen Albrecht in die Reichsacht kam, Grumbach aber alle ſeine Güter im Würzburgiſchen verlor. Darauf führte Grumbach am 15. April 1558 einen Ueberfall gegen Würzburg aus, um ſich des Biſchofs Zobel zu bemächtigen, der aber bei dieſer Gelegenheit getödtet wurde. Um dann den Krieg gegen Würzburg weiter fortzuſetzen, begab ſich Grumbach nach Frankreich, warb hier Truppen an, entließ ſie aber wieder auf Veranlaſſung der rheiniſchen Kurfürſten und ging mit freiem Geleite auf den Reichstag nach Augsburg 1559, um hier den Schadenerſatz für die erlittenen Verluſte nachzuſuchen. Seine Bemühungen blieben jedoch ohne den erwarteten Erfolg. Unterdeſſen war der neue Biſchof von Würzburg, Friedrich von Weinsberg, wegen der

*) So in der Schrift: de imperio summarum potestatum circa sacra. Commentarius posthumus. Opp. theol. III. p. 201, worin er, hierin mit Arminius (gegen Gomarus) übereinſtimmend, ſich für das Territorialſyſtem erklärt. Vgl. Luden a. a. O. S. 59 ff.

Verletzungen ſeines Bisthumes klagend aufgetreten, Grumbach aber hatte die ihm in mehreren Kreiſen günſtige Stimmung der Reichsritterſchaft benutzt, um mächtige Verbindungen anzuknüpfen, das abhängige Verhältniß der Ritterſchaft im Reiche aufzulöſen und ſelbſt mit Waffengewalt die Reichsunmittelbarkeit herzuſtellen. Namentlich hatte er ſich mit mehreren Rittern verbunden, die ſich an dem Raubzuge Albrechts ſchon betheiligt hatten; auch mit Johann Friedrich dem Mittleren, Herzog von Sachſen, war er in Verbindung getreten, der auf Grumbachs Zuflüſterungen einging, weil er glaubte, daß jetzt die Gelegenheit ſich darbiete, daß ſein lange gehegter Wunſch, die Länder und die Kur ſeines Vaters wieder zu erhalten, in Erfüllung gebracht werden könne. Auf die Unterſtützung der Reichsritterſchaft und des Herzogs bauend, ſammelte Grumbach einen Reiterhaufen, fiel in Würzburg ein, plünderte die Stadt (4. Oktr. 1563), nöthigte den Biſchof Friedrich durch einen Vertrag zur Zurückgabe aller ſeiner Lehen und Güter, auch für ſeine Verbündeten, und zur Bezahlung einer großen Geldſumme. Kaum war Grumbach abgezogen, da erklärte der Biſchof den Vertrag für erzwungen, daher für ungültig, und ließ ſeinen Gegner durch den Kaiſer Ferdinand I. in die Reichsacht erklären. Jetzt erging auch an den Herzog Johann Friedrich die Mahnung, von Grumbach, als einem Geächteten, ſich loszuſagen. Vergebens ſuchte dieſer auf dem Deputationstage zu Worms 1564 von der Acht frei zu werden, um ſo mehr ſuchte er an dem Herzoge einen Rückhalt zu gewinnen. Unterſtützt von Frankreich, wußte er mit dem Kanzler Chriſtian Brück dem ſchwachen Herzoge die Erfüllung des in demſelben rege gewordenen Wunſches vorzuſpiegeln, ja Beide ſtellten ihm ſelbſt die Kaiſerkrone in Ausſicht. Daher behielt Johann Friedrich den Grumbach aller Abmahnungen ohngeachtet bei ſich, ja um demſelben ferner Schutz zu gewähren, verlegte er ſogar ſeine Reſidenz von Weimar in die damals ſtarke Feſtung Gotha, ließ jeden Befehl und jede Drohung unberückſichtigt, die ihm wegen ſeines Verhaltens und ſeines Verhältniſſes zu Grumbach auch der neue Kaiſer Maximilian II. zuſandte, der bereits (1566) die Acht gegen Grumbach verſchärft hatte. Darauf ſprach Maximilian die Reichsacht auch gegen Johann Friedrich aus (12. Dez. 1566) und übertrug die Vollziehung derſelben dem Kurfürſten Auguſt von Sachſen. Die Stadt Gotha wurde belagert (Dez. 1566—April 1567), die Bürger aber erhoben ſich und nahmen Grumbach mit dem Kanzler Brück gefangen; darauf bildete ſich ein Ausſchuß aus dem Adel, der Bürgerſchaft und der Beſatzung der Stadt, ſchloß mit dem Kurfürſten einen Vergleich ab und übergab ihm die Stadt. Grumbach und Brück wurden geviertheilt (17. April 1567), die anderen Rädelsführer enthauptet, Johann Friedrich aber kam in Gefangenſchaft, in der er bis an ſeinen Tod (1595) blieb und die ſeine Gemahlin Eliſabeth vom Jahr 1573 an bis an ihren Tod (1594) mit ihm theilte; ſein Land fiel an ſeinen Bruder Johann Wilhelm. — Vgl. Menzel, neuere Geſch. der Deutſchen. IV. S. 342 ff. Schulze, Eliſabeth, Herzogin von Gotha. Gotha 1832. Wilh. v. Grumbach und ſeine Händel, von Joh. Voigt, in Raumer's hiſt. Taſchb. 1847. S. 145 ff. Neudecker.

Gründonnerſtag, ſ. Woche, die große.

Gruß. Grüßen bei den Hebräern. Das Grüßen oder Anwünſchen von Glück, göttlichem Segen, Friede, Freude, בָּרַךְ, 1 Moſ. 24, 60; 47, 7. 10. 2 Kön. 4, 29. 1 Chron. 16, 43. und Fragen nach dem Befinden (daher der gewöhnliche Ausdruck für „grüßen“ iſt שָׁאַל לְשָׁלוֹם 2 Moſ. 18, 7. Richt. 18, 15. 1 Sam. 10, 4; 17, 22. 2 Kön. 10, 13., wo שָׁאַל zu ſubintelligiren; 1 Chron. 18, 10.), perſönlich oder durch Andere, z. B. 1 Sam. 25, 6. 2 Sam. 8, 10. 2 Kön. 4, 26., bei Beſuchen, Begegnen auf dem Wege, beim Kommen oder Gehen, auch in Briefen — geſchah bei den Hebräern, wie auch jetzt noch bei den ſonſt wortkargen Orientalen mit beſonderer Feierlichkeit, Wichtigkeit und Umſtändlichkeit; beim Zuſammentreffen namentlich mit endlos wiederholter Erkundigung nach dem gegenſeitigen Befinden. *Lane*, modern Egypt. I, 253. ſagt: mit Anführung einer vollſtändigen Begrüßung, mit den verſchiedenſten conventionellen Fragen und Antworten könnte er zwölf Seiten füllen. Rußegger beklagt ſich über die Verzögerung ſeiner Reiſe durch dieſe weitläufigen Begrüßungen. Daraus er-

klärt ſich, daß Gehaſi, 2 Kön. 4, 29., daß die 70 Jünger, Lucä 10, 4., die Begegnenden nicht grüßen ſollen, um die koſtbare Zeit nicht zu verlieren. Sonſt galt Nichterwiedernng des Grußes für höchſt ungeſittet, Sir. 41, 24. Nichtgrüßen der Trauernden und Faſtenden iſt erſt Sitte des ſpätern Judenthums, das auch ſonſt ſeinem ganzen Karakter entſprechende Ausnahmen ſtatuirte, z. B. Heiden ſollen nicht begrüßt werden, Matth. 5, 47., durch beſondere Frömmigkeit ausgezeichnete Perſonen dürfen den Gruß nicht erwiedern, ſollen dagegen ehrfurchtsvoll begrüßt werden, *Lightf.* horae p. 787., worauf ſich vielleicht Matth. 23, 7. Mark. 12, 38. Luk. 11, 43; 20, 46. bezieht.

Die gewöhnlichſten und einfachſten Grußformeln ſind 1) fragend: הַשָּׁלוֹם, wie ſteht's? 1 Sam. 16, 4. 2 Sam. 20, 9., vgl. 2 Kön. 4, 26. 1 Moſ. 29, 6; 43, 27., 2) anwünſchend: Richt. 19, 20., שָׁלוֹם לְךָ, לָכֶם (nach ſeinem Grundbegriff = Unverletztheit, Heil, Wohlſeyn), Friede ſey mit — über Dir! Beim Abſchied לֵךְ בְּשָׁלוֹם, 1 Sam. 1, 17; 20, 42. Der chaldäiſche Gruß im Brief des Artaxerxes an die Samaritaner, Esra 4, 17., lautet: שְׁלָם וּכְעֶת (das von Luther durch »Gruß« überſetzte וּכְעֶת, vgl. 7, 12., heißt: und ſo weiter, und deutet die weitläufigere Grußformel an, ähnlich dem ehemaligen Curialſtyl der fürſtlichen Erlaſſe). Der arabiſche Salam oder Gruß lautet: Friede ſey über Dir, سلام عليك, und der vollere Gegengruß: über Dir ſei Friede und Allah's Gnade und Segen. Auch im Hebräiſchen kommt nach Pſ. 129, 8. die Grußformel vor: Der Segen des Herrn ſey über Euch; auch: wir ſegnen Euch im Namen des Herrn; eine kürzere findet ſich Richt. 6, 12. Ruth 2, 4.: der Herr ſey mit Dir! worauf die Antwort: der Herr ſegne Dich, יְבָרֶכְךָ יְהוָה. Ferner: Gott ſey Dir gnädig, 1 Moſ. 43, 29. Auch nennt man den Begrüßten den Geſegneten des Herrn, מְבֹרָךְ יְהוָה, בָּרוּךְ לַיהוָה, 1 Moſ. 24, 31., vgl. 26, 29. Richt. 13, 23; 15, 12. Luk. 1, 28, 42. Ein ſeltnerer, beſonders ehrender Gruß iſt לְחַי: zum Leben, Glück zu; 1 Sam. 25, 6. Könige wurden begrüßt: lang lebe mein Herr, der König, יְחִי לְעוֹלָם אֲדֹנִי, 1 Kön. 1, 31., ähnlich am chaldäiſchen und perſiſchen Hof, מַלְכָּא לְעָלְמִין חֱיִי, Dan. 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22., vgl. Neh. 2, 3., und bei den Phöniziern und Puniern חַי אֲדֹנִי, mein Herr lebe glücklich! vgl. Plaut. Poen. 5, 2. 34. 38. (Man vgl. das latein. vivat, das franz. vive le roi, das engl. For ever.) — Die inhaltsreichſten Grüße der Welt möchte man die begrüßenden Segenswünſche nennen, mit welchen die apoſtoliſchen Briefe beginnen, und die herzlichſten diejenigen, womit ſie ſchließen. — Auch die die Begrüßung begleitenden Geberden ſind verſchieden je nach der Perſon, welcher der Gruß gilt. Der Grüßende macht eine leichtere oder tiefere Verbeugung, oft mehrmals hintereinander, ſiebenmal, 1 Moſ. 33, 3., dreimal, 1 Sam. 20, 41. Sich tief verbeugen heißt*) הִשְׁתַּחֲוָה, *προσκυνειν*, 1 Moſ. 18, 2; 19, 1. 2 Sam. 9, 6. u. ö. Es geſchah dies auch beim Weggehen, 2 Sam. 18, 21. Die Stellen Dan. 2, 46. Apg. 10, 26. Off. 19, 10; 22, 9., gehören nicht hieher, da hier nicht von menſchlicher Begrüßung, ſondern von Anbetung vermeintlich göttlicher Weſen die Rede iſt. Die tiefſte Verbeugung, beſonders vor Königen, iſt ein förmliches Fallen auf den Boden oder auf ſein Angeſicht, נָפַל עַל־פָּנָיו, אַפַּיִם, נ׳ אַרְצָה, נ׳ לְפָנֵי פ, 1 Moſ. 42, 6; 44, 14; 50, 18. 1 Sam. 25, 23. 2 Sam. 1, 2; 14, 4; 19, 18. 1 Kön. 18, 7. Das Legen der Rechten auf die Bruſt, Berühren der Lippen, Stirne, des Turbans (der nie abgenommen wird, weßwegen die Morgenländer über das abendländiſche Hutabnehmen beim Begrüßen das Sprichwort haben: er hat ſo wenig Ruhe, als der Hut eines Franken), iſt wohl bloß neuorientaliſche Sitte, und Hiob 31, 27., was man darauf beziehen wollte, iſt von einer

*) Das mit השתחוה häufig verbundene כרע, Beugung des Scheitels, Hauptes, wird nicht nur von göttlicher Anbetung, 1 Moſ. 24, 26. 2 Moſ. 12, 27; 34, 8. 4 Moſ. 22, 31., ſondern auch von ehrfurchtsvoller Verbeugung vor Menſchen gebraucht, 1 Kön. 1, 16. 1 Sam 24, 9. סגד dagegen ſteht nur von Anbetung göttlicher Weſen, Jeſ. 44, 15 ff.; 46, 6. Dan. 3, 6.; auch 2, 46., wo Nebucadnezar den Daniel (wie die Lyſtraner Apg. 14, 11 ff.) für einen Gott in Menſchengeſtalt hält. —

götzendieneriſchen Ceremonie, d. h. von den der Mondsgöttin zugeworfenen Küſſen, zu verſtehen. Begegnete man auf einem Reitthier ſitzend einem Höheren, ſo ſtieg man vor ihm ab, 1 Moſ. 24, 64. 1 Sam. 25, 23., und begrüßte ihn aus dem Wege gehend mit ehrerbietiger Verbeugung, vgl. Herod. I, 134. 11, 80. Küſſen der Füße, Pſ. 2, 12. Luk. 7, 38. (ſelbſt der Fußtritte, Pſ. 72, 9. Jeſ. 49, 23.), Knie beugen, כָּרַע עַל־בִּרְכַּיִם Eſth. 3, 2. 2 Kön. 1, 13. Matth. 27, 29. iſt Zeichen demüthigſter Begrüßung, der tiefſten Huldigung und Unterwerfung, an göttliche Verehrung grenzend. Aeltere wurden von Jüngeren durch ehrerbietiges Aufſtehen begrüßt, 3 Moſ. 19, 32. Hiob 29, 8. Eine gewöhnliche Begrüßungsgeberde iſt ferner Küſſen und Faſſen der Hand, Sir. 29, 5., oder des Barts; letzteres 2 Sam. 20, 9., ſowie Küſſen des Mundes, נָשַׁק, os adjungere ori, 2 Moſ. 4, 27; 18, 17. 1 Sam. 10, 1; 20, 41., Umarmen, חִבֵּק, 1 Moſ. 29, 13; 48, 10., Umhalſen, נָפַל עַל־צַוְּארֵי פ, 1 Moſ. 33, 4; 45, 14., vorzugsweiſe bei Gleichſtehenden, vgl. 1 Moſ. 29, 11. 13. Tob. 9, 8. Beim Weggehen, Ruth 1, 14. Tob. 10, 13. Im N. T. Luk. 7, 45; 15, 20. Apg. 20, 37. Matth. 26, 48. (Judaskuß). Den perſönlichen Gruß der erſten Chriſten begleitete der Bruderkuß, *φίλημα ἅγιον*, Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theſſ. 5, 26., *φιλ. ἀγαπης*, 1 Petr. 5, 14., der freilich ſpäter zur liturgiſchen Form erſtarrte und vielfach gemißbraucht wurde zum Gepränge und allerlei Zudringlichkeit, wie Clem. Alex. paed. III, 256 sq. ſagt: *οἱ δε ὀνδεν ἀλλ' ἢ φιλημασι καταψοφουσι τας ἐκκλησιας, το φιλουν ἐνδον οὐκ ἐχοντες*. Neben der überſetzten althebräiſchen Grußformel *εἰρηνη ὑμιν*, Luk. 10, 3. Joh. 20, 19. 21., erſcheint im N. T. auch die griechiſche *χαιρε, χαιρετε*, Matth. 27, 29; 28, 9. Mark. 15, 18. Luk. 1, 28. Joh. 19, 3. (*χαιρειν* sc. *λεγει* in der Anſſchrift von Briefen, 1 Makk. 10, 18. 25.), 2 Joh. 10. ſagt Johannes: *χαιρειν μη λεγετε* — grüßet nicht, einen, der nicht in der Lehre Chriſti bleibt, denn wer ihn grüßt, macht ſich theilhaftig ſeiner böſen Werke. Schon dieſer angegebene Grund zeigt, daß hier von dem Gruß nicht als von einem leeren Wort, was er überhaupt nie bei Chriſten ſeyn ſoll, ſondern als von einem bedeutſamen Zeichen brüderlicher Gemeinſchaft die Rede iſt. Wer dieſe mit Irrlehrern pflegen wollte, würde ſich allerdings ſchwer verſündigen. — Zur Vergleichung der neueren Sitten vgl. die älteren Reiſewerke von Maundrell, Shaw, Chardin, Lady Montagne, Arvieux; Niebuhr, Reiſeb. I, 232 f. Harmar, Beobachtungen üb. d. Orient, die neueren von Jaubert, Robinſon, Ruſſegger, Rüppell, Tiſchendorf u. A. Monographieen: *Purmann*, exposit. form. sal. „pax vobiscum“. Francf. a. M. 1799. *Boberg*, de osculo Hebr. *P. Müller*, de osc. sancto 1764. *J. Herrenschmid*; osculologia. Viteb. 1630. Sonſt Jahn, archäol. häusl. Alterth. II, 314 ff. Winer, R.W.B. unter Höflichkeit. —

Leyrer.

Gruß, engliſcher, ſ. Ave Maria.

Grynäus, ein aus Schwaben ſtammendes, in Baſel eingebürgertes, nun aber ausgeſtorbenes Geſchlecht, aus dem mehrere berühmte Theologen hervorgegangen ſind.

Der Stammvater dieſes Geſchlechts iſt Simon Grynäus, geboren zu Vehringen 1493. Seine Eltern waren einfache Landleute. Der Vater hieß Jakob Gryner. Grynäus iſt nach der Sitte der Zeit latiniſirt, wahrſcheinlich mit Beziehung auf eine Stelle Virgils, wo das Wort als Epitheton Apollos vorkommt (Aen. IV, 345. coll. Ecl. VI, 72). Als Knabe, der eine bedeutende geiſtige Begabung zeigte, kam er in ſeinem 14. Jahre in die von Georg Simler und Nikolaus Gerbel geleitete berühmte Stadtſchule zu Pforzheim. Hierauf beſuchte er die Univerſität zu Wien, wo er ſich den akademiſchen Grad des magister liberalium artium erwarb und ſelbſt als Lehrer der griechiſchen Sprache auftrat. Von da ging er nach Ofen (Buda), wo ihm das Rektorat einer Schule übertragen wurde. Allein der von Männern wie Celtes, Reuchlin und Erasmus repräſentirten, freiern Richtung zugethan, hatte er von den Dominikanern daſelbſt Anfechtung und Verfolgung zu leiden, ſo daß er ſich bald nach Wittenberg begab, wo ihm Melanchthon von der Pforzheimer Schule her bekannt und theuer war. Von 1524 bis 1529 finden wir ihn als Profeſſor der griechiſchen Sprache an der Univerſität zu Heidelberg,

wo ihm seit 1526 auch die Professur der lateinischen Sprache übertragen wurde. Er lebte daselbst ökonomisch in kümmerlichen Verhältnissen, von den übrigen Mitgliedern der dem Katholicismus noch ergebenen Universität wegen seiner Anhänglichkeit an die Reformation und seiner Hinneigung zu Zwingli und Oekolampad in der Abendmahlssache angefeindet. Mit Letzterem war er seit 1526 bekannt geworden und in Briefwechsel getreten. Um sich wegen einer andern Stellung umzusehen und um seinen Freund Melanchthon zu begrüssen, begab er sich im Frühjahr 1529 nach Speyer, wo eben der Reichstag versammelt war. Hier wäre er auf Anstiften des Dr. Johann Faber beinahe verhaftet worden. In seiner Rettung sahen die Zeitgenossen eine wunderbare Fügung Gottes (Melanchthon zu Dan. Kap. X. und Camerarius im Leben Melanchthons). Im Jahr 1529 wurde er nach Basel berufen (Herzog, Oekolampad II. 176). Die Berufung dahin war das Werk des Bürgermeisters Jakob Meyer und Oekolampad's. Er sollte in Basel den berühmten Erasmus ersetzen, der im Unmuthe über die etwas stürmische Einführung der Reformation daselbst mit vielen andern Gelehrten die Stadt verlassen hatte. Die Ungunst der Zeitverhältnisse, welche eine Wiederherstellung der Universität bis 1531 nicht gestattete, bot ihm Gelegenheit sowohl zu privater philologischer Thätigkeit als zu einer Reise nach England. Hier wurde er mit der Ehescheidungssache Heinrichs VIII. betraut; er sollte dem König die Gutachten der reformirten Theologen in dieser Angelegenheit übermitteln. Grynäus entledigte sich dieses Auftrags nach seiner Zurückkunft nach Basel. Er selbst stimmte anfänglich in dieser damals von den Theologen viel verhandelten Sache mit den schweizerischen Theologen, die sich bekanntlich zu Gunsten der Scheidung aussprachen. Später ließ er sich von Bucer anders bestimmen und trat zu der entgegengesetzten Ansicht über, die von Luther und Melanchthon verfochten wurde, jedoch so, daß er immer an dem Satz festhielt: die Ehe mit der Wittwe des Bruders sey gegen das Natur- und Völkerrecht. Die Scheidung in dem betreffenden Fall wünschte er aber nicht vollzogen. Luther erschien ihm in der Begründung seiner Ansicht zu schroff, wie er sich denn überhaupt in allen theologischen Streitfragen zu der mildern vermittelnden Ansicht hinneigte. Das Jahr 1531 war für die Schweiz ein verhängnißvolles; die Religionsparteien waren mit dem Schwert in der Hand aneinander gerathen. Zwingli fiel im Kampf und wenige Wochen nachher erlag Oekolampad einer Krankheit. Grynäus hat als Augenzeuge den Heimgang dieses ersten Reformators der Basler Kirche beschrieben. Wenn er nach dessen Tode nicht sofort auch zum Vorsteheramt der Kirche erhoben wurde, so geschah es deßhalb, weil er freiwillig von einer Bewerbung mit Myconius zurücktrat. Dagegen wurde er mit Beibehaltung seiner griechischen Professur noch zum ausserordentlichen Professor der Theologie gemacht und hielt als solcher exegetische Vorlesungen über das neue Testament. Im Jahr 1534 erhielt er vom Herzog Ulrich von Würtemberg den ehrenvollen Auftrag, ihm bei der Einführung der Reformation in seinen Landen und bei der Umgestaltung der Landesuniversität Tübingen behülflich zu seyn. Er vollzog dieses Geschäft in Verbindung mit Ambrosius Blaurer von Constanz. Leider wurde die Wirksamkeit der beiden Männer durch Erhard Schnepf gelähmt, der vom Landgrafen Philipp von Hessen gesandt worden war und mit Hartnäckigkeit die lutherische Ansicht in der Abendmahlssache verfocht. Thätigen Antheil nahm Grynäus auch an der Abfassung der sogenannten ersten helvetischen oder zweiten Basler Confession, die im Januar 1536 von den schweizerischen Theologen zu Basel vereinbart wurde (der erste symbolische Ausdruck des gemeinsamen, schweizerischen Glaubensbekenntnisses), sowie an den Conferenzen, die abgehalten wurden, um die Schweizer zur Annahme der in dem gleichen Jahre zu Stande gekommenen Wittenberger Concordie zu bewegen, die freilich von keinem Erfolg begleitet waren. (Hagenbach: Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerconfession und der auf sie gegründeten Kirchenlehre S. 66. 70 ff.) Diese umfassende, theologische Thätigkeit hatte zur Folge, daß Grynäus die Professur des neuen Testaments, die bis dahin der Antistes Oswald Myconius versehen hatte, vollends abgetreten wurde. Die letzte namhafte Verrichtung des Simon Grynäus war seine Theil-

nahme an dem Religionsgespräch zu Worms 1540, auf welchem Einigungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten betrieben wurden. Er war der einzige Abgeordnete schweizerischer Kirchen, der an diesem Gespräch Theil nahm. Der Rath der Stadt Basel hatte ihn, auf Bitten desjenigen von Straßburg, dahin gesandt, um die Einigkeit der Kirchen zu bezeugen und des Beistands wegen. Im folgenden Jahre 1541 machte die damals herrschende Pest seinem Leben am 1. August unerwartet schnell ein Ende. Er starb von der Gelehrtenwelt in und außerhalb Basel tief betrauert. Sein früher Tod ist von den namhaftesten Männern der Zeit wie Micyllus, Sapidus, Beza, Camerarius, Musculus u. a. in Trauergedichten beklagt worden.

Simon Grynäus war ein Gelehrter ersten Rangs. Der griechischen Sprache war er mächtig wie Wenige; seine philologische Thätigkeit war ungemein ausgebreitet und umfaßte die verschiedensten Autoren. In der Theologie war er mehr Theoretiker als Praktiker; seine Kenntnisse, sein klarer Verstand und seine richtige Einsicht in die Verhältnisse waren aber Eigenschaften, die ihm auch als Theologen hohe Geltung verschafften. Seine reformatorische Thätigkeit wird stets anerkannt werden müssen. Sein Karakter hatte etwas sehr Gewinnendes; er war bescheiden, leutselig, milde, friedfertig. Mit allen bedeutenden Männern der Zeit stand er in Verbindung; so war er mit Erasmus, Budäus, Vives, Bevaldus, Sturm, Melanchthon, Zwingli, Oekolampad, Bullinger, Calvin und vielen Andern in Briefwechsel. Sein Herzensfreund aber war Bucer. In Polen und Ungarn, in Italien und England hatte er Anhänger und Schüler. Er war das glänzendste Gestirn des Grynäischen Geschlechts, das drei Jahrhunderte zu Basel blühte.

(In den ältern biographischen Handbüchern findet sich über Simon Grynäus viel Irrthümliches und Falsches. Die hauptsächlichsten Quellen für sein Leben sind die Vorreden zu seinen gedruckten Werken, sowie die Briefe, die, in verschiedenen Archiven und Bibliotheken zerstreut, vom Verfasser dieses Artikels theils abschriftlich gesammelt, theils herausgegeben worden sind. Vergl. Simonis Grynaeii, clarissimi quondam academiae Basiliensis theologi ac philologi, Epistolae. Accedit index auctorum eiusdem Grynaei opera et studio editorum. Collegit et edidit *Guil. Theod. Streuber.* Basil. 1847. Sodann von demselben Verfasser ein Lebensabriß im Basler Taschenbuch auf das Jahr 1853. Eine ausführlichere Ueberarbeitung dieses Lebensabrisses steht noch bevor. Aeltere zuverlässige Notizen geben *Melanchthon*, Corpus Reform. Tom. IV. Nro. 2418. 2419, und *Joach. Camerarius* in der Vorrede zu Theophrasti opera Basil. 1541.)

Nach Simon Grynäus war der berühmteste des Geschlechts Johann Jakob Grynäus. Er stammte nicht in direkter Linie von Simon ab, sondern war der Sohn von dessen Neffen Thomas, der vom Oheim nach Basel gezogen und zum praktischen Geistlichen gebildet worden war. Johann Jakob war geboren zu Bern den 1. Oktob. 1540, wo sein Vater damals Lehrer der Theologie war. Als derselbe 1546 zum Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache am Pädagogium nach Basel berufen wurde, kam er in die von Thomas Plater geleitete Schule auf Burg, besuchte seit 1551 das Pädagogium, später die theologischen Vorlesungen an der Universität, wo damals Martin Borrhaus und Simon Sulcer lehrten. Von Letzterem soll er zum Anhänger der lutherischen Ansicht in der Abendmahlslehre gemacht worden seyn. 1559 wurde er seinem Vater, der inzwischen vom Markgrafen Karl von Baden zum Prediger nach Rötelen berufen worden war, als Vikar beigegeben, und verwaltete dieses kirchliche Amt bis 1563, in welchem Jahre er sich zur Ausbildung seiner theologischen Studien nach Tübingen begab. Er hörte hier vorzüglich die Theologen Jakob Heerbrand, Theoderich Schnepf, auch Jakob Andreä, Verfasser der Concordienformel, sowie die Lehrer der Ethik und Physik und erwarb sich den theologischen Doktorgrad. 1565 wurde er vom Markgrafen Karl an die Stelle seines unterdessen an der Pest gestorbenen Vaters zum Prediger nach Rötelen ernannt. Diese Stelle versah er zehn Jahre, bis er 1575 zur Uebernahme der Professur des alten Testaments nach dem benachbarten Basel berufen wurde. Während dieser Zeit wurde er durch tieferes Nachdenken und sorgfältigeres Studium der Schriften der Kir-

chenväter und Reformatoren immer mehr von der Irrthümlichkeit des Dogma der Ubiquität überzeugt und entſagte von jetzt an der lutheriſchen Anſicht vom Abendmahl völlig. Er wies daher auch die Concordienformel beharrlich zurück. In Baſel wirkte er neun Jahre, wurde jedoch von Simon Sulcer und andern Anhängern der Lutheraner befeindet, ſo daß ſeine Stellung nicht die angenehmſte war. Mit Freuden folgte er daher 1584 einem Rufe des Pfalzgrafen Johann Caſimir zur Reſtauration der Univerſität Heidelberg. Er blieb zwei Jahre daſelbſt und trug weſentlich dazu bei, dem reformirten Dogma in den pfalzgräflichen Landen die Oberhand zu verſchaffen. Erſt nach dem Tode Sulcers, an deſſen Stelle zum Antiſtes der Kirche ernannt, kehrte er nach Baſel zurück, im Januar 1586. Mit der Stelle eines Antiſtes der Kirche von Baſel war verbunden das Paſtorat im Münſter, der Vorſtand bei der Stadtgeiſtlichkeit, das Archidiakonat auf dem Lande und bis 1737 eine theologiſche Profeſſur (die des neuen Teſtaments) an der Univerſität. Die Thätigkeit des Grynäus in dieſen verſchiedenen Gebieten wird ſehr gerühmt und als eine erſprießliche geſchildert; auch wird hervorgehoben, daß er ſich das Schulweſen ſehr angelegen ſeyn ließ, wie er denn auch vorzüglich zur Reorganiſation des Gymnaſiums vom Jahr 1588 mitwirkte (Fechter, Geſchichte des Schulweſens in Baſel bis zum J. 1589. S. 84). Viele Sorge verſchaffte ihm die während ſeiner Amtsverwaltung vom Biſchof Jakob Chriſtoph Blarer ſiegreich durchgeführte Gegenreformation im Bisthum Baſel (J. Burckhardt: die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des untern Bisthums Baſel am Ende des 16. Jahrhunderts, S. 155). Grynäus war für die von Bullinger verfaßte und 1566 herausgegebene helvetiſche Confeſſion günſtig geſtimmt; er konnte jedoch die Annahme derſelben zu Baſel nicht bewirken. Dagegen brachte er die unter dem lutheriſch geſinnten Antiſtes Sulcer bei Seite geſetzte Basler Confeſſion von 1534 wieder zu Anſehen und veranſtaltete eine neue Ausgabe derſelben mit Randgloſſen (Hagenbach: kritiſche Geſchichte der Baslerconfeſſion S. 138 ff.). In den Streitigkeiten der Geiſtlichkeit mit der Regierung war Grynäus das Organ der erſteren (Ochs: Geſchichte von Baſel VI. 307). Zu theologiſchen Beerichtungen außerhalb Baſels wurde er mehrfach verwendet. So wurde er mit andern Theologen 1573 und 1574 vom Grafen Friedrich nach Mömpelgard berufen, um daſelbſt die Reformation durchzuführen. Im Juli 1587 wurde er vom Rath der Stadt Baſel nach Mühlhauſen abgeordnet, um nach Dämpfung der daſelbſt ausgebrochenen Unruhen Verſöhnung zu predigen und die kirchlichen Verhältniſſe ordnen zu helfen (Kraus: die bürgerlichen Unruhen in der Stadt Mühlhauſen in den Jahren 1586 und 1587, Beiträge zur Geſchichte Baſels herausg. von der hiſtor. Geſ. daſelbſt, Bd. I. S. 295). Im April 1588 war er Abgeordneter Baſels bei der Disputation zu Bern, welche durch den zankſüchtigen, anticalviniſtiſch geſinnten Samuel Huber wegen ſeiner Lehren über die Prädeſtination und ſeine Beſchuldigungen gegen Abraham Musculus angeregt worden war (Trechſel: Samuel Huber, Kammerer zu Burgdorf und Profeſſor zu Wittenberg, im Berner Taſchenbuch auf 1854, beſ. S. 194 ff.). Endlich wurde er im J. 1592 im Namen der vier reformirten Städte der Schweiz zum Pfalzgrafen Friedrich IV. abgeſandt, um dieſem zur Thronbeſteigung zu gratuliren und das Beileid der Städte über den Tod Johann Caſimirs auszuſprechen.

Grynäus ſtarb am 13. Auguſt 1617. Fünf Jahre vor ſeinem Tode hatte er das Unglück blind zu werden; er hörte aber deswegen nicht auf zu predigen und Vorleſungen zu halten. Die Grabſchrift rühmt an ihm die simplicitas cordis, die sinceritas doctrinae und die vitae integritas. Seine Schriften ſind zahlreich und mannigfaltig. Es findet ſich darunter Exegetiſches über Bücher des alten und neuen Teſtaments, viele kleinere dogmatiſche Abhandlungen, auch Praktiſches, wie z. B. ein Troſtbüchlein in Peſtzeiten, und Patriſtiſches. (Vergl. Athenae Rauricae P. 33; Ochs VI. 449).

(Eine neuere Bearbeitung des Lebens von Joh. Jak. Grynäus iſt nicht vorhanden. Reichliches Material hiezu bieten zwölf Bände Briefe, die von den Theologen und Gelehrten ſeiner Zeit an ihn geſchrieben wurden, auf der Bibliothek zu Baſel aufbewahrt,

ſowie andere Aktenſtücke im Kirchenarchiv. Einzelne Briefe ſind von Scultetus 1612 und von Apinus 1720 veröffentlicht worden. Aeltere Schriften ſind: Joh. Jac. Grynaei vita et mors ex variis ipsius scriptis collecta et edita a Joh. Jac. et Hieronymo a Brunn. Basil. 1618, wobei ſich eine autobiographiſche Skizze befindet. Epistolae familiares ad Chr. Andr. Julium una cum vita Grynaei ed. Apinus. Norimb. et Altorf. 1720.)

Von den übrigen Mitgliedern des Grynäiſchen Geſchlechts, die ſich dem geiſtlichen Stande oder der Theologie widmeten, ſind noch folgende zwei zu nennen:

Johann Grynäus, geb. 1705, geſt. 1744, berühmter Orientaliſt und Mitbegründer des in Baſel noch beſtehenden, ſogenannten Frey-Grynäiſchen Inſtituts, welches eine werthvolle Bibliothek von ungefähr 10,000 Bänden theologiſcher Werke beſitzt.

Simon Grynäus, der letzte des Geſchlechts, in gerader Linie von dem älteſten Simon abſtammend, geb. 1725, geſt. 1799, bekannt als Ueberſetzer mehrerer franzöſiſchen und engliſchen antideiſtiſchen Schriften, ſowie als Ueberſetzer der heil. Schrift im Geſchmacke ſeiner Zeit (Baſel 1776). W. Th. Strenber.

Gualbert, Johannes (Giovanni), Herr von Piſtoja und Stifter des Cönobitenordens von Vallombroſa (Vallis umbrosa) in den Apenninen unweit Florenz im Sprengel von Fieſole, lebte im 11. Jahrh. Von ihm wird erzählt, daß ſein Vater ihn zur Verfolgung des Mörders von einem ſeiner Verwandten ausgeſendet habe; am Charfreitage habe er in einem Hohlwege den Mörder aufgefunden und ſofort tödten wollen, da habe derſelbe bei der Liebe des gekreuzigten Jeſus um Gnade gebeten, die Gualbert auch gewährt habe. Nun ſey dieſer in die dem heil. Minias geweihte Kirche gegangen, habe hier vor dem Crucifixe gebetet, das Haupt Jeſu habe ihm für die an dem Feinde bewieſene Barmherzigkeit dankend zugenickt und Gualbert darauf den Entſchluß gefaßt, der Kirche und dem Dienſte Gottes ſich zu widmen. Er ſey in das Kloſter jenes Heiligen getreten und Geiſtlicher geworden (1038). Bald habe er aber ein ſtrengeres Leben geſucht, ſey aus dem Kloſter wieder herausgetreten, nach Vallambroſa gegangen (1039) und hier Einſiedler geworden. Andere Fromme hätten ſich ihm angeſchloſſen, die aber, bevor ihre Aufnahme in ſeine Einſiedlei ſtattgefunden habe, ein Jahr lang einer ſtrengen Büßung zur Prüfung ſich hätten unterwerfen und dann die ſtrengſte Erfüllung der Regel Benedikts, namentlich in Betreff der Abgeſchloſſenheit von der Welt, des Stillſchweigens und der Betrachtung des Lebens und Sterbens Jeſu, hätten geloben müſſen. — Gualberts Stiftung fand Beifall und mehrte die Zahl derer, die ſich ihm anſchloßen, ſo, daß ſie einen Orden bildeten, den der Stifter nun in Religioſe, dienende Brüder und Laien theilte. Die Einführung der Laien, um die Religioſen ganz ihrem eigentlichen Berufe hinzugeben, war bei ihm eine der früheſten in der Kloſterwelt. Mehrere Klöſter ſchloßen ſich ſeinen Einrichtungen an, Vallombroſa erhielt bedeutende Schenkungen und wurde der Stammſitz einer eigenen Congregation, die unter Gualbert, als Abt, ſtand, während die Vorſteher der einzelnen Klöſter den Namen Superioren erhielten. Gualbert ſtarb 1093 und wurde 1193 von Cöleſtin III. kanoniſirt. Eine ſehr große Verbreitung fand ſeine Stiftung nicht; die Zahl der Klöſter belief ſich in Italien höchſtens auf 50, in Frankreich hatten ſie einen kaum nennenswerthen Eingang gefunden. Das reiche Stammkloſter wurde 1637 mit vieler Pracht erneuert und mit ſchönen Gebäuden verſehen. Zur Zeit der großen franzöſiſchen Revolution diente es vielen Prieſtern als Zufluchtsort; es beſteht auch jetzt noch. Die urſprüngliche Kleidung der Einſiedlermönche von Vallombroſa war grau, daher nannte man ſie auch Graue Mönche. Unter dem Abte Blaſius von Mailand (1500) nahmen die Mönche die braune Farbe für ihre Ordenskleidung. Im J. 1662 vereinigten ſie ſich mit den Sylveſtrinern und von jetzt an kleideten ſie ſich ſchwarz. Seit dem Jahre 1681 trennten ſie ſich wieder von jenen Mönchen und blieben für ſich in geringer Zahl beſtehen. Sie haben auch Ordensſchweſtern, die 1265 durch Roſana Altimonte in das Daſeyn gerufen wurden. Vgl. Joan. Gualberti Vita in Mabillonii Acta SS. II. Pag. 273. Hurter, Geſch. Pabſt Innocenz III. Th. IV. S. 133 ff. Neudecker.

Guardian, ſo heißt der Vorſteher eines Kloſters der Franziskaner. Das Wort bedeutet im mittelalterlichen Latein ſoviel wie custos, von *guardia*, *warda*. In einigen andern Klöſtern gab es auch Guardiane, als untergeordnetes Kloſteramt, ſ. die Bulle de saecularizatione monasterii Vezeliacensis a. 1337. Abbas bedellum suum Guardianum nuncupatum habeat. Sowie die Franziskaner aus mönchiſcher Demuth ſich fratres minores (Minoriten) nannten, ſo entſagten ſie auch den hochtrabenden Titeln Abt, Prior und wählten den die Gleichheit weniger beeinträchtigenden Titel der Guardiane oder Wächter. S. *Du Cangé* s. v.

Guaſtallinerinnen, ſ. Angeliken.

Guelfen und Ghibellinen, ſ. Welfen.

Gürtel, bei den Hebräern. Bei den bekanntlich ſehr weiten Unterkleidern der Morgenländer war der Gürtel (im Allgemeinen חֲגוֹר genannt) noch bei den Hebräern eines der weſentlichſten Kleidungsſtücke, deſſen hoher Werth auch daraus hervorgeht, daß er als bemerkenswerthes Geſchenk und als Handelsgegenſtand erſcheint, 2 Sam. 18, 11. Spr. 31, 24. Natürlich gab es ihrer von verſchiedener Art, je nach Stand, Lebensweiſe und Geſchlecht der ſie Tragenden: arme Leute und fromme, ſtreng-aſcetiſche Propheten trugen einen, etwa $^1/_8$ Fuß breiten Gürtel von Leder, 2 Kön. 1, 8. Matth. 3, 4., Reiche aber und Vornehme bedienten ſich eines viel ſchmalern, nur vier Finger breiten, von Linnen, Jer. 13, 1 ff., der noch dazu koſtbar verziert, mit Gold, Edelgeſtein u. dergl. geſchmückt war, Dan. 10, 5. vgl. Xenoph. Anab. 1, 49. Der Frauengürtel, der tief und locker getragen wurde, während der Männergürtel (gewöhnlich אֵזוֹר genannt) um die Lenden (1 Kön. 2, 5; 18, 46. Jer. 13, 11.) und von den Prieſtern (ihr Gürtel hieß, wie derjenige der Vornehmen, אַבְנֵט und war vorn zugeknüpft, ſo daß die beiden Enden bis auf die Füße herabhingen, Exod. 28, 39 ff. Levit. 16, 4.) noch höher gegen die Bruſt (Jos. Antt. 3, 7, 2. vgl. Apok. 1, 13; 15, 6., wo vom Meſſias und den Engeln die gleiche Art den Gürtel zu tragen ausgeſagt iſt) angeſchnallt wurde, bildete ein Hauptſtück des weiblichen Luxus, Jer. 2, 32. Jeſ. 2, 24; 49, 18. vgl. Hartmann, die Hebräerin am Putztiſche II. S. 299 ff., Niebuhr, Reiſebeſchr. II. S. 184. Taf. 27. S. 326. Taf. 64. Der Frauengürtel ſcheint, Jeſ. 3, 20., durch קִשֻּׁרִים bezeichnet, wenn dieſes Plural-Wort nicht vielmehr die mancherlei andern Binden bezeichnet, welche die Frauen auch über dem Oberkleid, z. B. unter dem Buſen, um ihn zu heben, trugen, wie LXX Jer. 2, 32. das hebr. Wort durch στηθοδεσμίς = dem römiſchen stroplium überſetzen.

Der Gürtel diente überdies außer zum Zuſammenhalten des Unterkleids, um daſſelbe am Auseinanderflattern zu hindern, wodurch man am Gehen und andern Bewegungen (2 Sam. 6, 14.) gehindert würde, und um deſſen ſchleppende Länge zu kürzen, indem es unter dem Gürtel heraufgezogen und ſo feſtgehalten wurde, daß durch deſſen Ueberhängen eine Art Taſche (κόλπος) entſtand, zum Aufbewahren des Geldes (im κόλπος oder in dem Gürtel ſelbſt) Matth. 10, 9. ibique Lightfoot; Mark. 6, 8. vgl. Horat. Epp. II, 2, 40, und zum Tragen des Dolches oder Schwertes, 2 Sam. 20, 8; 25, 13. Richt. 3, 16. und des Schreibzeuges, Ezech. 9, 2. Für Soldaten war daher ein feſtzuſammenhaltender Gürtel unentbehrlich, Jeſ. 5, 27. Ezech. 23, 15. 1 Sam. 18, 41. und »ſich gürten« iſt ſo viel als: ſich zum Kampf, zur Reiſe rüſten, bereit ſeyn, Jeſ. 8, 9. Pſ. 76, 11. 1 Makk. 3, 58. Luk. 12, 35. Aus dieſem mannigfachen Gebrauche des Gürtels erklärt ſich, daß ein Uebergeben deſſelben an einen Freund ein Zeichen der innigſten, vertraulichſten Verbindung war, 1 Sam. 18, 4., wie es das Symbol der Beſtallung eines Beamten war, wenn der Fürſt ihm den, wohl mit beſondern Inſignien ſeines Amtes verſehenen, daher ebenfalls אַבְנֵט genannten, Gürtel übergab, Jeſ. 22, 21. Von den Leibrock-Gürteln zu unterſcheiden (gegen Winer, R.W.B. I. S. 448) ſind die Spangen (ἡ πόρπη), durch welche das Oberkleid auf der Bruſt oder an der Schulter zuſammengeheftet wurde und die bei Hochgeſtellten von Gold waren (1 Makk. 10, 89; 11, 58; 14, 44.), auch wohl wie die Halsketten als Lohn kriegeriſcher Tapferkeit ausgetheilt wurden, cf. Liv. 39, 31. Vgl. Cavieux, merkwürd. Nachr. III. S. 241 ff.;

Shaw, Reiſen S. 99; Jahn, bibl. Archäol. I, 2. S. 82 ff.; Winer, R.W.B.; Planck in Pauly's Realencykl. VI, 2. S. 2881 ff. Rüetſchi.

Güte Gottes, ſ. Gott.

Gütergemeinſchaft, ſ. Communismus.

Gützlaff, ſ. Miſſionen, proteſtantiſche.

Guibert. Des Kaiſers Heinrich III. Kanzler für das italiſche Königreich war Cadalus von Parma geweſen. Für die Kaiſerin Agnes hatte Pabſt Viktor II. die Verwaltung dieſes Reiches übernommen. Als er ſtarb, ſetzte die Kaiſerin einen vornehmen, geiſtig ſehr begabten und mit Würde auftretenden Kleriker von Parma, Namens Guibert oder Wibert, in das Amt eines Kanzlers für das Königreich Italien ein und machte ihm die Vertretung der Rechte des Königs bei dem im Dezember 1058 erwählten Pabſte Nikolaus II. zum erſten Geſchäfte. Nikolaus war in den Händen Hildebrands und wurde von ihm gedrängt, Maßregeln zu treffen, durch welche die Freiheit der Pabſtwahlen geſichert würde. Guiberts Aufgabe war es aber, den Einfluß des Königs auf dieſe Wahlen zu erhalten und zu befeſtigen, und er ſah ſich damals bereits in einem unverſöhnlichen Gegenſatze zu den Beſtrebungen Hildebrands. Dem Guibert war es nun auch zu danken, daß das Wahlgeſetz des Nikolaus das königliche Anſehen noch ſo weit ſchonte, daß es die Uebereinſtimmung des beſſeren Theiles der Cardinäle mit dem Könige, welchem dieſe Betheiligung beſonders zugeſtanden worden wäre, zur Gültigkeit einer Wahl forderte. Aber ſchon die nächſte Wahl nahm von dieſer Einſchränkung Umgang. Alexander II. wurde ohne Rückſicht auf Heinrich II. und ſeine Mutter, die Kaiſerin Agnes, gewählt und von den Normannen eingeſetzt. Guibert hatte nun die Pflicht, dieſer Verletzung der Rechte des Königs entgegenzutreten. Er fand den Haß gegen die rigoriſtiſche Partei, deren ſich Hildebrand bediente, um ſeinen Terrorismus über Kirche und Staat zu begründen, in ganz Oberitalien verbreitet und konnte die Lombarden leicht bewegen, einen königlichen, nachſichtigen, obitaliſchen Pabſt zu begehren. Auch Cardinal Hugo der Weiſe und Präfekt Cencius von Rom arbeiteten gegen den hildebrandiſchen Pabſt und es geſchah im Oktober 1061 zu Baſel, daß das unehrerbietige und vieldeutige Dekret des Nikolaus annullirt und Cadalus, Biſchof von Parma, zum Pabſt erwählt und von der Kaiſerin und vom König mit dem Kreuze und den päbſtlichen Amtszeichen begabt wurde. Cadalus nahm den Namen Honorius II. an und zog nach Italien. Da richtete er aber nicht viel gegen Alexander II. aus und begab ſich nach Parma, wie Alexander nach Lucca, um eine weitere Entſcheidung des Hofes abzuwarten. Daß auch Alexander auf dieſen Rath des Herzogs Gottfried eingegangen war, beweist, daß die Partei Hildebrands durch eine augenblickliche Nachgiebigkeit gegen die Anſprüche des Königthums die Gegner unter ihre Füße zu bringen hoffte. Dieſe Hoffnung gründete ſich auf einen Umſchwung in Deutſchland. Die Kaiſerin wurde von der Regierung entfernt und dieſelbe kam einſtweilen in die Hände des Erzbiſchofs Hanno von Köln. Etwas voreilig wurde nun auf des Legaten Peter Damiani's Betrieb in Würzburg die Wahl Honorius II. verworfen und mit der Kaiſerin und Honorius II. fiel auch Guibert. Man nahm ihm ſein Kanzleramt und machte den Biſchof Gregor von Vercelli zu ſeinem Nachfolger. Alexander war ſchon im Januar 1063 nach Rom zurückgeführt worden. Auf der Synode zu Mantua am 31. März 1064 ließen ſich auch die Lombarden bewegen, ihn anzuerkennen. Nun hatte zwar der Erzbiſchof Adelbert von Bremen, welchem Hanno weichen mußte und welchem es nicht ſo wie dem Hanno um eine unio regni cum sacerdotio zu thun war, im Einverſtändniſſe mit der Kaiſerin den Honorius und ſeine römiſchen Anhänger zur Aufnahme des Kampfes mit Alexander gereizt, aber weil eine wirkliche Unterſtützung ausblieb, weil Adelbert ſich nicht lange auf ſeiner hohen Stellung erhielt, weil die Kaiſerin ſich als Nonne in einem römiſchen Kloſter ganz an die rigoriſtiſche Partei hingab, weil der Gegenpabſt nicht im Stande war, große Intereſſen mit ſeinen perſönlichen Planen zu verbinden, und weil es ihm an eigner Größe fehlte, ſo mußte er, faſt von allen Freunden verlaſſen, ſeine letzten Jahre unbeachtet in ſeiner Vaterſtadt und biſchöf-

lichen Reſidenz Parma zubringen, wo er im Jahre 1069 oder kurz nachher ſtarb. Sein Freund und Landsmann Guibert trat nun wieder hervor und bewarb ſich um das Bisthum Parma. Das gab man freilich nicht ihm, ſondern einem Kölniſchen Kleriker. Aber alsbald kam auch das Erzbisthum Ravenna zur Erledigung und damit öffnete ſich eine viel bedeutendere Stelle, welche von dem Stuhle Petri nicht fern war und ſchon oft die Vorſtufe zu demſelben abgegeben hatte. Guibert ſpannte alle Segel auf, um dahin zu gelangen. Der eben verſtorbene Prälat hatte zu den Feinden Hildebrands und der aſcetiſchen Eiferer gehört und war im Banne Alexanders vom Tode getroffen worden. Von Rom aus geſchah Alles, was bei einer Neuwahl die Gegner aus dem Felde ſchlagen mußte. Peter Damiani unterwarf ſeine Vaterſtadt dem Gehorſame des römiſchen Stuhls. Auch der König war geneigt, bei der Belehnung mit dieſem Erzbisthume einem erklärten Feinde des Pabſtes nicht zu Macht und Einfluß zu verhelfen. Dennoch gelang es Guibert, Erzbiſchof von Ravenna zu werden. Er bediente ſich der Fürſprache ſeiner Gönnerin, der Kaiſerin Agnes. Sie hat ihm nicht nur die Zuſage des Königs verſchafft, ſondern auch bei ihrem Beichtvater Damiani und bei Hildebrand eine ihm günſtige Stimmung hergeſtellt. Vielleicht hoffte man in Rom, daß die Macht der Ereigniſſe und das ſiegreich fortſchreitende abſolutiſtiſche Kirchenprinzip ihn übermannen und zum Wenigſten unſchädlich machen, oder ſogar mit fortreißen und ſich dienſtbar machen würde. Man ließ ſich von dem gewandten Guibert, der eine große Devotion zur Schau trug, täuſchen. Er zog mit großem und glänzenden Gefolge in Ravenna ein und erlangte in Rom, obgleich er dahin mit dem excommunicirten Biſchof Dionyſius von Piacenza, dem Erzfeinde der hildebrandiniſchen Volkspartei, ging und das Mißtrauen Alexanders II. nicht überwinden konnte, auf Hildebrands dringende Fürſprache die päbſtliche Conſekration. Guibert ſchwur, er würde treu ſeyn dem Pabſte Alexander und ſeinen Nachfolgern, welche von den beſſeren Cardinälen gewählt werden würden. Von einer Bedingung, die ſich auf Kaiſer oder König oder Patricius bezog, war keine Rede. So verleugnete er ſelbſt, was er fünfzehn Jahre früher bei dem Pabſte Nikolaus mit Eifer und nicht ganz ohne Erfolg geltend zu machen geſucht hatte. Es iſt möglich, daß er an der Richtigkeit und Nützlichkeit ſeiner früheren Anſichten irre geworden war. Es iſt möglich, daß er an der Seite eines abſoluten Kirchenmonarchen Großes in der Welt zu erreichen und auszurichten hoffte. Es iſt aber auch möglich, daß er durch Hildebrand auf jenen Thron des höchſten Herrſchers ſelbſt erhoben zu werden wünſchte, um dann ſo unumſchränkt als möglich zu regieren und ſich auch derer zu entledigen, die ihn erhoben hätten und leiten wollten. Traf der letzte Fall hier zu, ſo hatte er es ſehr zu bedauern, daß Alexander ſogleich nach der Conſekration Guiberts (am 21. April 1073) und in Abweſenheit deſſelben von Rom ſtarb. Hildebrand lenkte die Aufmerkſamkeit der Cardinäle auf keinen andern Pabſtcandidaten; ſo mußte es geſchehen, daß er ſelbſt die Tiara empfing. Guibert wurde zur Synode gerufen. Er kam, ſaß gemäß der Würde ſeines Erzbisthums dem Gregor VII. zur rechten Seite und erkannte ihn freiwillig als Pabſt an. Jetzt konnte Guibert im Frieden nur noch nach Gregor Pabſt werden; wollte er aber trotz Gregors dahin gelangen, ſo koſtete es einen Kampf auf Tod und Leben, in den er nicht ohne Vorbereitung eintreten konnte. Daher geſchah es, daß Guibert dem Gregor zunächſt Gehorſam leiſtete. In der Verhandlung über die Sache der Pateriner von Cremona und Piacenza kam freilich ſchon Guiberts Antipathie gegen dieſe hildebrandiſchen Demagogen und gegen Gregors Kirchenpolitik zu Tage, aber zur offenen Feindſchaft gedieh dieſe Meinungsverſchiedenheit nicht. Guibert nahm die Zurechtweiſung eines jungen fanatiſchen Cremoneſen hin und beſchloß nun bei ſich, den Terrorismus des fanatiſchen Pöbels, der wahnwitzigen Mönche und des Gregor je eher deſto lieber zu brechen. Er blieb einige Zeit in Rom, lernte die große Zahl der dem herrſchenden Syſteme feindlichen Elemente kennen, zog ſie an ſich und vereinigte ſie, ſo gut es ging, zu einer antigregorianiſchen Partei. Dem Gregor verſprach er noch, ein Heer zum Dienſte gegen die Normannen und gewiſſe andere Feinde zu rüſten und herbeizuführen,

und erhielt zu diesem Zwecke die Erlaubniß, nach Ravenna zurückzukehren. Er kam aber nicht, wie er versprochen hatte; er vereitelte sogar durch Aufreizung der Lombarden den Feldzug Gregor's gänzlich. Der Pabst wurde todtkrank. Cencius schaltete in Rom nach Belieben. Cardinal Hugo der Weise ging zu Robert Guiscard. In Oberitalien erhielt die Sache der Pateriner tödtliche Schläge. Wäre Gregor damals gestorben, so wäre sein System ganz erlegen und es wäre eine Wendung der Dinge eingetreten, welche den Guibert mit allgemeiner Zustimmung auf den Stuhl Petri befördert hätte. Aber Gregor genas und Robert, der den Vortheil begriff, den er von einer Verbindung mit ihm und jedem kaiserfeindlichen Pabste haben müsse, wies den Cardinal Hugo ab. Der Pabst rief den Guibert auf eine Synode in den Fasten des Jahres 1075 zur Verantwortung und suspendirte ihn, als er nicht erschien, als einen Meineidigen vom Bischofsamte. Nun sammelten sich um ihn die Feinde Gregors. Es mag nicht ohne Guiberts Wissen geschehen seyn, daß Cencius sich am 25. Dezember 1075, freilich nur auf wenige Stunden, des Pabstes bemächtigte und daß Heinrich IV. im Januar 1076 zu Worms dem Pabste den Gehorsam aufsagte und die italischen Bischöfe zu Piacenza in die Absetzung Gregors einstimmten. In den darauf folgenden Verwickelungen wurde Guibert 1080 zu Brixen von 30 Bischöfen, sodann neuerdings und von einer durch Heinrich IV. berufenen Synode in Rom 1084 zum Pabste gewählt. Er wurde consecrirt (von welchen Bischöfen, darüber sind die Quellen nicht einig) und nahm den Namen Clemens III. an. Am 31. März setzte er dem Könige und der Königin die Kaiserkrone auf. Jetzt erst hatte Guibert das Ziel seines Ehrgeizes erreicht, sich aber zugleich zum Gegenstande des glühendsten unauslöschlichen Hasses Gregors und aller Freunde der Freiheit und höchsten Herrschaft des Pabstthums und der römischen Kirche gemacht. Es half dem Clemens nichts, daß Gregor sich dem Robert Guiscard anvertrauen, mit demselben Rom verlassen mußte und am 25. Mai 1085 zu Salerno starb. Er wurde in Rom nicht heimisch. Er richtete damit nichts aus, daß er am 27. Februar 1086 auf einer Synode zu Ravenna mit Anlehnung an die schon allgemein gewordenen Forderungen der Hildebrandiner die simonistischen Ordinationen verbot und den Klerikern gebot, keusch zu leben. Es traf ihn dennoch Fluch auf Fluch und die Hildebrandiner stellten ihm am 24. März 1086 Viktor III. und am 12. März 1088 den gewaltigen Pabst Urban II. entgegen. Im Jahre 1089 kam es so weit, daß Clemens die Stadt Rom mit dem Versprechen verlassen mußte, den päbstlichen Stuhl nicht wieder einnehmen zu wollen. Das hinderte ihn freilich nicht, noch oft nach Rom zu kommen und seinem Nebenbuhler, dem er seine Bannstrahlen nicht ersparen konnte, oft mit Erfolg die Kirchen, Paläste, festen Schlösser, Thürme und Brücken Roms streitig zu machen und in seiner Eigenschaft als Pabst in Rom und an vielen Orten Italiens zu walten und sich in und außer Italien Anerkennung zu verschaffen. Wir finden ihn oft an der Seite des Kaisers, der ihm treu blieb, und sonst meistens in Ravenna, seiner erzbischöflichen Residenz. Er erlebte auch den Tod Urbans II. am 29. Juli 1099. Aber noch war ihm keine Ruhe beschieden. Der schon am 13. August 1099 erwählte Paschalis II. führte seine ersten Streiche gegen Clemens und vertrieb ihn aus seinem damaligen Aufenthaltsorte Alba. Clemens suchte Zuflucht in einem Castelle und starb im September 1100. Sein Leichnam wurde in Ravenna beerdigt und auf seinem Grabe sah man Fackeln brennen und Wunder geschehen. Deßhalb wurden im Todesjahre seines großen unglücklichen Kaisers, der auch keine geweihete Ruhestätte haben sollte, seine Gebeine auf Befehl seines Todfeindes Paschalis ausgegraben und in das Wasser geworfen. Guibert wäre in einer andern Zeit eine Zierde des römischen Bisthums gewesen und hätte sich ein gesegnetes Andenken erworben. Wäre seine persönliche Stellung zu Hildebrand eine andere gewesen, so würde es ihm wahrscheinlich gelungen seyn, den Aufschwung des Pabstthums in würdigerer und gerechterer und friedlicherer Weise vollziehen zu helfen, als es Gregor und seinen Nachfolgern gelungen ist. Nun aber wurde er der Anführer und Vertreter eines ohnmächtigen Widerstandes gegen eine sich selbst einsetzende weltbewegende Idee und, obgleich selbst Pabst, doch der erklärte

Feind der größten Entfaltung der Macht der römiſchen Hierarchie. Er war ſich dieſes tragiſchen Momentes ſeines Lebens bewußt, denn er bereuete es oft, Pabſt geworden zu ſeyn, aber er mußte, trotz dieſes Bewußtſeyns, daran zu Grunde gehen. — Vergleiche Stenzels Geſchichte Deutſchlands unter den fränkiſchen Kaiſern (1. Bd. an vielen Stellen) und *Jaffé's* Regesta pontificum Romanorum, S. 443—447. **Albrecht Vogel.**

Guido von Arezzo, der Name eines Benediktinermönchs, der zu Anfang des 11. Jahrhunderts (das Jahr iſt nicht ſicher zu ermitteln) zu Arezzo in Toskana geboren iſt, als deſſen Todesjahr 1050 angegeben wird, aber ebenfalls ohne genügenden Beweis. Zuverläßig iſt nur, daß ſeine Hauptwirkſamkeit in die Regierungszeit Pabſt Johanns XIX., ſomit 1024—1033 fällt. Wir finden ihn im Kloſter zu Pomposa mit muſikaliſchem Unterricht eifrig beſchäftigt; der Neid der Mönche zwang ihn, ſie zu verlaſſen, worauf er jedoch, da ſein Ruf als ausgezeichneter Geſangeskundiger und Geſanglehrer nach Rom gedrungen war, eine ehrenvolle Einladung an den päbſtlichen Hof erhielt, wo Seine Heiligkeit ſelbſt höchlich erfreut wurde, als es ihr gelang, nach Guido's Anleitung eine Melodie ſogleich vom Blatte zu ſingen. Das Klima in Rom nöthigte aber den Meiſter, die Stadt wieder zu verlaſſen; im Kloſter zu Pomposa hatte man inzwiſchen das Unrecht erkannt, das ihm geſchehen war und auf die Bitte des Abtes kehrte Guido dahin zurück, blieb auch ohne Zweifel bis an ſein Ende daſelbſt, da Angaben, die uns ihn an ſehr entlegenen Orten (z. B. in Bremen) antreffen laſſen, lediglich auf Namensverwechslungen und der Eitelkeit verſchiedener Klöſter beruhen, den berühmten Mann den Ihrigen zu nennen. Worauf nun aber das Recht dieſer Celebrität ſich gründe, iſt nicht leicht zu ſagen, da die Menge großer muſikaliſcher Erfindungen, die das Mittelalter ihm alle zuſchrieb, z. B. die des mehrſtimmigen harmoniſchen Satzes, der Notenſchrift, der Klavierinſtrumente, nach den ſchon von Forkel (Geſchichte der Muſik, II. Bd. Leipzig 1801. S. 239—287) angeſtellten Unterſuchungen ſämmtlich entweder älter oder jünger ſind als er. Die Benennung der Töne durch die Silben ut re mi fa sol la, die in Frankreich und Italien ſich erhalten, und zu der Guido mehr zufällig die Veranlaſſung gegeben hat, wäre jedenfalls kein Verdienſt von Belang. Auch die ſog. Guidoniſche Hand (d. h. eine Spielerei, durch deren Hülfe der Schüler die Töne an den Gelenken der fünf Finger abzählen und ſich daran merken ſollte) hat einen ſehr relativen, vorübergehenden Werth gehabt. Das wirkliche Verdienſt des Mannes beſtand vielmehr darin, daß er aus den bereits vorhandenen Elementen zu einer klaren Bezeichnung der Töne eine feſte, praktiſche Methode bildete und darnach als Lehrer kirchlichen Geſanges große Erfolge erzielte. Es wird ihm alſo der Ruhm eines großen Methodikers in dieſem Fache gebühren. Die zuvor üblichen ſog. Neumen (kleine Striche, Häkchen, wunderliche Figuren aller Art, die über die Textworte geſetzt wurden) ließen weder die Tonhöhe des ganzen Stücks (was wir Tonart nennen) noch die einzelnen Töne ſicher erkennen; etwas vom Blatte richtig zu treffen, muß, wie nicht nur aus dem Anblick jener Schrift, ſondern aus den Aeußerungen Guido's hervorgeht, rein unmöglich geweſen ſeyn; wir glauben, daß vielmehr hauptſächlich nur durch mündliche Tradition ſich die Melodieen neben ihrer unvollkommenen Schriftbezeichnung erhalten hatten. Das war nun, nachdem ſeit Hucbald (genau ein Jahrhundert vor Guido) der mehrſtimmige Satz in die Muſik eingeführt war, bedeutend ſchwerer, es lag alſo noch viel mehr daran, die Notation ſo einzurichten, daß auch ohne Tradition, d. h. vom Blatte, richtig geſungen werden konnte, und das hat Guido durch feſtere Anordnung der Notenlinien und der (jetzt ſo genannten) Schlüſſel zu Stande gebracht. — Näheres über Guido, ſeine Methode und ſeine Schriften ſehe man außer dem ſchon genannten Werke von Forkel bei Gerbert, de cantu et musica sacra tom. II. pag. 42 sqq. 117. Busby, allg. Geſch. der Muſik, aus dem Engl. überſetzt von Michaelis. Leipz. 1821, I. S. 279 ff. Kieſewetter, Geſchichte der europäiſch-abendländiſchen Muſik, Leipz. 1834. S. 113, 114 und in der Monographie deſſelben Verfaſſers: Guido von Arezzo, ſein Leben und Wirken, Leipz. 1840. Friedrich Brendel, Geſchichte der Muſik ꝛc. 2. Auflage. Leipzig 1855. Bd. I. S. 13 ff. **Palmer.**

Guido (Guy, Wido) de Bres, der Evangeliſt und Märtyrer der belgiſchen (niederländiſch-walloniſchen) Kirche, wurde um 1540 zu Mons im Hennegau geboren und in der römiſch-katholiſchen Kirche erzogen, bis er durch anhaltendes Leſen der heil. Schrift zur Erkenntniß der evangeliſchen Wahrheit gelangte. Wegen ſeines Bekenntniſſes vertrieben, flüchtete ſich der junge Glasmaler nach London zu der dort unter Eduard VI. gegründeten belgiſchen oder walloniſchen Fremdengemeinde, in welcher er ſich auf den Beruf eines Predigers des Evangelii vorbereitete. Von London kehrte er als Evangeliſt und Reiſeprediger nach ſeiner Heimath zurück, überall predigend, wo er nur ein Häuflein andächtiger Zuhörer fand. Beſonders ließ er ſich in Lille nieder, wo ſeit 1563 eine zahlreiche heimliche Gemeinde beſtand, bis ſie 1566 mit Gewalt ausgerottet wurde. Guido flüchtete nach Gent, wo er aus den Kirchenvätern eine polemiſche Schrift: le bâton de la foi herausgab. Zu tieferer Erkenntniß der Wahrheit und beſonders zu klaſſiſchen Studien begab er ſich nach Lauſanne und Genf, wo er ein entſchiedener Anhänger der Lehre Calvins ward. Von dort zurückgekehrt, ſetzte er das Werk der Evangeliſation in ſeiner Heimath fort, richtete insbeſondere die drei Hauptgemeinden Lille, Tournay und Valenciennes wieder ein und wirkte in ganz Südbelgien und in Nordfrankreich von Dieppe bis Sedan, von Valenciennes bis Antwerpen mit unermüdlichem Zeugenmuthe für die Ausbreitung des Evangelii. Ungerne ſah ihn Sedan nach Antwerpen ſcheiden; von dort ward er wieder nach Valenciennes geſandt, wo ſeit dem Juni 1565 der von Genf dorthin geſandte noch jüngere Peregrin de la Grange als Prediger thätig war. Nach der Belagerung und Eroberung dieſer ſchon faſt ganz evangeliſch gewordenen blühenden Hauptſtadt des franzöſiſchen Flanderns durch den Grafen von Noircarmes (1567) wurden die auf der Flucht gefangenen Prediger Guy und La Grange wegen ihres Ungehorſams gegen die Befehle des Brüſſeler Hofes und insbeſondere wegen der Austheilung des heiligen Abendmahles in ihren Gemeinden in Ketten geworfen und nach ſiebenwöchentlichem Gefängniſſe am letzten Mai 1567 durch den Strang hingerichtet. Obſchon Guy, in der Blüthe der Jahre ſterbend, eine Gattin mit noch kleinen Kindern hülflos in der Fremde (in Sedan) zurückließ, ging er doch freudig, ja fröhlich wie zu einer Hochzeit zum Tode, nachdem er noch in ſeinem Gefängniſſe die köſtlichſten Troſtbriefe an ſeine Gemeinde und an ſeine innig geliebte alte Mutter geſchrieben hatte. Insbeſondere verfaßte er im Gefängniſſe in einem Briefe an ſeine Gemeinde eine ausführliche Widerlegung der römiſch-katholiſchen Transſubſtantiationslehre, welche die Histoire des Martyrs (Genève 1617) in Guy's und la Grange Lebensbeſchreibung (S. 731—750) vollſtändig mitgetheilt hat.

Guy's Weiſſagung, daß der von ihm mit vieler Arbeit reichlich ausgeſtreute und bereits fröhlich aufgegangene Same des Evangelii nach ſeinem Tode mit ſeinem Blute gedüngt noch reichlicher aus der augenblicklichen Unterdrückung aufgehen werde, iſt vollſtändig in Erfüllung gegangen. Zwar wurde das Evangelium in ſeiner Heimath ſelbſt gänzlich wieder unterdrückt, aber die zahlreichen Auswanderer breiteten es deſto weiter in den Niederlanden und am Niederrhein aus, und es gründete ſich die walloniſche wie die deutſche niederländiſche Kirche unter dem Kreuz auf das zunächſt von ihm aufgeſetzte Glaubensbekenntniß, die belgiſche Confeſſion (ſ. d. Art.), und ihm verdankt es dieſe ſo reichlich geſegnete niederländiſche Kirche, daß ſie nicht bloß ein Glied der franzöſiſchen (calviniſchen) oder der deutſchen reformirten (melanchthoniſchen) Kirche geblieben, ſondern zwiſchen beiden ſtehend beiden ein Hort und ein Segen geworden iſt. Guy verfaßte nämlich nach dem Vorgange und Vorbilde der franzöſiſchen Reformirten, welche ihr 1559 zu Paris verfaßtes Glaubensbekenntniß ihrem Könige Karl IX. 1561 zu Poiſſy zu ihrer Rechtfertigung überreichten, ſchon 1559 ein Glaubensbekenntniß, das er nach dem Gutachten ſeiner Genfer Lehrer 1561 verbeſſerte und nach Genehmigung der vornehmſten reformirten niederländiſchen Kirchen und Prediger in Emden, London, Frankfurt und Frankenthal 1562 als Glaubensbekenntniß der niederländiſchen Reformirten veröffentlicht und darauf auch dem Könige Philipp II. von Spanien mit

einer trefflichen Vorrede überreicht wurde. Obschon die Genfer kurzsichtiger Weise den Wunsch ausgesprochen hatten, daß die Niederländer einfach das — ohnehin sehr stark als Vorbild benutzte — französische Glaubensbekenntniß annehmen möchten, so mochte doch Guy erkannt haben, daß nur durch die Aufstellung und Annahme eines eigenen, einheimischen Glaubensbekenntnisses zugleich in französischer wie in niederdeutscher Sprache die ohnehin in zwei Völker und Sprachen getheilte niederländische reformirte Kirche zu einer eigenen, selbstständigen, freien Kirche erwachsen konnte. Denn auf Grund dieses 1562 zuerst gedruckten Glaubensbekenntnisses ward alsbald 1563 die erste Synode der belgischen heimlichen Kirchen de la Palme, de l'Olive, de la Vigne, de la Rose etc. zu Teux (pseudonym) gehalten, worauf die Antwerpener Synode 1566 dasselbe förmlich annahm und die Emdener Synode 1571 — nachdem der Weseler Synodalconvent 1568 noch ungenauer Weise das französische und das belgische Bekenntniß als eins und dasselbe bezeichnet hatte — zur Bezeugung der Einigkeit in der Lehre beide Bekenntnisse in der gewissen Zuversicht unterzeichnete, daß auch die französischen Reformirten das Bekenntniß der niederländischen Kirchen unterzeichnen würden. So ward und blieb das zunächst von Guy de Brès aufgesetzte Bekenntniß das Formular der Einigkeit der niederländischen Kirchen unter sich und mit ihren französischen Nachbarn.

Quellen außer der Histoire des Martyrs und den schon bei dem Artikel: Belgische Confession angeführten: *J. le Long*, Kort historisch Verhaal van den oorsprong der nederlandschen gereformeerden Kerken ondert Kruys, benevens alle derselver Leeren Dienst-Boeken. Amst. 1741. 4. — *G. Brandt*, Historie der reformatie in en ontrent de Nederlanden. Amst. 1671. — *Ypey en Dermout*, Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk. Breda 1818 sq. und vorzüglich die Gegenschrift *Van der Kemp*, de Eere der nederlandsche hervormde kerk. Rotterd. 1830. Außerdem die Bearbeitungen der Geschichte der niederrheinischen evangelischen Kirche von Jacobson und von dem Unterzeichneten. M. Goebel.

Guido, Stifter der Hospitaliter, s. Hospitaliter.

Guilbert, der heilige, Stifter des Guilbertinerordens, Sohn des Josselin, Herrn von Sempringham und Tyrington, geboren 1083, wurde, nachdem er zu Paris seine Studien vollendet, vom Bischof von Lincoln zum Priester geweiht, und zum Pfarrer der beiden Ortschaften seines Vaters gewählt. Er stiftete zunächst für sieben unbemittelte Mädchen, entschlossen, in Keuschheit Gott zu dienen, ein Haus, worin sie in so enger Clausur lebten, daß sie ihre durch eigene Dienerinnen besorgten Lebensbedürfnisse nur durch ein Fenster erhielten. Zur Bearbeitung der Güter, womit er die Stiftung ausstattete, wählte er arme Taglöhner, die er gleichfalls einer Vorschrift und Lebensordnung unterwarf. Da bald an andern Orten solche Häuser entstanden, bat Guilbert den Pabst Eugen, seine Stiftung mit dem Cisterzienserorden zu vereinigen. Auf die Weigerung des Pabstes sorgte er auf andere Weise für die Leitung seiner Genossenschaft, und fügte, unter sehr genau festgestellter Trennung, den Häusern der Klosterfrauen andere von Chorherrn bei; jenen gab er St. Benedikt's, diesen Augustin's Regel; zu den eigentlichen Stiftungen des Ordens, die bald von 2200 Männern und mehreren Tausend Frauen bewohnt wurden, kamen Armen-, Kranken-, Siechen-, Wittwen- und Waisenhäuser hinzu. Guilbert starb hundert und sechs Jahre alt 1189, nach einem strengen Leben, welches ihn dennoch vor schwarzer Verläumdung nicht hatte bewahren können. Innocenz III. nahm ihn 1202 unter die Heiligen auf. Zur Zeit der Reformation bestanden im Ganzen 21 Häuser, 11 Doppelklöster, wobei Nonnen und Chorherrn vereinigt waren, doch mit so strenger äußerlicher Trennung, daß selbst die Communion den Nonnen nur durch ein Fenster dargereicht und daß die sterbende Nonne vom Chorherrn, der ihr die letzte Oelung verabreichte, nicht gesehen wurde, und daß, so oft einer der Chorherrn oder der Fensterwächter mit einer Nonne zu sprechen hatte, ein Zeuge zugegen seyn mußte; — dazu kamen zehn Chorherrnstifter, denen Laienbrüder beigegeben waren, der Regel von Citeaux unterworfen.

Außerhalb Englands hat ſich der Orden nicht verbreitet. S. Hurter, Innocenz III. und ſeine Zeitgenoſſen IV. S. 230.

Gundulf. Als nach dem Epiphanienfeſte des Jahres 1025 Gerhard, der Biſchof der vereinigten Sprengel von Cambrai und Arras in der letzteren Stadt Reſidenz hielt, wurde ihm gemeldet, es wären Leute aus Italien angekommen, welche eine neue Ketzerei zu verbreiten ſuchten. Der Biſchof hatte ſeine Aufmerkſamkeit ſchon vorher auf die damaligen häretiſchen Regungen in Nordfrankreich und Niederland gerichtet. Er hatte erfahren, daß es in einem benachbarten Sprengel, wahrſcheinlich in dem von Lüttich, Ketzer gebe, und hatte ſogleich den nachbarlichen Amtsgenoſſen zur Verfolgung derſelben aufgefordert. Aber der Biſchof von Lüttich hatte die Verdächtigen nach einem kurzen Verhöre als Unſträfliche und Unſchuldige entlaſſen. Das hatte ihnen beim Volke einen großen Vorſchub geleiſtet und ſie waren in Folge deſſen ſo kühn geworden, das Gebiet ihres wachſamen und eifrigen Feindes Gerhard zu betreten. Es waren Sendlinge nach Arras gekommen und hatten bereits Proſelyten gemacht, wahrſcheinlich auch beim niederen Klerus Anklang gefunden, als ſie dem Biſchofe angezeigt wurden. Ehe ſie fliehen konnten, wurden ſie verhaftet und ſollten nun zur Belehrung, Warnung und Abſchreckung des Klerus und des Volkes in einem öffentlichen feierlichen Kirchenakte des Irrthums überführt, zum Widerrufe gebracht oder der Ketzerſtrafe überliefert werden. Zu dieſem Zwecke wurde am dritten Tage in der Marienkirche zu Arras eine Synode gehalten und dieſelbe mit einem Verhöre der Gefangenen begonnen. Hier geſtanden ſie, daß ſie Schüler eines gewiſſen Gundulf, der aus Italien ſtammte, wären und von ihm in den evangeliſchen und apoſtoliſchen Vorſchriften unterwieſen worden wären. Eine andre (heilige) Schrift nähmen ſie nicht an; dieſe hielten ſie aber in Wort und Werk. Ihr Geſetz wäre es, die Welt zu verlaſſen, das Fleiſch vor Begierden zurück und in Schranken zu halten, ſich den Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit zu erwerben, auf Niemandes Schaden auszugehn und Allen, welche von dem Eifer ebenſo zu leben ergriffen wären, Liebe zu erweiſen. Dieſe Geſtändniſſe und ihre ſonſt bekannt gewordene Sitte, einander die Füße zu waſchen, konnten dazu verleiten, die Ketzer für befangene am Buchſtaben klebende Schwärmer, aber für achtungswerthe, der katholiſchen Kirche durchaus nicht feindſelige, die chriſtliche Frömmigkeit im Volke befördernde Leute zu halten. So hatte ſich wahrſcheinlich der Biſchof von Lüttich täuſchen laſſen, und dieſelbe Täuſchung hatte ihnen bei ihren Miſſionen überall den Weg gebahnt. Dem Biſchof Gerhard war aber ſchon mehr als jenes Formelprinzip und Lebensgeſetz der Ketzer bekannt. Er zog ihre Antitheſen gegen den römiſchen Katholicismus an das Tageslicht und ließ ſich von ihren Proſelyten in Arras über ihre Lehren und Gebräuche unterrichten. — Aus dem, was er den Ketzern auf der Synode vorhielt, laſſen ſich folgende Sätze und Gegenſätze ſchließen. Es gibt eine heilige Kirche, das iſt die Geſammtheit der Gerechten. In dem religiöſen Gemeinſchaftsleben darf nichts äußerlich und körperlich geſchehen. Es gibt eine Auserwählung zu dieſer heiligen Kirche. Die Aufnahme geſchieht nach einem Bekenntniſſe und Gelübde des Proſelyten mittelſt Handauflegung und gewiſſer Formeln, vollzogen von Perſonen nichtprieſterlichen Karakters und an Orten jeder Art. Außerdem gibt es Zuſammenkünfte außer den Kirchengebäuden und es werden da Gebete und die gegenſeitige Fußwaſchung gehalten. Was Chriſtus und die Apoſtel gelehrt und gethan haben, das wird allein beachtet und befolgt. Chriſtus, die Apoſtel und die Märtyrer ſind Gegenſtände der Verehrung und Nachfolge. Die evangeliſchen und apoſtoliſchen Schriften geben ein neues Geſetz, deſſen Summa oben ſchon angeführt iſt. Die Erfüllung des Geſetzes iſt die Gerechtigkeit, welche allein Heil bringt. Ungehorſam nach jener Auserwählung und nach jenem Bekenntniſſe und Gelübde verſcherzt das Heil auf immer. Keine Buße, keine Bekehrung kann etwas fruchten. Verworfen wird die römiſche Kirche, der Primat des Biſchofs von Rom, das Anſehn der Biſchöfe, die geſammte Hierarchie, die Grade der Kleriker und die ganze Idee des Klerus. Die dogmatiſche, liturgiſche und conſtitutive Tradition hat keinen Werth und keine Geltung; ebenſo wenig das alte Teſtament. Abgethan werden alle Sakramente der katholi-

ſchen Kirche, beſonders die heil. Taufe und das heil. Abendmahl. Die Wirkungsloſigkeit der Taufe wird aus der Erfahrung bewieſen und aus dem Zuſtande des laſterhaften taufenden Prieſters und des bewußtloſen und willenloſen getauften Kindes erklärt. Uebrigens macht die ausſchließliche Heilswirkung der Gerechtigkeit die Taufe und jedes andere Sakrament entbehrlich. Die conſecrirten Abendmahlselemente ſind nicht mehr, als was man mit Augen ſieht. Jeſus hat bei der Einſetzung des Abendmahls den Jüngern ſein Fleiſch und Blut in Wirklichkeit nicht gegeben. Durch ſeine Himmelfahrt iſt ſein Leib zur Rechten des Vaters erhöhet worden. Der Leib Chriſti kann nicht zu allen Zeiten an unzähligen Orten und an unzählige Perſonen mitgetheilt werden und doch immer derſelbe ſeyn. Die Ehe und jeder geſchlechtliche Umgang iſt zu meiden, denn die eheliche Gemeinſchaft iſt dem Menſchen die Urſache des Verderbens. Die Kirchengebäude ſind keine heiligen Orte: gottesdienſtliche Handlungen, in ihnen vollbracht, haben deshalb keine beſondere Wirkung. Es iſt Thorheit, ſich in den Vorhöfen der Kirchen begraben zu laſſen: man dient damit nur der Geldgier der Prieſter. Der Altar iſt ein Steinhaufen. Räucherwerk und Glocken haben keinen Werth. Der gottesdienſtliche Geſang iſt den Bänkelſängern abgelernt. Kreuze, Kruzifixe, Reliquien und Bilder der Heiligen und überhaupt alle Heiligen außer den Apoſteln und Märtyrern beſitzen keine Wunderkräfte und dürfen nicht verehrt werden. — Dieſe Affirmationen und Negationen der Sekte wurden den Gefangenen größtentheils vom Biſchofe ſchuldgegeben, ohne daß ſie ſich ſelbſt dazu bekannten. Nur hinſichtlich der Taufe hatten ſie ſich zu verantworten geſucht. Als aber ſie den Fanatismus ihres Richters und ihrer Umgebung wahrnahmen, ließen ſie den Biſchof reden, ſuchten ihn und das Volk nach der aufregenden Erzählung von der ſichtbaren Verwandlung der Abendmahlselemente in Leib und Blut Chriſti durch Reue über ihren Unglauben zu beſänftigen und erklärten ſich endlich zur Verleugnung und Abſchwörung ihrer bisherigen Lehre bereit. Darauf ſprach der Biſchof mit dem geſammten Klerus die Verdammung der Ketzerei und ihrer Urheber (wenn ſie ſich nicht bekehrten) aus und fügte ſein Bekenntniß zu den in Frage geſtellten Lehren der katholiſchen Kirche an. Dieſe Formel der Verdammung und des Bekenntniſſes wurde den Ketzern aus der lateiniſchen in die Volksſprache überſetzt und von ihnen angenommen. Nachdem noch jeder Einzelne von ihnen das Protokoll oder die letzte Formel mit einem Kreuze unterzeichnet hatte und die Synode feierlich geſchloſſen worden war, wurden Alle entlaſſen. Der Biſchof Gerhard aber ſchickte die Akten an ſeinen ſchon einmal vergeblich gewarnten Kollegen, der ſich nun nicht länger täuſchen, ſondern ſich zur Aufſuchung und Verfolgung der Ketzer ermuntern und in ihrer Widerlegung unterweiſen laſſen ſollte. — Dieſe Akten, die einzige Quelle der ganzen Begebenheit, ſind noch vorhanden, und werden bei D'Achery (Spicilegium ed. II. T. I. p. 607—624) und bei Manſi (Concilia T. XIX. p. 423 sqq.) gefunden. Leider geben ſie wenig Auskunft über die Perſonen der Ketzer, über ihr erſtes Auftreten am Orte ihrer Verfolgung und über den Zuſammenhang dieſer Ketzerei mit den vorher und nachher in jenen und in andern Ländern zum Vorſchein gekommenen Ketzereien. Gundulf war aus Italien gebürtig, ſcheint aber im Norden von Frankreich gewirkt und erſt dort die in Arras Gefangenen bekehrt und zu ſeinen Schülern und Sendboten gemacht zu haben. Vielleicht war ſein Verhältniß zu ſeinen Schülern dem des Herrn Jeſu zu den Jüngern nachgeahmt: er wird als der Meiſter (Magiſter) bezeichnet und die Nachahmung der Apoſtel war, wie ſchon erwähnt, der vornehmſte Grundſatz der Ketzer. In Oberitalien, vorzüglich in den Städten und ganz beſonders unter den Handwerkern, war ſeit den letzten Decennien des 10. Jahrhunderts die Oppoſition der ſubjektiven Frömmigkeit gegen die objektive, klerikale, veräußerlichte und verweltlichte Kirche heimiſch geworden. Aus dieſen oppoſitionellen Kreiſen, welche wahrſcheinlich eine Anregung aus dem griechiſchen Reiche erhalten hatten, ſtammte Gundulf. Nach dem Norden von Frankreich mag er im Bekehrungseifer, aber nicht ohne beſondere Vermittelung und Veranlaſſung gewandert ſeyn. Ich vermuthe, er war ſelbſt Handwerker und wandte ſich in jene niederländiſchen und flandriſchen Gegenden, in welchen damals die Gewerbe, beſonders die Weberei, einen großen Aufſchwung nahmen, um ſein Hand-

werk mit Vortheil auszuüben. Da hat er zunächſt unter ſeinen Gewerbsgenoſſen in den aufblühenden Städten ſich jene Schaar treuer Schüler erworben, welche dann von ihm ausgeſandt, ebenfalls als wandernde Handwerker in der Weiſe des Paulus das neue evangeliſche Geſetz in den ihnen zugänglichen Kreiſen verbreiteten. Von den Schickſalen Gundulfs wiſſen wir nichts. Seine hauptſächlichſte Wirkſamkeit war im Jahre 1025 wahrſcheinlich ſchon vorüber. Da ſeine Schüler ihn nannten und doch der Biſchof Gerhard weder ſelbſt nach ihm geforſcht, noch dem Biſchof von Lüttich dieſes Nachforſchen geboten hat, ſo darf man vermuthen, daß Gundulf beiden Biſchöfen unerreichbar und zwar ſchon durch den Tod entzogen war. Wenn auch von ſeinen Anhängern geſagt wurde, ſie wären aus Italien gekommen, ſo konnte man das auf die Abſtammung des Lehrers und der Lehre beziehen; die in Arras Ergriffenen ſcheinen wenigſtens in jenen nördlichen Gegenden ſelbſt heimiſch geweſen zu ſeyn. Von dem weiteren Beſtande der Sekte, welche ſich jedenfalls in die Verborgenheit zurückgezogen hat, fehlt es uns an jeder Kunde. Aehnliche Sekten hat es faſt zu allen Zeiten gegeben, ſo daß wir uns hüten müſſen, einen genetiſchen Zuſammenhang mit beſtimmten andern Erſcheinungen zu behaupten. Zur Einordnung der Sekte Gundulf's in die Reihe der manichäiſchen Sekten des Mittelalters ſehe ich auch keine zwingenden Gründe. Vergl. U. Hahn's Geſchichte der Ketzer im Mittelalter Th. 1. S. 39 ff. **Albrecht Vogel.**

Guſtav Adolf, König von Schweden von 1611 bis 1632 und Retter des Proteſtantismus in Deutſchland, wurde am 9. Dezember 1594 zu Stockholm geboren. Sein Vater König Karl I. war ein Enkel Guſtav Waſas, des Begründers der Reformation in Schweden und ſeine Mutter Chriſtina Karls erſte Gemahlin, eine Prinzeſſin von Holſtein-Gottorp. Auf die Erziehung des jungen Prinzen wurde große Sorgfalt verwendet, welcher er durch treffliche natürliche Anlagen entgegenkam. Schon früh ſprach er die europäiſchen Sprachen ſeines Lebenskreiſes, intereſſirte ſich lebhaft für die Staatsgeſchäfte und insbeſondere für das Kriegsweſen. Als im Jahr 1610 ein Krieg mit Rußland ausbrach, bat der 15jährige Jüngling, ihm den Oberbefehl anzuvertrauen. Damals willfahrte ihm ſein Vater zwar nicht, als er aber von der Beharrlichkeit ſeiner Kriegsluſt ſich überzeugte, ließ er ihn im folgenden Jahr an dem däniſchen Krieg ſelbſtſtändigen Antheil nehmen und der junge Prinz entſprach den Erwartungen, die er erweckt hatte, ſo ſehr, daß er mehrere Unternehmungen ſelbſt leitete und glücklich ausführte. Als ſein Vater am 30. Oktober 1611 ſtarb, übernahm er, erſt 17 Jahre alt, von den Ständen für mündig erklärt, die Regierung Schwedens und die Führung der von ſeinem Vater begonnenen Kriege mit Dänemark, Rußland und Polen. Den mit Dänemark, der größtentheils auf ſchwediſchem Boden geführt werden mußte, ſuchte er zuerſt zu beendigen und ſchloß, nachdem er mit Ehren, aber meiſt unglücklich gekämpft hatte, 1613 einen nicht ungünſtigen Frieden, gegen Rußland erlangte er mit Hülfe ſeines Feldherrn de la Garde bedeutende Vortheile und erhielt im Frieden von Stolbowa 1617 Karelien und Ingermannland abgetreten, der Krieg mit Polen, wo ſein katholiſch-gewordener Vetter Sigismund regierte, wurde 1629 unter Vermittlung Frankreichs durch einen Waffenſtillſtand beendigt, nachdem Guſtav Adolf glückliche Eroberungen in Preußiſch-Polen gemacht hatte. In den inneren Angelegenheiten erwarb ſich Guſtav Adolf den Ruhm eines klugen und kräftigen Regenten und hatte dabei das Glück, in ſeinem Kanzler Axel Oxenſtierna einen ausgezeichneten Staatsmann zu finden, der ihm mit ſeinem beſonnenen und verſtändigen Rath und aufopfernder Treue diente. Verbeſſerung der Rechtspflege und der Finanzverwaltung, Hebung der Gewerbe und des Handels waren die hauptſächlichen Gegenſtände von Guſtav Adolfs Regentenſorge und es gelang ihm, neben den vielen Kriegen doch Manches für die inneren Verhältniſſe zu leiſten. In der ſtändiſchen Verfaſſung ſetzte er einige weſentliche Veränderungen zu Gunſten der königlichen Gewalt durch, namentlich wußte er das Recht der Initiative als alleiniges Recht der Krone zu behaupten. Die kirchliche Bedeutung Guſtav Adolfs beruht auf ſeiner Theilnahme am deutſchen Kriege. Ueber die Motive derſelben und ſeine damit verknüpften Plane iſt neuerlich

Vieles verhandelt worden und die Auffaſſung derſelben hat weſentliche Veränderungen erlitten. Während früher die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung etwas gar zu einſeitig und naiv Guſtav Adolf als Glaubenshelden feierte, der einzig und allein zur Rettung des bedrängten Proteſtantismus nach Deutſchland gekommen ſey, haben neuere proteſtantiſche Geſchichtſchreiber, wie Gfrörer, Leo und Barthold ihn als ehrgeizigen Eroberer aufgefaßt, der nur heuchleriſch die Maske des Glaubenshelden vorgenommen habe und als fremder Eindringling in Deutſchland auf gleiche Linie mit den Franzoſen zu ſetzen ſey. Wie es gewöhnlich kommt mit dem Auftauchen neuer Anſichten und der Oppoſition gegen längſt beſtehende Irrthümer, daß man in der Neuerung zu weit geht und auf ein entgegengeſetztes Extrem ſich verirrt, ſo geſchah es hier, indem man den früher ſo ideal gefeierten Schwedenkönig zur Zielſcheibe gehäſſiger Angriffe machte und ihn nicht nur als politiſchen Eroberer, ſondern als gemeinen Heuchler und ſeine Verehrer als Dummköpfe verſchrie. Wenn man Guſtav Adolfs kriegeriſche Vergangenheit in's Auge faßt und erwägt, daß er ſeit ſeinem Regierungsantritt beſtändig Kriege und zwar großentheils Eroberungskriege geführt hatte, daß er nach der polniſchen Krone, nach der ruſſiſchen Czarenwürde trachtete, daß er ſein Auge auf die Erwerbung des däniſchen Reichs gerichtet und ſeinen Ehrgeiz darauf geſetzt hatte, für Schweden eine europäiſche Machtſtellung zu erkämpfen, ſo muß allerdings auch ſeine Theilnahme an dem deutſchen Kriege im Lichte der Eroberungspolitik erſcheinen. Der Entſchluß dazu war kein plötzlich gefaßter, ſondern ein allmählig gereifter. Schon um das Jahr 1625 hatte ein pfälziſcher Staatsmann Rusdorf den Plan zu einer Coalition deutſcher proteſtantiſcher Fürſten mit England zu einem Kampfe gegen das Haus Habsburg entworfen und Guſtav Adolf war zum Haupte derſelben auserſehen; auch Richelieu hatte ſeine Zuſtimmung gegeben. Aber König Chriſtian von Dänemark, von Eiferſucht gegen ſeinen Nachbar getrieben, machte den Engländern billigere Bedingungen, um die dem Könige von Schweden zugedachte Rolle ſich zuzuwenden. Letzterer zog ſich nun zurück, um günſtigere Verhältniſſe abzuwarten, in der Ueberzeugung, daß König Chriſtian dem Unternehmen doch nicht gewachſen ſeyn werde. Indeſſen legte ihm die Eroberung Mecklenburgs durch Wallenſtein die Gefahr einer weiteren Ausdehnung der öſterreichiſchen Herrſchaft nach dem Norden nahe, die Herzoge von Mecklenburg, Guſtav Adolfs Verwandte, ſuchten bei Schweden Hülfe, Wallenſtein ſelbſt erblickte in der ſchwediſchen Macht ſeinen gefährlichſten Feind und gab Befehl, ihre Flotte zu verbrennen. Die Belagerung Stralſunds wurde für Guſtav Adolf der Wendepunkt ſeines Entſchluſſes, ſich am deutſchen Kriege zu betheiligen. Er ſandte der belagerten Stadt im Mai 1628 Pulver und ließ ihr weitere Hülfe anbieten, ſchloß im Juni ein Bündniß mit ihr, ſchickte eine Schaar erprobter Soldaten, die auch nach Aufhebung der Belagerung noch dort blieb. Von jetzt an ſcheint ſeine Theilnahme am deutſchen Kriege entſchieden. Schon im Januar 1628 hatte er ſeinen Reichsſtänden Mittheilungen gemacht, die auf ein derartiges Vorhaben hindeuteten, betrieb ſofort insgeheim die Kriegsrüſtungen, berieth ſich im Sommer 1629 mit Oxenſtierna, brachte dann im Oktober deſſelben Jahres die Sache bei den Reichsſtänden zur Sprache, fand bei ihnen zunächſt eine ſtarke Oppoſition, wußte aber bald einen Ausſchuß für ſeine Plane zu gewinnen, der ſich alsdann herbeiließ, die gegen den Krieg vorgebrachten Einwendungen in einem ausführlichen Gutachten zu widerlegen. Indeſſen hatte auch Richelieu den König von Schweden als geeignetes Werkzeug zur Bekämpfung Oeſterreichs in's Auge gefaßt und ihm durch ſeine Vermittlung dazu geholfen, vom polniſchen Krieg loszukommen und den Altmarker Waffenſtillſtand den 16. September 1629 zu ſchließen. Weitere Verhandlungen über Geldunterſtützungen, die Frankreich angeboten hatte, kamen noch nicht zum Ziele, weil Guſtav Adolf ſeine Selbſtſtändigkeit gegenüber der Liga wahren und ſich nicht für ſeine Thätigkeit zu Gunſten der deutſchen Proteſtanten die Hände binden laſſen wollte. Als aber die Mißſtimmung der deutſchen Fürſten gegen Wallenſteins Regiment immer mehr überhand nahm, und der Sturz dieſes Feldherrn vorauszuſehen war, beſchloß Guſtav Adolf, obgleich er noch keine ſichere Ausſicht hatte, von ſeinen Glaubensgenoſſen als Retter

aufgenommen und unterſtützt zu werden, ſeinen längſt gehegten Lieblingsplan auszuführen. Am 19. bis 29. Mai 1630 verließ er Stockholm mit einem Heere von kaum 15,000 Mann, nachdem er von ſeinen Reichsſtänden feierlich Abſchied genommen und wie ein in den Tod gehender ſeine letzten Verfügungen getroffen hatte. In ſeiner Abſchiedsrede rief er Gott zum Zeugen an, daß er dieſen Zug nicht aus eigenem Gefallen oder Kriegsluſt vornehme, ſondern aus guten Gründen, vornehmlich um ſeine unterdrückten Glaubensgenoſſen vom päbſtlichen Joche zu befreien. Am 25. Juni landete er auf der Inſel Uſedom nahe bei Peenemünde; er ſtieg zuerſt an's Land, fiel auf die Kniee nieder und ſprach ein inbrünſtiges Gebet und hielt eine begeiſterte Anrede an ſeine Krieger, worin er wieder betheuerte, daß er nicht allein ſeiner und ſeines Reiches, ſondern ſeiner unterdrückten Glaubensgenoſſen wegen ſich in dieſen Krieg eingelaſſen habe. Eine auf ſeine Veranſtaltung verfaßte und in Deutſchland verbreitete Flugſchrift ſetzte die Beweggründe ſeiner Unternehmung auseinander, um die öffentliche Meinung dafür zu gewinnen. Schnell rückte er vor, der alte Herzog Bogislav von Pommern mußte ihm nach verſuchtem Widerſtand die Thore Stettins öffnen und ſich gefallen laſſen, daß Guſtav Adolf ſich für den Fall ſeines Abſterbens den Beſitz Pommerns ausbedung. Größere Schwierigkeiten fand er bei ſeinem Schwager, dem Kurfürſten Georg Wilhelm von Brandenburg und dem ängſtlichen zu Oeſterreich hinneigenden Kurfürſten Johann Georg von Sachſen, die ihn mit vergeblichen Verſuchen, eine Neutralität zu behaupten und eine deutſche Mittelpartei zu bilden, hinhielten. Während er ſich abmühte, den Beiſtand der proteſtantiſchen Fürſten in Deutſchland zu gewinnen, gelang es ihm im Januar 1631 zu Bärwalde, mit dem franzöſiſchen Geſandten Charnacé einen Subſidienvertrag abzuſchließen, nach welchem die Krone Frankreich ihm 5 Jahre lang 400,000 Thaler zahlen ſollte, er aber ſich verpflichtete, den Krieg gegen Oeſterreich mit 16,000 Mann Reiterei und 30,000 Mann Fußgänger zu führen. Seinen Schwager, den Kurfürſten von Brandenburg, zwang er durch Androhung von Waffengewalt, ein Bündniß mit ihm zu ſchließen, das am 21. Juni 1531 zu Stande kam und auch der Kurfürſt von Sachſen bequemte ſich am 1. September zu einem Vertrag, in Folge deſſen das ſächſiſche Heer zu dem ſchwediſchen ſtieß. Die Frucht davon war die Schlacht auf dem Breitenfelde bei Leipzig am 7. September 1631, die, obgleich die verbündeten ſächſiſchen Truppen in ſchimpflicher Flucht das Schlachtfeld verließen, durch die Tapferkeit der Schweden mit völliger Niederlage und Auflöſung des kaiſerlichen Heeres endigte. Daß Guſtav Adolf nun nicht ſogleich nach Wien eilte, um den Kaiſer zu einem den Proteſtanten günſtigen Frieden zu zwingen, ſondern nach Franken und an den Rhein zog, wird von Gfrörer und Andern als Beweis geltend gemacht, daß Guſtav Adolf nicht ſowohl den Proteſtantismus habe retten, ſondern für ſich ein fruchtbares Stück Land habe erobern wollen, um für weitergehende Plane eine Grundlage zu gewinnen. Guſtav Adolf überzog jetzt das Bisthum Würzburg, ſetzte dort eine ſchwediſche Landesregierung ein, und zog dann weiter den Main hinab, eroberte binnen 4 Wochen Aſchaffenburg, Frankfurt und Mainz und breitete ſich in dieſen Gegenden mit ſolcher Macht aus, daß die kaiſerlichen Truppen ſich auf eine defenſive Stellung zurückziehen mußten. Vergeblich ſuchten jetzt Brandenburg, Sachſen und Heſſen einen Frieden zu vermitteln. In dieſe Zeit fallen die Forderungen, die der König von Schweden nach dem Berichte Khevenhüller's, Band XII. S. 85 u. 86, an Bayern und die katholiſchen Reichsſtände geſtellt haben ſoll. Die wichtigſten derſelben ſind: Widerruf des Reſtitutionsediktes von Seiten des Kaiſers, Freiheit für beide Religionsbekenntniſſe, Herſtellung Böhmens, Mährens und Schleſiens in ihren alten Zuſtand, Wiedereinſetzung des Pfalzgrafen Friederich in die Kurwürde, Vertreibung der Jeſuiten, Freiheit in Beſetzung hoher geiſtlicher Würden für beide Religionen und dann das Anſinnen, daß man ihn den König von Schweden, weil er das deutſche Reich vom Untergang gerettet habe, zum römiſchen König wählen ſolle. Daß er letztere Forderung geradezu ausgeſprochen, iſt übrigens ſehr unwahrſcheinlich, da er bei den katholiſchen Reichsſtänden damit zu ſehr angeſtoßen haben würde. Auch iſt Khevenhüller der einzige gleichzeitige Geſchichtſchreiber, der von dieſer For-

derung berichtet, und er ſelbſt ſagt nur, die Forderungen ſeyen ausgekommen, d. h. gerüchtweiſe verbreitet worden. In proteſtantiſchen Quellen findet ſich nirgends eine Spur, daß eine ſolche Forderung ausgeſprochen worden wäre. Andeutungen von derartigen Abſichten Guſtav Adolfs kommen allerdings auch in einer Unterredung vor, die er mit Geſandten der Stadt Nürnberg hatte, gegen die er deutlich ausſprach: „das Eroberte gedenke er zu behalten und ſich nicht wie ein hergelaufener Soldat mit dem Sold von einigen Monaten abfinden zu laſſen, und wenn er etwas wieder zurückgebe, ſo könne er dieſelben jura superioritatis darüber in Anſpruch nehmen, die der Kaiſer früher gehabt. Uebrigens tauge die alte Reichsverfaſſung nichts mehr; der proteſtantiſche Bund müſſe ſich von den Katholiken trennen und mit einem erforderlichen Haupte verſehen, beſonders für den Krieg.“ Dieſe Aeußerungen, wenn ſie anders recht berichtet ſind, deuten allerdings darauf hin, daß Guſtav Adolf nach der Stellung eines Oberhauptes des proteſtantiſchen Deutſchlands geſtrebt habe. Dies konnte man ihm nach damaliger Lage der Dinge keineswegs verargen, es war die Conſequenz des von ihm begonnenen Unternehmens und um ſo mehr in den Verhältniſſen begründet, da keiner von den damaligen proteſtantiſchen Fürſten in Deutſchland der Leitung der proteſtantiſchen Partei gewachſen war. Unter dieſen Umſtänden war es natürlich, daß er nichts von Frieden wiſſen wollte, ehe er ſeine Stellung durch weitere Eroberungen begründet hatte. Sein nächſtes Ziel war Bayern, zu deſſen Eroberung er ſich durch ſeinen Sieg über Tilly am Lech den 3. April 1632 den Weg bahnte; in Augsburg, wohin er nun zunächſt kam, ließ er ſich und ſeinen Erben huldigen, am 2. Mai zog er in München ein, wo er ſich durch ſtrenge Mannszucht und ein huldvolles Benehmen ſehr populär machte. Nun galt es aber Wallenſtein, der vom Kaiſer in der Noth angerufen, den Oberbefehl über die kaiſerlichen Truppen wieder übernommen hatte, die Spitze zu bieten. Er zog ihm bis Nürnberg entgegen, verſchanzte ſich dort in einem feſten Lager, und einige Monate ſtanden nun die beiden größten Feldherrn jener Zeit, ohne einen Angriff zu wagen, einander gegenüber. Ein am 24. Auguſt verſuchter, aber mißlungener Sturm hatte wenigſtens den Erfolg, daß beide Heere ihre Stellung änderten und der Krieg ſich wieder nach Sachſen zog. Am 6. November kam es bei Lützen zwiſchen dem ſchwediſchen und wallenſteiniſchen Heere zur Schlacht, in welcher die Schweden zwar ſiegten, aber ihr König fiel. Sein Tod war für die Proteſtanten unzweifelhaft ein großes Unglück. Denn jetzt riß Uneinigkeit unter den Häuptern ein, Schwäche und Unſchlüſſigkeit verdarb ihre Sache noch weiter, es kam die Kataſtrophe von Nördlingen, die zu weiteren Anſtrengungen der Nothwehr drängte und den Krieg noch um weitere 14 Jahre verlängerte. Was man auch von den Motiven, die Guſtav Adolf nach Deutſchland führten, denken mag, ſicher iſt, daß religiöſe Begeiſterung ihm nicht fremd war, daß er ſein Unternehmen in hochherzigem Sinne begonnen, daß ſeine Einmiſchung eine den Proteſtanten günſtige Wendung herbeigeführt, und daß die Rettung der proteſtantiſchen Partei in Deutſchland die Freiheit der geiſtigen Entwicklung gewahrt hat.

Hauptwerke für die Geſchichte Guſtav Adolfs: E. G. Geijer, Geſchichte Schwedens. 3r Band. Hamburg 1836. Aug. Gfrörer, Guſtav Adolf, König von Schweden und ſeine Zeit. Stuttgart 1837. 3. Auflage 1852. Heinrich Leo, Lehrbuch der Univerſalgeſchichte. 3r Band. Dritte umgearbeitete Auflage. Halle 1853. F. W. Barthold, Geſchichte des großen deutſchen Kriegs. Stuttg. 1842. K. G. Helbig, Guſtav Adolf und die Kurfürſten von Sachſen und Brandenburg. Leipzig 1854. Klüpfel.

Guſtav-Adolf-Stiftung. Guſtav-Adolfs-Verein. Dieſer unſtreitig zu den bedeutſamſten Erſcheinungen der neueren Zeit auf dem Gebiete der evangeliſchen Kirche gehörende Verein begann ſein Leben im Jahre 1832. Die nächſte Veranlaſſung zu ſeiner Gründung bot die Erinnerungsfeier an den gefallenen Glaubenshelden, welche eine große Menſchenmenge am 6. November 1832 beging an dem Schwedenſtein bei Lützen, der mit der Inſchrift: „G. A. 1632“ verſehen, auf derſelben Stelle liegt, wo Guſtav Adolf 2 Jahrhunderte früher den Heldentod ſtarb. An demſelben Tage noch wurde

der Plan zu einem Denkmal Guſtav Adolfs gefaßt. Kaufmann Schild in Leipzig beantragte eine Sechſerſammlung im ganzen evangeliſchen Deutſchland. Es bildete ſich ein Ausſchuß, an deſſen Spitze Domherr Dr. Großmann aus Leipzig trat. Dieſer Mann war es, in deſſen Herzen zuerſt der Gedanke erwachte zu einer Anſtalt, wie ſie jetzt der Verein darbietet. Nicht von Stein oder Erz nur ſollte dem großen Könige ein Denkmal errichtet werden, ſondern ein lebendiges, ein bleibendes, ein ſegnendes zugleich. Das war Großmann's Gedanke. Wie Guſtav Adolf ein Helfer kam in der Noth der evang. Kirche, ſo ſollte ſein Denkmal auch retten die Bedrängten aus ihrer kirchlichen Noth, die Zerſtreuten ſammeln und ſtärken, was ſterben will. In Folge eines Aufrufs, den der Ausſchuß am 8. Dezember 1832 erließ, wurde eine Sechſerſammlung veranſtaltet für einen Verein »zur Unterſtützung bedrängter Glaubensgenoſſen und zur Erleichterung der Noth, in welche durch die Erſchütterungen der Zeit und andere Umſtände proteſtantiſche Gemeinden in und außer Deutſchland mit ihrem kirchlichen Zuſtande gerathen ſind, wenn ſie im eignen Vaterlande keine ausreichende Hülfe finden.« Neben dem Ausſchuß in Leipzig bildete ſich ein ſolcher auch unter dem Vorſitz des Hofpredigers Dr. Käuffer in Dresden. Beide traten zuſammen und entwarfen gemeinſame Statuten, welche am 4. Okt. 1834 die Genehmigung der Regierung erhielten. — »Die Verwaltung lag in den Händen der beiden Hauptvereine zu Leipzig und Dresden. Beide wechſelten im Vorſitze ab. Der Hauptverein zu Leipzig aber hatte den Fonds allein zu adminiſtriren.« So trat die Guſtav-Adolf-Stiftung in's Leben; aber die Theilnahme, welche ſie fand, entſprach nicht den Hoffnungen, welche man darauf gebaut. Es floßen die Beiträge, zumal aus dem ſüdlichen Deutſchland, nur ſehr ſpärlich, und, wiewohl der Vorſtand alljährlich ſeine Rechnung veröffentlichte, ſo war doch die Stiftung außerhalb Sachſens faſt ganz unbekannt. Im Stillen aber entwickelte ſich dieſelbe, wenn auch langſam, immer mehr und fand von Seiten der Könige von Preußen und Schweden (der letztere ordnete in Schweden auf 6 Jahre eine allgemeine Kirchencollecte an, die dem Verein über 10,000 Thlr. einbrachte), Anerkennung und Unterſtützung. Bei alledem beſaß die Stiftung am 6. Nov. 1841 erſt ein Kapital von 12,850 Thlrn., eine im Verhältniß zu den großen und von Jahr zu Jahr klarer hervortretenden Nothzuſtänden der proteſtantiſchen Glaubensbrüder doch gar zu unbedeutende Summe, von welcher immer auch nur die Zinſen verwendet werden durften. Die ſich fortwährend mehrenden Hülferufe beſonders aus Oeſterreich legten daher den Vorſtänden ſelbſt den Gedanken nahe, durch zweckmäßige Aenderung der Statuten der Stiftung eine größere Theilnahme und dadurch eine erweiterte Wirkſamkeit anzubahnen. Bevor jedoch an dieſe Aenderung Hand angelegt werden konnte, hatte auf einer Predigerconferenz Pfarrer Legrand in Baſel den Gedanken angeregt, einen Verein zu ſtiften zur Unterſtützung armer evangel. Gemeinden; und ehe dieſer Gedanke in Ausführung kam, trat am 31. Oktober 1841 Hofprediger Dr. Karl Zimmermann in Darmſtadt mit einem »Aufruf an die proteſtant. Welt« hervor, worin er, ebenſo wie Pf. Legrand unbekannt mit dem ſchon in Sachſen für denſelben Zweck Beſtehenden, und angeregt durch die Kunde von dem Eifer der Katholiken Frankreichs, den zerſtreut lebenden Glaubensbrüdern den Segen ihrer Kirche zuzuwenden, ein Bild entwarf von der traurigen Lage der unter Andersgläubigen zerſtreut lebenden und in Folge davon den mannigfachſten Verſuchungen zum Abfall von ihrem Glauben bedrohten Proteſtanten, und die Angehörigen der evang. Kirche aufforderte, zuſammenzutreten zur Bildung eines Vereins für die Unterſtützung hülfsbedürftiger proteſt. Gemeinden. Der Herr hat das einfache Wort überſchwänglich geſegnet. Der angeregte Gedanke wurde allenthalben im evangeliſchen Deutſchland, ſowie in der Schweiz mit Eifer ergriffen und ſchlug, da die kirchlichen Fragen jetzt mehr in den Vordergrund getreten waren, als im Jahr 1832, in allen evang. Ländern ſchnell und tief Wurzel. — Nachdem ſich der Verfaſſer des Aufrufs mit den Vorſtehern des ſächſiſchen Vereins verſtändigt hatte, trat man zur erſten Verſammlung in Leipzig im September 1842 zuſammen. Hier wurde die Vereinigung des älteren und jüngeren Vereins feſtgeſtellt. Leipzig ſollte der Sitz der Verwaltung und ſomit Centralpunkt bleiben

und der Verein in dankbarer Erinnerung an Guſtav Adolfs Verdienſte um die evang. Kirche den Namen „Evang. Verein der Guſtav-Adolf-Stiftung“ führen. Als im September 1843 die zweite Verſammlung in Frankfurt a. M. ſtattfand, konnten ſchon 29 Vereine ſich durch Abgeordnete vertreten laſſen. Die Verſammlung wurde auch von Abgeordneten außerdeutſcher Länder beſucht, die mit dem Verein in Verbindung zu treten wünſchten; ſo namentlich aus der Schweiz, wo ſich auf Anregung des Pf. Legrand proteſt. Hülfsvereine gebildet hatten. In Frankfurt wurden nun die Statuten des Vereines berathen und angenommen. Als Zweck des Vereins wird darin bezeichnet die Vereinigung der Glieder der proteſt. Kirche, um die Noth der Glaubensbrüder in und außer Deutſchland, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deßhalb in Gefahr ſind, der Kirche verloren zu gehen, nach Kräften zu heben, ſofern ſie im eignen Vaterland ausreichende Hülfe nicht erlangen können. An der Spitze des Ganzen ſteht ein Centralvorſtand, der in Leipzig ſeinen Mittelpunkt hat. In jedem Lande, in größeren Staaten in jeder Provinz, beſteht ein Hauptverein, an den in den einzelnen Diöceſen gebildete Zweig- oder Hülfsvereine ſich anſchließen. Mindeſtens alle 3 Jahre findet eine Hauptverſammlung, immer in einer anderen Gegend Deutſchlands ſtatt, bei welcher jeder Hauptverein ſich durch Abgeordnete vertreten zu laſſen das Recht hat. Mittel zur Unterſtützung werden erlangt durch die jährlichen Zinſen vom Kapitalfond des Vereins, durch Geldbeiträge, Geſchenke, Vermächtniſſe, Kirchenkollekten. Die Einnahmen der einzelnen Hauptvereine werden zum 1. Drittheil von denſelben frei an hülfsbedürftige Gemeinden vertheilt, zum 2. Drittheil entweder dem Centralvorſtand in Leipzig zur Verſendung an Gemeinden in nicht proteſtantiſchen Gemeinden übergeben oder vom betreffenden Verein an ſolche Gemeinden direkt verſendet. Das 3. Drittheil fließt in die Kaſſe des Centralvorſtandes, kann aber, je nach dem Wunſch des betreffenden Vereins, entweder zur Kapitaliſirung oder zur ſofortigen Verwendung beſtimmt werden. Am 6. November, dem Todestag Guſtav Adolfs, legt der Centralvorſtand Rechnung ab und berichtet über die Erfahrungen des Vereins. — Mit dieſer feſten Begründung des Vereins in Frankfurt hörte die ältere Stiftung auf, ſie ging mit ihrem unangreifbaren Kapitalfond in denſelben über. — Der Verein entwickelte ſich von da an immer erfreulicher und gewann immer mehr an Ausdehnung. Zwar mußte er in Betreff Bayerns eine ſehr ſchmerzliche Erfahrung machen. Durch königlichen Erlaß vom 10. Februar 1844 wurde verboten, in Bayern Vereine zu gründen; ſogar die bedrängten Glaubensbrüder in Bayern wurden mit ſtrengen Strafen bedroht, wenn ſie ſich vom Verein unterſtützen laſſen würden. Der Verein wurde in dem Erlaß als Störer des kirchlichen Friedens bezeichnet, und wirklich wurden Unterſtützungen, die nach Bayern floſſen, wieder zurückgeſchickt. Eine Eingabe des Centralvorſtands, ſowie ein Promemoria Zimmermann's an den König blieb ohne Erfolg, und erſt mehrere Jahre ſpäter wurde auch Bayern dem Verein geöffnet. Dagegen erfreute ſich der Verein auch wieder einer von warmem Intereſſe für ihn eingegebenen Cabinetsordre des Königs von Preußen, vom 14. Febr. 1844. Der in derſelben ausgeſprochene Befehl, einen eignen preuß. Centralverein zu bilden, hinderte nicht den innigen Anſchluß Preußens an den Geſammtverein. Dieſer organiſche Anſchluß wurde in einer Verſammlung zu Berlin, zu welcher auch Abgeordnete des Centralvorſtandes eingeladen waren, vorbereitet und auf der unmittelbar darauf folgenden dritten Hauptverſammlung zu Göttingen im September 1844 hinausgeführt. Auf dieſer Verſammlung konnte bereits die Bildung von mehr als 150 Haupt- und Zweigvereinen gemeldet werden. — Während ſich die drei erſten Verſammlungen hauptſächlich mit der Verfaſſung des Vereins hatten beſchäftigen müſſen, wurde der im September 1845 in Stuttgart abgehaltenen 4. Hauptverſammlung durch die vielen Gäſte aus nichtdeutſchen Ländern, welche auf derſelben erſchienen, zuerſt ein tieferer Blick in die Noth der Glaubensbrüder verſtattet. Uebrigens wurde hier der Antrag, den Namen des Vereins zu ändern, ſowie der laut gewordene Wunſch, der Verein möge auch die Deutſchkatholiken unterſtützen, zurückgewieſen. Die Theilnahme war indeſſen ſo gewachſen, daß der Centralvorſtand die Unterſtützung von 62 Gemeinden mit 42,000 Thalern melden konnte. Im

September 1846 fand die 6. Hauptversammlung in Berlin statt. Mit ihr beginnt eine ernste Prüfungs- und Läuterungszeit für den Verein. Aber wie kein Streiter Christi bewährt werden kann, er kämpfe denn recht, so mußte auch der Gustav-Adolf-Verein, der sich einen Knecht des Herrn nennt, dies in der Zeit der Anfechtung bezeugen. Und daß er's bezeugt hat, daß er den Kampf überstand und sich darinnen geläutert hat von den unreinen Elementen, die seinen Boden überwuchern wollten, das ist ein Zeugniß des Herrn, der seinen Diener, den Gustav-Adolf-Verein, sich zum Preis und seiner Kirche zum Segen erhalten wollte.

Der Läuterungsprozeß begann mit dem Rupp'schen Streite. Dr. Rupp in Königsberg hatte daselbst eine »freie Gemeinde« gebildet, nachdem er aus der evang. Landeskirche ausgetreten war. Dennoch erschien er in Berlin als Abgeordneter des Königsberger Hauptvereins. In der Vorversammlung entschied sich die Mehrheit dafür, Rupp könne, weil er aufgehört, ein Glied der evangel. Landeskirche Preußens zu seyn, als Abgeordneter nicht anerkannt werden. Ueber diesen Beschluß entbrannte auf dem ganzen Gebiete des Vereins ein heftiger Kampf. Von allen Seiten erschienen Gegenerklärungen, die den Berliner Beschluß als dem Geist der Liebe und Gewissensfreiheit zuwider bezeichneten. Viele traten aus dem Verein aus, und noch heute sind demselben in Folge jenes Streits gar manche Herzen entfremdet. Aber es traten auch ganze Schaaren in den Verein, um nur ihre Stimme gegen Rupp's Ausschließung erheben zu können. Andererseits vertheidigte man den Beschluß und erkannte in demselben ein kräftiges evangelisches Lebenszeichen des Vereins. Uebrigens war zu Berlin die Unterstützung von 134 Gemeinden mit 66,000 Thalern verkündet worden. Allmählig legte sich auch wieder der Sturm im Rupp'schen Streit. Man erkannte immer mehr, daß dem Verein daraus nur Nachtheil erwachse, und daß Friede vor Allem Noth thue. Der 7. Hauptversammlung in Darmstadt im September 1847 war es vorbehalten, dem Vereine den Frieden wiederzugeben. Aus der Zahl der 80 erschienenen Abgeordneten wurde eine Commission erwählt, welche einen Antrag vor die Versammelten brachte, demgemäß man sich dahin einigte, daß, wenn sich auch die Vollmacht eines Abgeordneten als richtig erweise, doch der Hauptversammlung zustehe, über die Unzulässigkeit eines Abgeordneten wegen fehlender Bedingung der Mitgliedschaft zu beschließen. Doch habe diese Beschlußfassung jedesmal erst, nach Hörung des betreffenden Hauptvereins, auf der nächsten Hauptversammlung zu erfolgen. An dieses Friedenswerk schloß sich Tags darauf die Theilnahme vieler Abgeordneten an der Einweihung der zu Seligenstadt aus Vereinsmitteln erbauten evang. Kirche. — Auf der Darmstädter Versammlung konnte wieder die Einnahme von 73,000 Thalern und die erfolgte Unterstützung von 169 Gemeinden gemeldet werden. — Obgleich der Sturm im Schooße des Vereins selbst beruhigt war, so sollte der Verein doch in Folge der Ereignisse der Jahre 1848 und 1849 auf's Neue bedroht werden. Die vorherrschende Richtung der Gemüther auf die Gestaltung der äußeren Verhältnisse, der von der Kirche und ihren heiligen Zwecken sich abwendende, ja, ihr feindliche Sinn, endlich die Noth der Zeit, ließ den Eifer für den Verein bei Vielen erkalten und verringerte die Liebesgaben ausnehmend. Aber auch das gereichte dem Verein zum Segen. Seine falschen Freunde fielen ab, die wahren blieben und boten um so mehr Alles auf, damit der Verein nicht in den Wogen der Revolution unterging. Die Einnahme belief sich zwar im Jahre 1848 nur auf 37,000 Thaler, aber mitten in den Stürmen der Zeit konnten mehrere neue aus Vereinsmitteln erbaute Kirchen eingeweiht werden. Am Ende August des Jahrs 1849 wurde die im verflossenen Jahre vertagte Versammlung zu Breslau abgehalten. Von ihren Beschlüssen verdient der eine Erwähnung, welcher das Unterstützungsgesuch einer freien Gemeinde fast einstimmig zurückwies. Die Noth war gestiegen, die Beiträge dagegen hatten sich vermindert (in diesem Jahre erntete der Verein nur 21,000 Thaler und nur 63 Gemeinden konnten bedacht werden). Doch gab die wenige Tage nach der Versammlung, von vielen Abgeordneten mitgefeierte Einweihung der Kirche, welche der Verein in Liebau gebaut, Anlaß zur gerechten Freude. Erhöht wurde dieselbe noch

durch die bald darauf erſchienene königl. bayeriſche Verordnung, durch welche Bayern dem Verein als Arbeits- und Ernteſeld geöffnet wurde. Die 8. Hauptverſammlung wurde im September 1850 zu Eiſenach abgehalten. Obgleich ſich wieder neues Leben regte in allen Gliedern des Vereins, ſo war doch auch durchgreifendere Hülfe hochnoth, denn die Zahl der Unterſtützungsgeſuche ſtieg mit jeder Woche. Die Frage, ob ſich der Verein mit der inneren Miſſion in Verbindung ſetzen ſolle, wurde dahin entſchieden, daß es beſſer ſcheine, wenn beide Vereine, die ſich gegenſeitig ergänzten, ohne innigere Verbindung neben einander fortbeſtänden. Es wurde auf dieſer Verſammlung ſowohl die Ausſendung von Reiſepredigern in geeigneten Fällen, als auch eine alljährliche gemeinſame Liebesthat aller Vereine an Einer Gemeinde, um ihr durchzuhelfen, beſchloſſen. Auf der Wartburg beging die Verſammlung eine erhebende Nachfeier und erließ auch von ihr aus einen neuen Aufruf an die evangeliſche Chriſtenheit. In dieſem Jahr konnte wieder die Verwendung von 44,000 Thalern an 179 Gemeinden berichtet werden. Auf der 9. Hauptverſammlung, welche im Sept. 1851 zu Hamburg ſtattfand, wurde der Verein in Altbayern als Glied des Geſammtvereins anerkannt. Der Gemeinde Laibach wurde die gemeinſame Unterſtützung von 3247 Thalern zugewieſen. Laut dem Rechenſchaftsbericht waren im verfloſſenen Jahre 47,000 Thaler an 218 Gemeinden vertheilt worden. — Neun vom Vereine erbaute Kirchen erhielten im Jahre 1852 die Weihe, die im September dieſes Jahres zu Wiesbaden ſtattfindende Hauptverſammlung erhielt dadurch eine erhöhte Feierlichkeit, daß, was von da an immer geſchah, jeder Verſammlungstag durch einen Gottesdienſt geweihet wurde. Viele Redner ſchilderten die Noth in allen Theilen des Vaterlandes und des Auslandes ſo eindringlich, daß, wenn auch die Verwendung von 58,000 Thalern an 236 Gemeinden gemeldet werden konnte, ſo doch der Hinblick auf die noch immer bittend nach dem Verein ausgeſtreckten Hände die Verſammelten anfeuern mußte, nicht müde zu werden in dem begonnenen Werke. Der Verein in Pfalzbayern wurde als Hauptverein anerkannt und die Gemeinde Wels erhielt die gemeinſame Unterſtützung von 4244 Thalern. —

In das Jahr 1853 fällt wieder die Vollendung von 4 Kirchen. Die 11. Hauptverſammlung fand im September zu Coburg ſtatt. Es konnte von einem faſt allenthalben neuen Aufſchwung des Lebens im Verein Bericht erſtattet werden. In Holland hatten ſich Guſtav-Adolf-Vereine und in Deutſchland mehrere Frauenvereine gebildet. Neben den mannigfachen Bildern kirchlicher Noth, die auch dieſer Verſammlung vorgehalten wurden, war es rührend, die Freude und den Dank des Pfarrers der Gemeinde Dülmen-Haltern zu vernehmen, welche mit der gemeinſamen Gabe von 4336 Thalern bedacht wurde. Am Ende des Jahrs meldete der Centralvorſtand die Unterſtützung von 293 Gemeinden mit faſt 67,000 Thalern. Auf der im Sept. 1854 zu Braunſchweig abgehaltenen Verſammlung konnte wieder von erfreulichem Wachsthum der Theilnahme an der Sache des Vereins berichtet, neu gebildete Vereine aufgezählt, beſonders die brüderliche Verbindung gemeldet werden, in welche die holländiſchen Vereine mit dem deutſchen Geſammtvereine getreten waren und in deren Folge ſie dieſelbe Stellung ungefähr zu ihm einnehmen, wie die proteſtantiſch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz mit ihrem Vorverein zu Baſel. Nachdem vor der Verſammlung wieder manch trauriges Bild kirchlicher Noth enthüllt worden war, erhielt die Gemeinde Paſſau die Liebesgabe aller Vereine im Betrag von 4696 Thlrn. — Die 13. Verſammlung fand im Sept. 1855 zu Heidelberg ſtatt. Nach dem Bericht waren 290 Gemeinden mit 77,000 Thalern bedacht worden. Beſonders erfreulich erſcheint die im abgelaufenen Jahr erfolgte Bildung eines ſchwediſchen Vereins zu Gothenburg, der ſich mit dem deutſchen Verein in nähere Verbindung geſetzt hat. Die Vorträge der einzelnen Redner entwarfen zwar traurige Bilder kirchlicher Noth, gaben aber auch Zeugniß von dem Segen, den die Hülfe des Vereines bereits geſtiftet hat. Bei der Wahl der Gemeinde, welche gemeinſam unterſtützt werden ſollte, wurde für Bingen entſchieden. Es wurde mit 7800 fl. bedacht. — Gegenwärtig beſteht der Verein aus 46 Haupt- mit etwa 1000 Zweigvereinen und er-

ſtreckt ſeine Thätigkeit über alle Welttheile. Sein Kapitalvermögen beträgt jetzt 35,000 Thaler.

Der Guſtav-Adolf-Verein, deſſen Geſchichte in dem Vorſtehenden nach ihren Hauptmomenten überblickt worden iſt, hat außer den etlichen und 40 Kirchen und Bethäuſern, die er theils ganz aus ſeinen Mitteln gebaut, theils durch namhafte Unterſtützungen hinausgeführt hat, außer vielen Pfarr- und Schulhäuſern, die er gebaut, außer den Dotationen, die er gegründet oder zu denen er Namhaftes beigetragen, außer den fortlaufenden Unterſtützungen, mit denen er Hunderten von bedrängten Gemeinden Handreichung gethan, der evangeliſchen Kirche hauptſächlich dadurch gedient, daß er den Nothſtand der evangeliſchen Kirche in katholiſchen Gegenden und Ländern erſt klar aufgedeckt, die heilige Pflicht, für die Diaſpora zu wirken, ihr nahe gelegt, den ſchlummernden Geiſt evangeliſcher Liebesthätigkeit geweckt und genährt und die Scheidewände entfernt hat, welche früher die einzelnen evangeliſchen Landeskirchen von einander mehr und mehr geſchieden hatten. Er hat unſtreitig neues Leben für die Kirche und ihre Angelegenheiten in Kreiſe hineingetragen, die früher in kirchlichem Schlaf und Tod lagen. Er hat den erſten Anſtoß zu Manchem gegeben, worauf die evangeliſche Kirche in neuerer Zeit mit großer Hoffnung blickt. Er hat den Zerſtreuten Muth gemacht, ſich zu Gemeinden zu ſammeln (in Rheinpreußen z. B. ſind ſeit ſeinem Beſtehen mehr als 40 neue evangeliſche Gemeinden entſtanden), er hat dadurch den kirchlichen Geiſt in ihnen geweckt, er hat den zahlloſen Verſuchungen zum Abfall von der evangeliſchen Kirche geſteuert, um die Empfangenden und Gebenden ein Band geiſtiger Gemeinſchaft geſchlungen und nicht wenig dazu beigetragen, daß das evangeliſche Bewußtſeyn in weiteren Kreiſen wieder lebendig geworden iſt. Er hat durch die von ihm glücklich beſtandenen Kämpfe und Gefahren die ihm inwohnende Lebenskraft bewährt. Er hat ſich von Jahr zu Jahr immer kirchlicher geſtaltet und die noch immer nicht verſtummten Vorwürfe der Glaubens- und Bekenntnißloſigkeit durch die That widerlegt. Er umfaßt — und das iſt ſein weites Herz, das ihm der Herr erhalten wolle — mit ſeiner Sorge Alle, welche auf dem Grunde der Reformatoren ſtehen; er erkennt aber zugleich — und auch darin wolle der Herr ihn immer mehr ſtärken und gründen — keinen andern Grund an, als den, der gelegt iſt, welcher iſt Chriſtus. Er iſt ein Bauverein, ein Hülfsverein, aber in der Hoffnung, daß der Herr in den Bauten, die er aufführt, ſeinen Geiſt werde walten und ſiegen laſſen, und an die Gaben, die er darreicht, ſeine unſichtbaren Gnadengaben knüpfen werde.

Schließlich ſeyen noch die Blätter erwähnt, durch welche der Verein ſeine Zwecke fördert. Es iſt der Darmſtädter Bote, herausgegeben von Dr. K. Großmann und Dr. K. Zimmermann, der Märkiſche Bote, herausgegeben von Bellermann, der Thüringer Bote, herausgegeben von Schmid, der Bote für die Provinz Preußen, die ſchleſiſchen Mittheilungen, die rheinpreußiſchen Mittheilungen, die Osnabrückiſchen Guſtav-Adolfs-Blätter, der Guſtav-Adolfs-Kalender, herausgegeben von Ritter, und die fliegenden Blätter, die der Verein von Zeit zu Zeit ausſendet. Der Verein für Verbreitung wohlfeiler Volksſchriften in Zwickau hat eine Geſchichte des Vereins erſcheinen laſſen, eine andere iſt von dem Verfaſſer dieſes Artikels erſchienen, der auch, um die Verbreitung des Vereins und ſein Arbeitsfeld überſichtlich darzuſtellen, eine Karte unter dem Titel „Arbeitsfeld des Guſtav-Adolfs-Vereins“ herausgegeben hat. Die Jahresberichte der einzelnen Hauptvereine und des Geſammtvereins bieten eine fortlaufende Geſchichte der Vereinsthätigkeit und der Noth der Diaſporagemeinden dar. Dieſe Noth in ihrem ganzen Umfange immer mehr zu erforſchen und zu heben iſt der von dem Herrn der Kirche dem Guſtav-Adolfs-Vereine gewordene Beruf. Möge er ihn durch Gottes Gnade würdig erfüllen.

Dr. K. Zimmermann.

Gut, das höchſte. Um die feſte Geſtaltung und reine Läuterung dieſes Begriffs, ſowie ſeine Fruchtbarmachung für den Boden der Ethik, dem er entſtammt, hat ſich unter den Neuern Schleiermacher ganz beſondere Verdienſte erworben. Er unterſcheidet zunächſt (neben Andrem) den religiöſen oder ſpeculativen Gebrauch des Wor-

tes, nach welchem häufig Gott ſelbſt mit demſelben bezeichnet wird; dieſes ſey aber, wenn Gott das höchſte Gut für den Menſchen ſeyn ſolle, ein uneigentlicher Ausdruck, für den beſſer geſetzt würde, Liebe von Gott, Erkenntniß von Gott, oder Leitung, Fürſorge, Gnade Gottes, oder endlich myſtiſch der Genuß Gottes; oder aber komme es auf den adjektiviſchen Gebrauch hinaus, nach welchem Gott das höchſte Gute iſt. Im ethiſchen Sinne, der vor alter Zeit in der Philoſophie mit dem Worte verbunden wurde (finis bonorum), bildet das höchſte Gut einen der drei ſyſtematiſchen Grundbegriffe der ganzen Ethik, zuſammen mit Pflicht und Tugend. Iſt die Pflicht die an das Subjekt geſtellte Anforderung der ſittlichen Handlungsweiſe, Tugend die ſittliche Kraft und Feſtigkeit im Subjekte, ſo gibt das höchſte Gut etwas Objektives, das Ziel des ſittlichen Handelns, das Produkt der ſittlichen Geſammtthätigkeit, das inſofern auch wieder als Prinzip an den Anfang der Ethik geſtellt werden kann, weil durch das Ziel die Auffaſſung der Pflicht und die Anforderung an die Tugend bedingt iſt. Und Schleiermacher iſt es, der unter den Geſichtspunkt dieſes Begriffs die ganze Ethik geſtellt und dieſen ſomit zum Prinzip der Ethik herausgeſtaltet hat. Im Unterſchied von der im Schwange gehenden, Kantiſchen und Fichtiſchen Behandlung der Sittenlehre als Pflichtenlehre, oder zu der Bearbeitung derſelben als eines Spiegels individueller Tugenden macht er geltend: ein Syſtem der Pflichtformeln, wenn es auch wirklich das ganze Leben umfaſſe, finde ſeine Anwendung immer nur in einzelnen Fällen, ſo daß die Totalität des Lebens ganz verworren erſcheine und klar ſittliche Beſtimmungen nur als einzelne zerſtreute Lichtpunkte auftreten. Die Tugend aber ſey die ſittliche Vollkommenheit des handelnden Einzelnen; dieſer aber, wenn man von der Fiction völliger Iſolirtheit abſehe, ſey doch immer nur in einem ſehr engen Gebiet allein und abgeſchloſſen zu ergreifen und die Tugend ſey abhängig von dem Geſammtzuſtande, welcher nicht ohne Mitwirkung Andrer entſtanden. Das Reſultat aber beider bisherigen ethiſchen Behandlungsweiſen findet Schleiermacher in der unnatürlichen Trennung der Handlungsweiſe (Pflicht) und Thätigkeit (Tugend) von dem daraus hervorgehenden Werke, während doch einfach zu ſagen ſey: »will ich nichts bewirken, warum handle ich?«, ſowie andrerſeits darin, daß große Gebiete menſchlichen Handelns von unſtreitig ſittlichem Gehalte in der Sittenlehre doch nicht abgeleitet und in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt, ſondern nur als zuläßig und erlaubt (adiaphora) durchgelaſſen werden, und daß ein verworrener Unterſchied entſtehe zwiſchen dem, was der Menſch nicht von der Vernunft getrieben, ſondern ſeiner Natur nach, aber doch eben ſo unvermeidlicher als unverwerflicherweiſe thue, und dem, was er ſeiner Vernunft nach thun ſolle. So ſtrebt denn Schleiermacher nach einem objektiven, ſyſtematiſch-allumfaſſenden gleichſam organiſatoriſchen Prinzipe der Ethik, das er im höchſten Gute aufſtellt, welches nicht bloß auf den einzelnen Menſchen bezogen werden dürfe, ſondern vollſtändig geſchaut werden könne nur in der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts, als die in ſolcher Geſammtheit und unter den Bedingungen dieſes Weltkörpers lebende Vernunft. Von dieſem Prinzip aus wird denn mit Zuziehung der individuellen und univerſellen Natur einerſeits, der anbildenden (organiſirenden) und ſymboliſirenden (darſtellenden) Vernunftthätigkeit andrerſeits das ganze Gebiet der Ethik umſchrieben. Schleiermacher weiſt hiebei ausdrücklich zurück auf das Vorbild des platoniſchen Staats und in der That war Platon im Alterthum der Einzige, der das höchſte Gut beſonders (im Philebos) unterſuchte und von dieſem allgemeinen, objektiven Standpunkte auffaßte, der Darſtellung des Geiſtes, *νοῦς* (oder in der Republik: der Gerechtigkeit), der Herrſchaft der Philoſophie im Einzelnen und in der Welt. Ariſtoteles dagegen, bei dem der Tugendbegriff vorherrſcht, ſetzt es in die *εὐδαιμονία* Glückſeligkeit des Einzelnen, nur freilich nicht im epikureiſchen Sinne, ſondern ſo daß ſie ihm iſt *ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*, die Verwirklichung eines vollkommenen Lebens durch vollkommene Tugend. Im weiteren Verlaufe der ethiſchen Geſchichte iſt bei der Beſtimmung des höchſten Gutes von Wichtigkeit der Unterſchied 1) des Einzelnen und des Allgemeinen, wie er eben in Platon und Ariſtoteles zu Tage, und in

Epikur und Stoa am meiſten auseinander trat, 2) damit zuſammenhängend der des Subjektiven und Objektiven, nach welchem das höchſte Gut bald als ein Zuſtand des Menſchen (ſey's epikureiſche Luſt, ſey's ſtoiſche Ataraxie), bald als ein Produkt menſchlicher Geſammtthätigkeit, als Ziel des Menſchengeſchlechts aufgefaßt wird; 3) dies führt aber auf den Gegenſatz der Syſteme der Luſt und der Thätigkeit, nach welchem das höchſte Gut bald im Genuß, bald im Produkte des ſittlichen Handelns ſey's in, ſey's außer dem Subjekte gefunden wird, und endlich 4) kann die Thätigkeit vorherrſchend in die theoretiſche (Spinoza, Hegel) oder vorherrſchend in die praktiſche Seite (Kant, Fichte) geſetzt werden. Auf chriſtlich-theologiſchem Boden iſt das höchſte Gut das Reich Gottes, das Alles in ſich vereinigt, die individuelle und die univerſelle, die theokratiſche („Gott ſchauen") und praktiſche Seite, die ſittliche Thätigkeit mit ihrem Produkte, Thätigkeit und Genuß, Weg und Ziel. Der Weg iſt, daß alle mit einander und Jeder in ſich das Kommen des Reiches befördern, das Ziel iſt, daß das Reich Gottes zu ihnen komme, als das Himmelreich und zwar zu dem Einzelnen als Seligkeit, zur Geſammtheit damit, daß Gott ſey Alles in Allem!

Literatur: Schleiermacher, ethiſche Abhandlgn. (phil. Nachl. II. 12. 13.), Kritik der bish. Sittenlehre, Ethik von Twesten; Hegel, Geſch. d. Philoſ. II. C. Beck.

Guyon (Guion), Frau von, Leben, Schriften und Anhänger, und ihre Beichtväter Bertot und Lacombe. Jeanne Marie Bouvière, verehelichte de la Mothe-Guyon, geboren den 13. April 1648 zu Montargis in Orléans, geſtorben den 9. Juni 1717 in Blois, iſt die bedeutendeſte, erleuchtetſte und gefeiertſte Myſtike der neueren Zeit und überſtrahlt trotz vielfacher Schwächen und Schwärmereien an Innigkeit und Salbung die beiden ihr ähnlichen Zeit- und Glaubensgenoſſen: die belgiſche Niederländerin Antoinette Bourignon (ſ. d. Art.) und die Engländerin Jane Leade (ſ. d. Art.). Vornehmlich durch Madame Guyon, wie ſie gewöhnlich von ihren Anhängern genannt wird, wurde der myſtiſche Quietismus des Molinos (ſ. d. Art.) aus den romaniſchen Südländern und den katholiſchen Klöſtern in den germaniſchen Nordländern unter Franzoſen, Niederländern, Engländern und Deutſchen und namentlich auch in der evangeliſchen Kirche ausgebreitet. Obſchon ſie ſelber ganz und durchaus eine ſtreng kirchliche Katholikin war und blieb und auch eine rechtgläubige Katholikin ſeyn wollte, ſo weiſt ſie doch in ihrer Myſtik, in ihrer Lehre von der Ruhe und Gelaſſenheit in Gott, von dem einfachen und nackten Glauben und von der reinen Liebe über ihre Zeit und Kirche hinaus auf den allen Chriſten gemeinſamen ewigen Grund des in der Liebe lebendigen Glaubens. Bei außerordentlichen geiſtigen Anlagen und tiefer Frömmigkeit theilte ſie jedoch auch in vollem Maße ſowohl die ihr ſelber wohlbekannten Schwächen und Vorzüge ihres Geſchlechtes (beſonders Eitelkeit und Unbeſtändigkeit) als auch die ihrer Zeit, des durch Geiſtreichigkeit und Bigoterie ausgezeichneten Jahrhunderts Ludwig XIV., deſſen ganze Regierung ſie mit durchlebt hat. Die damals in Frankreich herrſchende Frömmigkeit war ihrem nächſten Boden, dem Hauſe und der Familie, als ſey dies nur unheilige Welt, entriſſen und beſtand demnach faſt ausſchließlich in kirchlicher Devotion, täglichem Meſſehören, möglichſt häufigem Beichten und Communiciren und fleißigem Beten von Gebetsformularen oder von gedruckten Meditationen, wozu noch als thätiger Erweis der Frömmigkeit Freigebigkeit gegen Klöſter und Prieſter und allenfalls (meiſt nur im Kloſter ſelbſt) Armen- und Krankenpflege nicht ohne bewußte Oſtentation kamen. Gehorſame Unterwerfung unter den an Gottes Statt als Richter ſitzenden Beichtvater (geiſtlichen Führer, Seelenvater genannt) bis zur Aufopferung des eigenen Gewiſſens und der eigenen Perſönlichkeit galt als höchſte und unbedingte Pflicht, ſelbſt wenn das unſchuldige Beichtkind, wie Mad. Guyon es ſelber erlebt hat, ſeither unbekannte und unnatürliche Sünden erſt durch die unkeuſchen Fragen des Beichtvaters kennen lernte oder wenn ſie in der Angſt, Sünden beichten zu müſſen, um abſolvirt zu werden, Sünden als begangen erdichtete oder alte Sünden als neu begangene noch einmal beichtete. Das Zerreißen der heiligſten gottgegebenen Familienbande und das Aufgeben der wichtigſten

Eltern- und Kindespflichten, um im Beichtverhältniſſe oder im Kloſter andere unnatürliche ſogenannte geiſtliche Verbindungen einzugehen, ward als ausnehmende Frömmigkeit gerühmt. Bekehrung (conversion) und in's Kloſter gehen, fromm oder Nonne (religieuse) werden, waren vielfach ſchon in den Zeiten des frühen Mittelalters gleichbedeutende Worte geworden. Von dieſen Einſeitigkeiten und Verkehrtheiten finden wir beſonders die erſte Hälfte des Lebens der Mad. Guyon beherrſcht, wie ſie es ſelber 1688 im Kloſtergefängniſſe in Paris beſchrieben und ſpäter bis 1709 fortgeſetzt hat. (La vie de Mad. de la Mothe-Guyon, écrite par elle-même. 3 voll. Cologne 1719. Deutſch, nebſt vier ihrer Lieder, worunter das herrliche über die reine Liebe: Wer Liebe ein Verbrechen heißt [oder: Sollt' Liebe ein Verbrechen ſeyn], in vortrefflicher Ueberſetzung von Henriette von Montenglant. 3 Thle. Berlin 1826.)

Die reichen adeligen Eltern der nachherigen Mad. Guyon ließen ihr von Anfang an wie Zeitlebens ſehr kränkliches und darum von ihnen vernachläßigtes Kind von der früheſten Jugend an im Kloſter (bei den Urſulinerinnen) erziehen, wodurch das ſehr begabte und ſehr reizbare Mädchen für immer eine ernſte und ſtreng religiöſe Richtung erhielt, wenn auch das nichtsdeſtoweniger von Eitelkeit und Gefallſucht erfüllte Herz noch keineswegs wahrhaft bekehrt war. Außer den weltlichen Romanen las ſie beſonders die heilige Schrift, die Nachfolge Chriſti und Heiligengeſchichten, und unter dieſen machten den tiefſten Eindruck auf ſie der gottinnige Franz von Sales und das Leben ſeiner geiſtlichen Tochter, der Frau von Chantal († 1641, ſ. d. Art. Franz v. Sales), der Gründerin des Ordens der Heimſuchung Mariä in Savoyen und Südfrankreich, welcher der Armen- und Krankenpflege gewidmet war. Das junge, noch nicht zwölfjährige Mädchen ſuchte dieſer heiligen Frau ſo viel als möglich in Allem nachzuahmen; z. B. da dieſe nach den Worten im Hohenliede: »Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz«, ſich den Namen Jeſus mit einem glühenden Eiſen auf ihr Herz gebrannt hatte, nähte ſie ſich wenigſtens ein mit dieſem Namen beſchriebenes Papier auf der Haut feſt. Nachdem es der jungen Schwärmerin nicht gelungen war, durch einen in frommem Betruge untergeſchobenen Brief ihrer Mutter in das Kloſter der Heimſuchung Mariä aufgenommen zu werden, ſo nahm ſie ſich vor, auch außer demſelben in ſtrenger Nachahmung des Lebens und Leidens Chriſti eine aſcetiſche Lebensweiſe zu führen, und unterwarf ſich demnach nicht nur den ſtrengſten kirchlichen Uebungen, ſondern auch den härteſten Entbehrungen und Selbſtpeinigungen, indem ſie erſt ſpäter und nur allmählig zu der Einſicht kam, »daß nur dem Herrn gebühre ſein Kreuz aufzulegen und daß das Leiden nach eigener Wahl nur leicht ſey gegen das ſchwere Kreuz des Herrn.« Sie geißelte ſich bis auf's Blut, trug faſt täglich Gürtel mit eiſernen Stacheln, zerriß ſich mit Dornen und Diſteln, faſtete und wachte übermäßig, leckte freiwillig Auswurf und Eiter, verdarb ſich die Speiſen mit Wermuth und Koloquinten, ließ die ſchmerzhaften Zähne abſichtlich ſtehen und dagegen geſunde ausziehen und träufelte ſich brennenden Siegellack auf die Hand. Dieſe ſtrenge geiſtliche Disciplin ſetzte ſie auch noch fort, nachdem ſie als eine unterdeſſen zu hoher Schönheit und reicher Begabung erblühte Jungfrau, noch nicht ſechszehn Jahre alt, ohne alle Neigung an den zweiundzwanzig Jahre älteren und bald darauf kränklichen ſehr vornehmen und reichen Herrn von Guyon verheirathet worden war, welchen ſie erſt nach der Verlobung und einige Tage vor der Hochzeit perſönlich kennen lernte. Da ihre Ehe bei ihrer aſcetiſchen Richtung ihr nur »eine Laſt« war und ihr demnach harte Opfer auflegte, ſo konnte ſie auch keine glückliche ſeyn; ſie ward aber durch die unabläſſige Mißhandlung ihrer zankſüchtigen und geizigen Schwiegermutter, welche auch ihren Sohn und die Kammerjungfer ihrer Schwiegertochter auf ihre Seite zu bringen wußte, zu einem ſchrecklich unglücklichen Leben für die nur aus Gehorſam und nicht aus Liebe ihre Pflicht treu erfüllende und durch ihren frommen Wandel ärgerliche Frau. Um ihre Umgebung nicht unaufhörlich durch ihre Worte zu reizen, da ſie doch nur immer Widerſpruch fand, griff ſie ſogar einmal nach einem Meſſer, um ſich die Zunge auszuſchneiden. Bei dieſer übertriebenen Aſceſe und ſchweren häuslichen Leiden unterlag

die junge Frau doch auch noch öfters den Verſuchungen zur Eitelkeit, trug unanſtändiger Weiſe, wenn auch nicht ſo arg wie die damalige Unſitte, ihre Bruſt bloß und ließ ſich — ohne jedoch jemals ihrem Manne wirklich untreu zu werden — von ihren Verehrern förmliche Liebeserklärungen machen. Nachdem aber ihr in ſelbſtgewählter Geiſtlichkeit und jugendlicher Eitelkeit unbefriedigt hin und her ſchwankendes Herz durch einen frommen Franziskaner von dem äußerlichen Werk- und Formeldienſte auf das innere Leben in der ſteten Gegenwart der Liebe Gottes und auf das ſtillſchweigende inwendige Gebet ohne Worte hingewieſen worden war, und ſo die junge erſt zwanzigjährige Frau (1668) eine plötzliche und gründliche Bekehrung (innere Verwundung) erlebt und in der Myſtik das gefunden hatte, was ſie ſeit ſo vielen Jahren geſucht hatte: da entſagte ſie auch entſchiedener der Welt und den weltlichen Lüſten und war daher froh, daß ſie erſt zweiundzwanzig Jahre alt durch die Blattern ihre Schönheit größtentheils einbüßte. Den nun zunehmenden häuslichen Unfrieden ertrug ſie mit wachſendem inneren Frieden und erndtete daher auch zuletzt von ihrem ſterbenden Gatten (1676) Anerkennung und Dank für ihre aufopfernde Pflege. Die junge achtundzwanzigjährige Wittwe brach dagegen bei der Meldung ſeines Todes alsbald in die Worte aus: „O mein Gott! Du haſt meine Bande zerriſſen; Dir will ich Dank opfern!“ Auch nahm ſie ſich alsbald feſt vor, nie wieder zu heirathen, obgleich ſie das eigentliche Kloſtergelübde ſelbſt erſt ſpäter (1681) ablegte, nachdem ſie ſich bereits ihres Vermögens bis auf eine beſtimmte Leibrente entäußert hatte.

Ungerne hatte jener Franziskaner an Statt ihres bisherigen, über ihre ernſtliche Bekehrung zu einem myſtiſchen Leben erzürnten Beichtvaters ihre Seelenführung übernommen; mit richtigem Takte wies er ſie an die Priorin der Benediktinerinnen Genovefa Granger in Paris, „eine der größten Dienerinnen Gottes ihrer Zeit.“ Nach ihrem Vorgange und Rathe verlobte ſich Mad. Guyon ſchon vier Jahre vor dem Tode ihres Mannes (1672) an dem Jahrestage ihrer Bekehrung durch Unterzeichnung eines förmlichen Vertrages (mit ihrem Blute) mit dem himmliſchen Blutbräutigam, wobei ſie ſich als Ausſteuer Kreuz und Verachtung erbat. Die Granger wies auch ihrer geiſtlichen Tochter den hoch erleuchteten Myſtiker und berühmteſten Seelenführer damaliger Zeit, Bertot, den Verehrer des 1659 geſtorbenen Bernières, deſſen Schriften Terſteegen überſetzt hat, als Beichtvater zu. Mad. Guyon trat auch zu ihm in das innigſte Verhältniß, obſchon ſie gerade damals fünf bis ſieben Jahre lang (1673—1680) in dem Zuſtande geiſtlicher Dürre und Dunkelheit war, ſo daß ſie ſich mit dem beſten Willen gegen Bertot nicht auszuſprechen und dieſer ſie demnach auch nicht völlig zu verſtehen vermochte. Nach ſeinem Tode (1681) glaubte ſeine ihm ſo nahe verbundene Tochter „die Erbin ſeines Geiſtes geworden zu ſeyn, damit ſie ſeinen Kindern helfen könne.“ Muthmaßlich wurde ſie die Herausgeberin ſeiner myſtiſchen Schriften in 4 Bänden, unter dem Titel: Le Directeur mystique (im Auszuge deutſch: Der von Gott erleuchtete Führer in den geheimen Wegen des mit Chriſto in Gott verborgenen Lebens. 2 Thle. Berleburg 1740), worin auch zwanzig Briefe von ihr ſelber enthalten ſind. In demſelben Jahre erwachte nun auch nach der Zeit jahrelanger Dunkelheit in der nun dreiunddreißigjährigen jungen Wittwe nach Verſorgung ihrer beiden Söhne ein unruhiger lebhafter Miſſionstrieb, welcher ihre Schwärmerei auf den höchſten Gipfel brachte, zugleich aber auch der Anfang ihrer außerordentlichen geiſtlichen Wirkſamkeit wurde. Zunächſt hielt ſie ſich durch beſondere Offenbarungen für berufen, durch Gebet, Arbeit (Heilung mit Geheimmitteln und Pflege von Kranken) und Opfer für die Bekehrung Genfs zu wirken, und floh daher 1681, nur von ihren geiſtlichen Seelenführern berathen, mit ihrer kleinen Tochter heimlich aus Paris in das dicht bei Genf in Savoyen gelegene neu errichtete Haus der Neubekehrten Katholiken zu Gex, deſſen Superiorin ſie werden ſollte. Da ſie ſich jedoch in dieſem Kloſter bleibend nicht wohl fühlen konnte, auch für die Geſundheit und Erziehung ihrer Tochter beſorgt war, ſo begann die einmal ihrer natürlichen Heimath und Pflicht entriſſene Frau ein fünf Jahre währendes ſehr unſtätes und zweckloſes Umher-

treiben in Savoyen und Piemont und im Rhonegebiet bis nach Marſeille und Genua, wobei ſie äußerlich nirgendwo lange Ruhe fand, während ſich ihr inneres Leben bis zur höchſten myſtiſchen Vollkommenheit, bis zu völliger Gelaſſenheit und Erſterbung verſtieg. Den weſentlichſten Einfluß auf ſie übte hierbei der ihr — auf ihren Wunſch — von dem Biſchof von Genf d'Argenthon zu Annecy zum Seelenführer gegebene Superior der Barnabiten in Thonon Lacombe, mit welchem ſie ſich, wenn auch dem Leibe nach meiſtens von ihm getrennt, geiſtlich auf das Innigſte verbunden fühlte, und der daher von nun an auch der Genoſſe all ihres inneren und äußeren Leidens wurde. Schon 1671 hatte ſie ihn auf Empfehlung ihres Bruders, des Barnabiten la Mothe, flüchtig kennen gelernt und ſpäter mit ihm als einem beſonders erleuchteten Manne correſpondirt, worauf ſie ſich beim Wiederſehen in Gex alsbald auf wunderbare Weiſe mit ihm vereinigt fühlte. Lacombe war ebenfalls ein Anhänger des Franz von Sales und des Pater Molinos, und konnte daher anfänglich ſeine geiſtliche Tochter, welcher Molinos ſogar dem Namen nach ganz unbekannt blieb, auf dieſem myſtiſchen Wege des Quietismus, der unbedingten reinen Liebe und Gottgelaſſenheit leiten, während ſpäter ſie ſelber ihm ein Vorbild wurde. »Heiliger Gott,« ſagt er in ſeinen Maximen (in den Werken der Frau von Guyon mit abgedruckt), »laß mich Alles, laß mich den größten aller Sünder ſeyn. Nur bewahre vor dem Stolz mich und vor der Hoffahrt.« Und damit übereinſtimmend die Guyon: »Die Hölle! nur keine Sünde!« Nunmehr erkannte Madame Guyon bald, daß die Bekehrung der Reformirten, deren es ohnehin in Frankreich keine mehr gäbe, nicht ihr rechter Beruf ſey, wohl aber die Führung der ſchon bekehrten Seelen zum inneren Leben. Nach dem von ihr in einer Viſion erblickten und auf ſie angewendeten Bilde des mit der Sonne bekleideten ſchwangeren Weibes in der Offenbarung, ſollte ſie eine Mutter der Gläubigen werden und, nach der von der ſeligſten Mutter ihr, einem armen Nichts mitgetheilten Fruchtbarkeit und göttlichen Mutterſchaft, ſollte auch ſie geiſtliche Kinder zeugen, welchem Berufe ſie von nun an wirklich ihr ganzes Leben unter den ſchwerſten äußeren Leiden und noch ſchmerzlicheren inneren Seelenkämpfen (Geburtsſchmerzen) widmete, jedoch dabei auch der Gefahr der Eitelkeit und des geiſtlichen Hochmuthes vielfach unterlag. Zunächſt offenbarte ihr der Herr während ihres nächtlichen Gebetes in Gex, »daß ſie des Lacombe geiſtliche Mutter und derſelbe ihr Sohn ſey«, worauf ſie ſich ihm alsbald als »Gnadenmutter« anbot. Von nun ward ihr Verhältniß zu ihm ein ſo inniges, ſelbſt in der Ferne wirkendes ſympathetiſches oder magnetiſches, daß es mit Grund großen Anſtoß erregte, wenn ihnen auch mit Unrecht eigentlich unkeuſcher Umgang vorgeworfen worden iſt. Sie ſelber nennt ihre »Vereinigung eine unauflösliche Einheit, worin ſie ihn von Gott ſelbſt nicht mehr zu unterſcheiden wußte.« In dieſer ſchwärmeriſchen Zeit und Stimmung fühlte ſich Mad. Guyon nun auch plötzlich zum Lehren durch Wort und Schrift, durch Schriftſtellerei getrieben, und zwar nach Art und Angabe aller damaligen Myſtiker: ohne alle Abſicht und Meditation, »aus unwiderſtehlichem Triebe«, aus Inſpiration oder wenigſtens in Intuition und Contemplation ſich willenlos als Werkzeug ihrem Gegenſtande und ihrem Gott ſich überlaſſend. So verfaßte ſie 1683 ihre ſchönſte, wahrhaft erhabene und tief poetiſche Schrift: les torrens (die Ströme), in welcher ſie ohne Zweifel nach dem Muſter der von Bertot gebrauchten Allegorie der Seelenführung Gottes als eines Schiffers (I. 1—96) und des inneren Lebens der Seele als eines Vögeleins (I. 97—208) durch den ihr neuen Anblick der herrlichen Alpengewäſſer angeregt, das ganze innere Leben und insbeſondere ihre eigenen geiſtlichen Erfahrungen unter dem Bilde der Bäche, Flüſſe und Bergſtröme ſchildert, welche ſich zuletzt in das Meer — in Gott — ergießen und verlieren. Um dieſelbe Zeit ſchrieb ſie ihre Abhandlung von der Reinigung der Seele nach dem Tode, worin ſie die Qual der Verdammten wie der im Fegfeuer Gepeinigten rein geiſtig deutete und nicht vom Teufel, ſondern von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ſo wie von der unbefriedigten Sehnſucht nach Gott ableitet, welcher die rein paſſiv oder leidſam bleibenden Seelen ſelber reinigt: »Das

Feuer, das in dem Fegfeuer die Seelen brennet, iſt kein anderes als Gott ſelbſt, welcher durch ſeine göttliche Gerechtigkeit die Seelen reinigt.« »Wenn die Seele im Feuer der Reinigung aus Eigenliebe Abſichten zu ihrem eigenen Nutzen formiren und alſo gedenken könnte: Ich werde aus dieſem Ort bald herauskommen: Ich bin in demſelben dieſer oder jener Fehler wegen, die ich wünſchte nicht begangen zu haben; ich wünſchte, daß man Gott Opfer darbrächte, um meine Qualen abzukürzen: ſo würde dieſe Seele in einer wirklichen Unvollkommenheit ſeyn; hierzu aber iſt eine ſolche Seele abſolut unfähig.« »Wenn (dagegen) eine verdammte Seele ihre Verurtheilung oder Verdammniß mit einem Gott unterworfenen Willen annehmen könnte, ſo würde ſie von dieſer Zeit an aufhören, ſich in einem Stand der Verdammniß zu befinden und würde ſelig werden, indem ſie hierdurch einen Akt und Werk einer ſehr vollkommenen Liebe ausüben würde.« Im Jahre 1684 verfaßte ſie in gleich gehobener, faſt magnetiſch unbewußter Stimmung zuerſt ihre myſtiſche Erklärung des Hohenliedes und der Offenbarung Johannis und dann ihre Bibelerklärung überhaupt, in welcher ſie dem geſchichtlichen Wortſinne, ohne denſelben anzutaſten, überall einen allegoriſch-myſtiſchen Sinn unterlegt oder beifügt. Schon früher hatte ſie die kleine, ſpäter ſehr wichtig gewordene Schrift verfaßt: Moyen court et très-facile de faire oraison (deutſch unter dem Titel: Kurze und faßliche Anweiſung zum innern Gebet, oder mit ſpäteren Zuſätzen: Gebet des Glaubens und des Herzens), welche 1684 gedruckt wurde und nebſt den ebenfalls gedruckten Strömen der Grund zu ihrer ſpäteren Verfolgung geworden iſt. Hier treibt ſie im Gegenſatz gegen das äußerliche Formular-, Oral- und Meditationsgebet auf das innere, ſtille contemplative Herzensgebet des Glaubens und der Ruhe ohne Worte als auf einen höheren Grad des Gebetes auf dem Grunde der gänzlichen nicht mehr begehrenden Uebergabe an Gott oder der vollkommenen Gelaſſenheit oder der Ohnmacht, in welcher es ſogar der Seele Mühe koſtet, ihrer Fehler ſich zu erinnern. »Es hat in dieſem Grade viel auf ſich, daß man ſo viel als nur immer möglich im Stillſchweigen verharre. Das äußere Stillſchweigen iſt ſehr nothwendig, die innere Stille zu unterhalten, und es iſt unmöglich, ein recht innerlicher Menſch zu werden, wo man nicht die Stille und Einſamkeit liebt. Gott ſagt es uns durch den Mund ſeines Propheten: Ich will ſie in die Wüſte oder Einſamkeit führen und ihr daſelbſt an's Herz reden.« Endlich ſtiftete Mad. Guyon kurz vor ihrer Rückkehr nach Paris — gleich ihrem Vorbilde, der Frau von Chantal — eine beſondere Congregation, »der Kindheit-Jeſu-Genoſſen«, für welche ſie eine beſondere Regel verfaßte, welches ihre erſte in's Deutſche überſetzte Schrift iſt. (Im zweiten Theile der Schrift von Hilario Theomilo [Gottfried Arnold?]: Die ſtete Freude des Geiſtes, das eigene Kleinod derer, die den Vater anbeten im Geiſte und in der Wahrheit. Frankf. 1706.) Auch in dieſem Schriftchen ſtellt ſie das ſtillſchweigende und ruhende, nichts bittende, ſondern nur Gott genießende Gebet und die Contemplation im Gegenſatze gegen die Meditation als das höchſte dar, und verlangt, daß der Menſch in allen Dingen zum Kinde vernichtigt und auf eine heilige Weiſe zum Narren werde.« »Ein recht gelaſſener Menſch kann auch nicht ſündigen, es ſey denn, daß er aus ſeiner Ueberlaſſung ausgehe; denn die Sünde iſt nicht mehr in ſondern nur außer ihm« — ein Satz, welcher gleich ſo vielen andern gräulich mißverſtanden werden konnte und auch wirklich von manchen ihrer Anhänger ſchrecklich mißbraucht worden iſt. In dieſer Periode der höchſten geiſtlichen Spannung und Aufregung glaubte Mad. Guyon auch vielfache Offenbarungen durch Entzückungen, Viſionen und Träume gehabt zu haben — worüber ſie jedoch ſchon 1688 und noch mehr am Ende ihres Lebens weit nüchterner urtheilte — wie ſie auch in ihrem Leben von vielen augenfälligen Wundern (magnetiſcher und ſympathetiſcher Art), die ſie verrichtet oder erlebt hat, erzählt. Am Ende ihres fünfjährigen Umherſchweifens ließ ſich die ſtets krankhaft leidende Frau von den Umſtänden oder von ihrem Herzen verleiten, den Pater Lacombe zu deſſen eigenem Schrecken in Vercelli in Piemont aufzuſuchen, worauf derſelbe ſie, die ſelbſt nach Paris berufen worden war, 1686 dahin zurückbegleitete, wo Beider nur Leiden

warteten. Im folgenden Jahre ward nämlich Molinos und die quietiſtiſche Lehre auf Betreiben des franzöſiſchen Hofes vom Pabſte verdammt und es begann nun auch in Frankreich die Verfolgung ſeiner Anhänger. Lacombe wurde ſchon 1687 verhaftet und blieb bis an ſeinen Tod (1714) in verſchiedenen Gefängniſſen ferne von Paris; Mad. Guyon ward ebenfalls, vornehmlich auf Betreiben ihres wider ſie erbitterten Bruders, des Paters la Mothe, im Januar 1688 in ein Kloſter in Paris eingeſperrt und wegen ihrer Lehre und Schriften in ſtrenge Unterſuchung gezogen. Obſchon innerlich ergeben in ihres und ihres theueren Lacombe Schickſal, mit welchem ſie ſtets in wunderbarer Geiſtesgemeinſchaft blieb, und mit Abfaſſung ihrer Lebensbeſchreibung, ihrer geiſtlichen Lieder, Briefe und Diskurſe über religiöſe Gegenſtände beſchäftigt, that ſie doch alles Mögliche, um wieder frei zu werden, was ihr auch im folgenden Jahre durch Vermittelung der für ſie gewonnenen Mad. de Maintenon gelang. Nun lebte ſie einige Jahre theils bei ihrer verheiratheten Tochter, theils für ſich in Paris, am Hofe und von den frommen myſtiſchen Kreiſen hoch gefeiert, in welchen die Weiſſagung in Erfüllung zu gehen ſchien, daß ihr »unzählige (»Millionen«) bekannte und unbekannte Kinder geboren werden ſollten.« Zu dieſen gehörte vor Allen auch der mit ihr äußerlich wie innerlich verwandte Fenelon (ſ. d. Art.), während ſich der anfangs ihr ebenfalls günſtige und in der Myſtik bisher ganz unerfahrne Biſchof Boſſuet (ſ. d. Art.) wieder von ihr abwandte und allmählig ihr ſchlimmſter Gegner wurde. An Fenelon richtete ſie im Juli 1689 die kleine inhaltreiche Abhandlung in zwei Theilen: Kurzer Begriff des Weges zu Gott und der Wiedervereinigung der Seele mit Gott. Unterdeſſen brach in Folge des Streites Boſſuets mit Fenelon auch gegen ſie die Verfolgung auf's Neue los; auch konnte ſie nun einmal nach ihrer Ueberzeugung wie nach ihrer Neigung das Lehren und Reden nicht laſſen, um dem Herrn immer neue Kinder zu gewinnen. Vergeblich vertheidigte ſie ihre bisherigen (gedruckten wie ungedruckten) Bücher in beſonderen Schriften: Apologie du moyen court etc. 1690, und justifications 1694; ſie ward 1695 genöthigt, dreißig von ihren Unterſuchungsrichtern ihr vorgelegten quietiſtiſchen Sätze als irrig zu widerrufen, worauf ihre ſchon 1688 in Rom verdammte Lehre von vielen Biſchöfen in beſonderen Rundſchreiben verworfen und ſie ſelber zu Ende des Jahres 1695 wiederum verhaftet und zehn Jahre lang in Vincennes, Vaugirard und in der Baſtille eingekerkert gehalten wurde. Unterdeſſen ſchrieb Boſſuet wider ſie ſeine instruction sur les états d'oraison und ſeine relation sur le quiétisme, während Fenelon durch päbſtliche Entſcheidung zum Widerrufe ſeiner maximes des saints genöthigt wurde, die er 1697 zur Vertheidigung der Grundſätze der Mad. Guyon geſchrieben hatte. Man ſcheute ſich ſogar nicht, ſich des durch vieljährige harte Gefangenſchaft auf der Inſel Oléron, auf dem Schloſſe Lourdes am Fuße der Pyrenäen und zuletzt in der Baſtille niedergebeugten und den ganzen Tag zur Gartenarbeit gezwungenen Lacombe zur Widerlegung der Mad. Guyon zu bedienen, indem man ihn (1698) Briefe ſchreiben ließ, in welchen einige Ausdrücke ſchändliche Ausſchweifungen zuzugeſtehen ſchienen und er die Mad. Guyon zum Geſtändniſſe und Bereuung ihrer beiderſeitigen Verirrungen aufforderte. Staunend über den ſonderbaren Inhalt des ihr vorgeleſenen Briefes an ſie, antwortete Mad. Guyon mit ruhiger Faſſung: Lacombe müſſe wahnſinnig geworden ſeyn! Wirklich ward aber Lacombe bald darauf völlig wahnſinnig und ſtarb 1699 im Irrenhauſe zu Charenton; Boſſuet ſelber erklärte 1700 feierlich, daß es ſich bei dem ganzen Streite gar nicht um die gräulichen Conſequenzen der Lehren der Mad. Guyon handle, vor welchen ſie ſelber immer Abſcheu bezeugt habe — und ſo konnte ſie denn 1701, nach Beendigung des dogmatiſchen Streites und der feierlichen Unterwerfung Fenelons, aus ihrer ſiebenjährigen, oder, wie ſie rechnete, vierzehnjährigen Gefangenſchaft entlaſſen werden. Doch wurde ſie zuerſt zu ihrer Tochter auf's Land und dann nach Blois verbannt, wo ſie nach dem übereinſtimmenden Zeugniſſe des Abtes de Labetterie als eines Augenzeugen (bei Banſſet II. 497) und Terſteegens (nach brieflichen Mittheilungen von ihren genaueren Freunden — Poiret — in der Vorrede zu Bd. II. ſeines Lebens heiliger Seelen)

die letzten fünfzehn Jahre ein ruhiges und stilles Leben geführt hat, verehrt und bewundert wegen ihrer Geduld und Ergebung von ihrer Umgebung, und namentlich auch von ihrem in der Nähe wohnenden Sohne und von dem Bischofe von Blois öfters besucht. Nie entschlüpfte ihr ein bitteres Wort über ihre Verfolger, welche sie vielmehr damit zu entschuldigen suchte, daß sie Recht zu haben gemeint hätten, Gott aber sie habe demüthigen wollen, wofür sie ihn preise. Sie lag meistens krank auf dem Bette, von welchem aus sie jedoch der täglichen Messe in ihrer Kapelle beiwohnen und alle zwei Tage communiciren konnte. Sie erhielt häufige Besuche von ihren gulen Freunden aus Frankreich, Deutschland und England und stand mit denselben ohne Unterschied der Confession in fleißigem Briefwechsel, dessen Inhalt von ihrer bleibenden Innigkeit wie von ihrer zunehmenden Einfalt und Nüchternheit Zeugniß ablegt. So starb sie nach dreimonatlicher Krankheit in ihrem siebenzigsten Jahre 1717 zu Blois.

Noch bei ihrem Leben erschien 1704 bei Wetstein in Amsterdam eine Sammlung ihrer kleinen geistlichen Schriften: Opuscules spirituels, vielleicht schon von ihrem eifrigen Verehrer und vertrauten Freunde Peter Poiret (s. d. Art.) besorgt, welcher 1713—1722 in Amsterdam (angeblich in Cologne bei Jean de la Pierre) ihre mühsam gesammelten sämmtlichen Schriften in 39 Bänden herausgab, von denen 20 ihre Betrachtungen über die heilige Schrift enthalten. In deutscher Sprache erschienen in Leipzig in gr. 8. ihr Leben 1727, ihre kleineren Schriften 1729, ihre Briefe (leider ohne die Namen der Empfänger) in 4 Bänden 1728—1743, ihre geistreichen Diskurse über verschiedene Materien, welche das innere Leben betreffen, in 2 Bänden 1730 f. Ihre Bibelerklärungen (A. Test. 12, N. T. 8 Bde.) erschienen (wahrscheinlich aus oder in Berleburg) erst 1744 ohne Druckort in kl. 8., und in derselben Ausgabe 1768—1774 ebenfalls ohne Druckort »auf Kosten einiger Freunde, die in der Ewigkeit bei dem Herrn sind«; ihre kleineren geistlichen Abhandlungen nebst einigen Liedern. Ihre Ströme hat außerdem nebst den Maximen von Lacombe Kosegarten vortrefflich übersetzt und bevorwortet (Stralsund 1817). Ihre mehr als 1000 betragenden geistlichen Gedichte (Poésies spirituelles, 4 vols.), von welchen Kosegarten rühmt, daß es unter ihnen kein einziges mattes oder frostiges geben dürfte, wohl aber unzählige voll echten Odenschwungs und der höchsten lyrischen Flüge, sind meines Wissen nicht in's Deutsche übersetzt worden. Noch in ihrem Todesjahre sandte Mad. Guyon ihr letztes Werk, das kleine poetische Büchlein: »Die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe« selbst an Poiret, welches Tersteegen 1738 übersetzt und mit den dazu gehörenden 44 Sinnbildern und einem Auszuge aus ihren Betrachtungen über die heil. Schrift 1751 zu Solingen (jetzt bei Bädeker in Essen) herausgegeben hat; Tersteegen (Lebensbeschreibung heiliger Seelen, Vorrede zu Bd. II.) verdanken wir auch außer Bausset die einzig vorhandenen Nachrichten über die letzten zehn Jahre ihres Lebens.

Der Kreis der Anhänger der Mad. Guyon hal sich auch nach ihrem Tode noch erhalten und räumlich immer weiter ausgedehnt, wenn auch an Zahl abgenommen. In Frankreich hielten sich im Geheimen, selbst unter den höchsten Ständen, Viele nach ihren Grundsätzen, besuchten daher auch äußerlich die Messe, obschon sie innerlich auf ganz andere Weise ihren Gott verehrten; ihre äußere Weltförmigkeit erregte aber bei den echten Anhängern der Mad. Guyon je länger je mehr Anstoß; auch in Deutschland fand sie unter Vornehmen und Geringen immer zahlreicheren Anhang, der sich schon zu ihren Lebzeiten bis nach Berlin ausdehnte. Besonders gehörten Poiret in Rhynsburg, Goltfried Arnold und Tersteegen zu ihren Verehrern und gaben daher auch ihre Schriften heraus. Jung-Stilling schildert in seinem Theobald oder die Schwärmer (Bd. I.) den außerordentlichen Einfluß ihrer Schriften unter den ihr anhangenden Mystikern und Separalisten Westdeutschlands, deren sich Viele zu thätiger Ausübung ihrer Lehre wirklich in die Wüste und Einsamkeit begaben. Ihre Karrikatur war die Mutter Eva von Buttlar (s. d. Art.). Ein anderer solcher Einsiedler edelster Art war der Ritter de Saint-George de Marsay (s. d. Art.), welcher anfangs im Wiltgensteinischen in enkratitischer Entblößung und

myſtiſcher Ehe mit ſeiner Gattin und dann auf dem Schloſſe Hayn unweit Siegen bei dem Herrn von Fleiſchbein eine eigene Guyoniſche myſtiſche Geſellſchaft zu praktiſcher Ausübung ihrer Regel der Kindheit Jeſu ſtiftete und ganz nach dem Vorbilde »der in einem wahren apoſtoliſchen Stande ſtehenden und in Gott vollendeten heiligen Seele Mad. Guyon« 1735, 2 Bde. Diskurſe oder Zeugniſſe von der Richtigkeit der Wege des Geiſtes veröffentlichte. In Terſteegen hat die franzöſiſche Myſtik und insbeſondere die Mad. Guyon ihr edelſtes und reinſtes Abbild gefunden. Endlich hat die berühmte Berleburger Bibel (1726—1742), deren Geſchichte aus den — handſchriftlichen — Quellen Winkel in der Evangeliſchen Monatſchrift für Rheinland und Weſtphalen. Bonn 1851, I. geſchrieben hat, in ihrer myſtiſchen Erklärung vornehmlich nur eine Ueberſetzung der Betrachtungen der Guyon geliefert, welche, wohl mit Marſay's Hülfe, der Graf Caſimir von Wittgenſtein-Berleburg eigenhändig angefertigt hat. Dadurch diente die unter den Myſtikern Deutſchlands weit verbreitete Berleburger Bibel zugleich zur Befriedigung des geiſtlichen Bedürfniſſes der zahlreichen deutſchen Freunde der Mad. Guyon, deren Bibelbetrachtungen damals noch nicht überſetzt waren.

Die Quellen des Lebens der Mad. Guyon ſind ihre eigenen Schriften, ſowie die angeführten Herausgeber derſelben und namentlich Bauſſet im Leben Fenelons im 1. und 2. Bde. Den beſten vorhandenen Abriß deſſelben hat, außer den Supplementen der »Auserleſenen Materialien zum Bau des Reiches Gottes« (Leipz. 1739), 15. Sammlung, Hagenbach in ſeinen bekannten Vorleſungen (Bd. IV.) geliefert. Eine angemeſſene wiſſenſchaftliche und kritiſche Biographie iſt noch nicht vorhanden. M. Goebel.

Gyrovagi. Das Abendland hat eine beſondere Geſchichte des Mönchthums aufzuweiſen, auch hinſichtlich der Gyrovagi. Die occidentaliſchen Mönche waren weder zu äußerſter Entſagung, noch zu fortgeſetzter Verſenkung in die Tiefen der Contemplation, noch zu Abgeſchloſſenheit, noch zu Handarbeit geneigt. Das Cönobitenleben war ſowohl den erſten fanatiſchen Asceten, als auch ihren aller Lebensordnung entwöhnten Nachfolgern unangenehm. Da ſich nun aber die allgemeine Meinung auch der abendländiſchen Chriſtenheit ſchnell dahin entſchied, alle Mönche ohne Ausnahme als in Klöſter oder in Einſiedeleien gehörig zu betrachten, ſo ſah ſich die große Zahl der Widerſtrebenden ſehr bald ſelbſt genöthigt, ſich an ihre ſeßhaften Brüder anzulehnen und von ihnen ihre Lebensbedürfniſſe ſich darreichen zu laſſen. Sie zogen alſo in Mönchstracht (aber auch oft in beſonderer Weiſe z. B. mit langwallendem Haupthaare und Barte) von Klauſe zu Klauſe, von Zelle zu Zelle, von Abtei zu Abtei, wurden überall wegen des allen Mönchen eigenen Gebotes der Gaſtfreundſchaft einige Tage lang beherbergt und gepflegt und entzogen ſich überall der Mahnung zum längeren Bleiben und zum Eintritte in die Gemeinſchaft durch allerlei Ausflüchte. Waren ſie aber mit ihrer Rundreiſe zu Ende, ſo begannen ſie dieſelbe von Neuem und davon, daß ſie gleichſam im Kreiſe herumirrten, nannte man ſie Gyrovagi; bei Iſidor von Sevilla heißen auch die Circumcellionen (ſ. d. Art. Donatiſten) ſo. Sie ſtörten die Abgeſchloſſenheit, Lebensordnung und Andacht der Einſiedler und Cönobiten, ſie gaben ihnen hinſichtlich aller Mönchstugenden das ſchlechteſte Beiſpiel und waren oft die Zuträger ungehöriger Nachrichten und gefährlicher Ketzereien. Umſonſt erklärten ſich Auguſtin (de opere monachorum c. 28.) und Caſſian (collatio 18.) mit Eifer gegen dieſe vagabundirenden Mönche. Es lockerten ſich ſchnell die kaum erſt geknüpften Bande des Cönobitenlebens und es trat eine freie Strömung in dieſem Kreiſe ein, welche zwar auch nicht ohne Segen z. B. für die Miſſion war, aber doch das Mönchthum in Zerſplitterung und in äußeren und innern Verfall brachte. Man erkannte es auch bald als Pflicht, dem Unfuge der ganz nach Belieben, oft in ſchlimmſter Zwietracht und zum großen Aergerniſſe lebenden Mönche zu ſteuern. Dahin zielten Beſchlüſſe der im 6. Jahrhunderte in Frankreich gehaltenen Synoden, dahin in demſelben Jahrhunderte die Kloſterſtiftungen des Cäſarius von Arles, Benedikt von Nurſia und Caſſiodor. Benedikt ſchrieb ſeine Regel für die Cönobiten und ausdrücklich (cap. 1.) gegen die Sarabaiten und Gyrovagi und es ſcheint, daß er den

letzteren Namen zuerſt ſchriftlich verzeichnet hat. Auch Columban und Iſidor von Sevilla (de eccl. s. officiis lib. 2. c. 15.) im 7. Jahrhunderte traten in Wort und That gegen die Zerfallenheit und Unſtätigkeit des Mönchthums auf, aber erſt der Sieg der Benediktiniſchen Regel im 8. Jahrhunderte und das, was Karl der Große und Ludwig der Fromme mit Benedikt von Aniane thaten, brachte das abendländiſche Mönchthum in die feſte cönobitiſche Form, welche die umherirrenden heimathloſen Mönche allmählig ganz verſchwinden ließ. In mancher Beziehung erinnern Stifter ſpäterer Orden, z. B. Romuald, an das ältere griechiſche fluctuirende Ascetenthum. Die Bettelmönche gehören in eine Reihe von Erſcheinungen, welche mit den häretiſchen Ascetenſchwärmen des Orientes in Verbindung ſtehen. — Gyrovagi ſind auch unſtäte umherziehende Kleriker genannt worden, aber entweder waren dieſelben zugleich und zunächſt Mönche und erhielten jene Benennung als ſolche oder es fand doch nur eine gelegentliche und wohlbewußte Uebertragung ſtatt. — Vergl. *Martene*, Commentarius in Regulam S. P. Benedicti, Paris 1690. p. 53 sqq.

Albrecht Vogel.

H.

Haager Geſellſchaft, ſ. Holland.

Haar bei den Hebräern. Das Haupthaar trugen die alten Hebräer als Schmuck und Zierde des Mannes, doch ſo, daß ſie es nicht übermäßig lang wachſen ließen, ſondern es von Zeit zu Zeit abſchoren, 2 Sam. 14, 26.; das Haar wachſen zu laſſen, geſchah nur in Folge eines Gelübdes, 4 Moſ. 6, 5. vgl. v. 14. Richt. 12, 5; 16, 22. Apgeſch. 18, 18. (vgl. d. Art. Naſiräat), ja das Wachſenlaſſen der Haare und Nägel wird Dan. 4, 30. als Zeichen der Thierheit Nebukadnezars angeführt. Auf der andern Seite iſt Ausraufen, Esra 9, 3. Stücke in Eſth. 3, 2., und Abſcheeren der Haare Zeichen der Trauer, Jerem. 7, 29. Micha 1, 16., und der Gefangenſchaft, Jeſ. 7, 20., weßhalb denn auch in der Prieſterordnung des neuen Jeruſalem bei Heſekiel (44, 20.) den Prieſtern ausdrücklich geboten wird: „Ihr Haupt ſollen ſie nicht kahl ſcheeren und nicht frei wachſen laſſen; verſchneiden ſollen ſie die Haare ihres Hauptes.“ Doch war auch bei'm Abſcheeren des Haupthaares wie beim Barte eine gewiſſe Art deſſelben im Geſetze verboten, 3 Moſ. 19, 27. ſ. d. Art. Bart. I. S. 699. Ein Kahlkopf iſt Gegenſtand des Spottes und der Verachtung, 2 Kön. 2, 23. Jeſ. 3, 17. 24. Junge Leute ließen die Haare auch wohl in Locken wachſen, Hohel. 5, 2. 11. oder flochten das lange Haar in Zöpfe, wie Simſon Richt. 16, 13. 19.; ſpäter aber galt dies jeden Falls, wahrſcheinlich des Mißbrauchs wegen, der damit getrieben worden war, als ein Zeichen weibiſcher Weichlichkeit und als Beſchimpfung für einen Mann, 1 Kor. 11, 15. ſ. Wetſtein zu d. St. Zur Pflege des Haupthaares bei Männern und Weibern gehörte, wie heute noch im Oriente, das Salben mit duftenden Eſſenzen und Oelen, Pſ. 23, 5; 133, 2. Matth. 6, 17. Luk. 7, 46. Bei dem weiblichen Geſchlechte galt auch hier, wie bei faſt allen Völkern der Erde, langes und ſchönes Haar als eine hohe Zierde, Heſek. 16, 7. 1 Kor. 11, 15., und es gehörte zu einem weſentlichen Beſtandtheile der weiblichen Toilette, das Haar in Flechten und Locken zu ordnen und es mit ſchönen Binden und Schnüren geſchmackvoll zu umwinden, Judith 10, 3; 16, 8. 1 Petr. 3, 3., wie dies Hartmann (die Hebräerin am Putztiſche und als Braut Bd. II. S. 206 ff.) in ſeiner etwas breiten und gezierten Weiſe des Ausführlicheren nachweiſt. Solcher Lockenſchmuck wird im Hohen Liede 4, 1; 6, 5. mit einer Ziegenheerde, die am Berge Gileads lagert, oder 7, 6. mit einem Purpurgeflechte, das den Geliebten gefangen hält, verglichen. Daß das „Drechſelwerk“ מַעֲשֵׂה מַקְשֶׁה, Jeſ. 3, 24., die künſtlich gedrehten und gekräuſelten Locken bezeichnet, daran iſt wohl jetzt kein Zweifel mehr. Einer Frau das Haar abſchneiden, iſt Zeichen der höchſten Beſchimpfung, 1 Kor. 11, 6., das Zeichen der Sklaverei, 3 Moſ. 14, 8. 9. Ueber das Scheeren des Haares als Symbol bei

der Reinigkeitserklärung des Ausſätzigen ſ. 3 Moſ. 14, 8. 9. vgl. d. Art. Ausſatz. Bd. I. S. 629. In gleicher Weiſe gilt als Symbol der Reinheit das Scheeren des Haares bei der Einweihung der Leviten, 4 Moſ. 8, 7. — Ueber das Haar und ſeine Tracht in der alten Welt überhaupt verweiſe ich auf die gelehrten Citate bei Winer, Realwörterbuch u. d. W. Thl. I. S. 479 f. Arnold.

Habakuk, der Prophet. Was allen Propheten, wir dürfen ſagen: leider! gemeinſam iſt, die energiſche Predigt gegen die Sünde, die großartige Entrüſtung vermiſcht mit dem tiefen Klageton des Leides und der Liebe über den Abfall des im Herzen getragenen, theuren Volkes, das ergreift uns auch zunächſt in dem kurzen Buche Habakuks auf das Gewaltigſte. Aber wie wir bei dieſen individuell verſchiedenſten Männern Gottes, die wie Leuchtthürme in die ſchwarze Nacht ſchwerer Zeit hineinragen, jenes ewige Thema in der mannigfaltigſten Behandlung vernehmen, ſo finden wir auch bei dieſem Seher der göttlichen Heiligkeit in dem hellen Lichte der richtenden Wahrheit und Gerechtigkeit die abſchreckende Lüge des Tages in der eigenthümlichſten Weiſe geſchildert, doch kaum geſchildert, ſondern, wie es gerade zum Karakter deſſelben gehört, mit einigen kräftigen, das Weſentlichſte hervorhebenden Grundzügen eindringlichſt vor Augen geſtellt. Die Betrachtung der Gegenwart bietet ihm nur »Verwüſtung und Gewalt« dar, und »Streit und Zank erhebet ſich.« Hier zeigt er uns den ganzen Boden des Lebens, in den er in ſeiner Zeit hineingeſetzt iſt, wie ein dürres Land der Verödung durch den Gifthauch der Sünde; alles Recht iſt untergraben, und es herrſcht nur die Gewalt und Eigenmächtigkeit des Einzelnen. Darum iſt aller Friede gewichen, das Köſtlichſte, was der Menſch genießen kann, und ein Zuſtand eingetreten, vollkommen entgegengeſetzt demjenigen, wie ihn der Pſalmiſt ſo unvergleichlich ſchön malet: »Gerechtigkeit und Frieden küſſen ſich.« »Darum,« fährt er fort, »erſtarret das Geſetz, und nie mehr gehet Recht hervor: denn der Böſe umzingelt den Gerechten; darum geht das Recht verkehrt hervor« (1, 3—4). Das ganze ſittliche Leben iſt wie mit einer ſtarren Eisdecke belegt, wie in tiefen Winterſchlaf verſenkt; die reine Quelle des Geſetzes hört auf zu fließen, und wo das Recht noch genannt wird, iſt es die Verkehrung in's Unrecht. Der Grund von dieſer vollſtändigen Entartung des Zeitgeſchlechts liegt in der Herzensſtücke und Sophiſtik des Böſen, der den Guten hindert, ſich in ſeiner Lauterkeit zu offenbaren und geltend zu machen.

So muß denn, da die Ohren des Volkes taub ſind gegen die erweckenden Stimmen der Propheten, das Strafgericht des treuen Bundesgottes, der, von ſeinen Kindern nicht laſſend, mit der Hand der liebenden Gerechtigkeit ſchlägt, um zu heilen, die Verhärtung derſelben unnachſichtlich brechen. Der allmächtige Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, der in ſeiner unergründlichen Weisheit von Ewigkeit beſchloſſen, in dem aus freier Gnade erwählten Iſrael alle Nationen zur Einheit in der gemeinſamen und beſeligenden Anbetung Seiner Heiligkeit zu führen, und nach dieſem Rathſchluſſe und Endzwecke in dem Gewirre der Weltgeſchichte zu walten und zu wirken, hat jetzt den übermächtig gewordenen Chaldäer zur Züchtigung ſeines widerſpenſtigen Volkes auserleſen, um daſſelbe auf der Tenne der Reinigung zu dreſchen und ſo die Körner von der Spreu zu ſondern. Unſer Prophet ſchildert dieſes Volk der nothwendigen Läuterung Schreckensvoll in ſeiner kriegeriſchen Furchtbarkeit, »einherfauſend gleich dem ungeſtümen Winde, in gieriger Beuteluſt auf ſeinen Raub ſich ſtürzend wie der Adler, deſſen Roſſe ſchneller als Panther, und reißender als Abendwölfe.« Es iſt aber bemerkenswerth, wie ſchon in der weiteren Beſchreibung des übermüthigen und gewalthaberiſchen Feindes in ſeiner Alles niederwerfenden Macht das Gericht des Propheten über den, der »ſich verſchuldet, weil ſeine eigene Kraft ſein Gott« unmittelbar hervortritt, wie er ſpäter dann Jehovah ſelbſt erſcheinen läßt, um den geſetz- und zuchtloſen Räuber, der nicht weiß, daß er nur die Ruthe in des Allerhöchſten Hand, und »ſtets Völker würget ohne Schonung,« in ſeiner ſtolzen Vermeſſenheit und höhniſchen Verachtung alles Heiligen zu Boden zu werfen. Im Angeſicht des Todes und Verderbens ruft der auf dem Felſen des Glaubens

an den Felſen des Retters in der Höhe, deſſen Augen zu rein, um Unrecht anzuſehen,« feſtgegründete Seher vertrauensvoll aus: »mein Gott, mein Heiliger, nicht ſterben wir!«

Hoch und unverdroſſen über der Verworrenheit und dem Getümmel der Zeit wie auf einer Warte ſtehend, getroſt den Blick in die Zukunft gerichtet, harret der-vorwärts pähende Wächter des Beſcheides von Oben auf ſeine gegen den Verwüſter des heiligen Volkes und Landes bei dem himmliſchen Richter erhobene Klage. Und ſiehe! alsbald wird ihm ein Geſicht zu Theil, deſſen troſtvoller Inhalt, in die gedrängteſte Rede zuſammengefaßt, in wohlleſerlicher Schrift auf Tafeln eingegraben, der Prophet zur allgemeinen, öffentlichen Kunde bringen ſoll. Er ſchreibt als Vorläufer des Apoſtels das größte Wort der Demüthigung und Erhebung: »der Gerechte wird durch ſeinen Glauben leben« (2, 1.); denn die Umſtellung bei Paulus Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. und dem Verfaſſer des Briefes an die Hebräer 10, 37. iſt keine Umänderung des Grundgedankens, da auch im hebräiſchen Texte die Gerechtigkeit zum Leben nur als eine durch den Glauben gewonnene behauptet wird, wie das suffix. an אֱמוּנָתוֹ unverkennbar zeigt. Vgl. darüber meinen Commentar zu den Propheten B. 4. S. 295. Was nun der Prophet zu jenem Hauptſpruche ſeiner Rede weiter hinzufügt, iſt die praktiſche Erklärung derſelben: weil der Chaldäer ſich auf ſich ſelbſt ſtellt und im trunkenen Uebermuthe durch ſein eigenes Werk, noch dazu in Thaten der gottloſeſten Ungerechtigkeit, ſich die Veſte ſeines Glücks erbauen will, iſt er dem Tode der Sünde verfallen; er muß den Zornbecher des lebendigen Gottes trinken, und ſeine todten Götter können ihm nicht helfen. Denn »die Völker mühen ſich ab um Feuer, und die Nationen erſchöpfen ſich um Eitles« (2, 13.); was ſchon Jeſaja geweiſſagt (11, 9.), muß in Erfüllung gehen: »erfüllt wird die Erde von Erkenntniß der Herrlichkeit Jehovahs, wie die Waſſer des Meeres Grund bedecken« (14.). Wir könnten uns ſchon an dieſer Weiſſagung genügen laſſen, und der letzte Vers des 2. Kapitels: »Jehovah iſt in ſeinem heiligen Palaſt: ſtill vor ihm die ganze Erde!« würde einen vollkommen befriedigenden Schluß des Ganzen bilden. Aber es folgt noch ein Pfalm, der in der hinzugefügten Ueberſchrift Kap. 3. »ein Gebet von Habakuk, dem Propheten, nach der Weiſe der Klagelieder« genannt wird.

Die Gebetsform dieſes kühn-erhabenen Schlußgeſanges tritt aber doch nur zu Anfang deſſelben in dem erſten Verſe hervor, der ſich übrigens genau im Zuſammenhange mit der vorausgegangenen Weiſſagung hält: »Jehovah, ich hab' vernommen Deine Kunde, ich fürchte mich! Jehovah, dein Werk inmitten der Jahre mach' es lebendig, inmitten der Jahre thu' kund es; in der Entrüſtung gedenke des Erbarmens!« Der Prophet flehet alſo zu Gott, daß er das Geſicht, das er über den Untergang des Chaldäers von ihm empfangen, bald in die Erfüllung der Zeit möge eintreten laſſen. Ob der Furchtbarkeit des Gerichts geräth er ſelbſt in Furcht, und im menſchlich-ſchönſten Mitgefühle erinnert er den Eifrigen, der dem Frevler zum brennenden Feuer wird, an das in ihm leuchtende und wärmende Licht der barmherzigen Liebe. Dennoch kann er uns nicht erſparen, in die Gluthen des heiligen Zornes des zur ſchonungsloſen Vollſtreckung ſeines nothwendigen Strafwerkes heranziehenden Richters der Welt uns hineinblicken zu laſſen. Die Theophanie, die vor unſren Augen vorüberzieht, iſt in der Wahl der Bilder und Gleichniſſe die prächtigſte und glänzendſte, die wir im A. T. finden. Strahlen ſchießen aus der Hand des himmliſchen Richters, der wie in alter Zeit von den Urſtätten der Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit, von Theman und vom Berge Pharan kömmt, und Sonne und Mond wagen nicht aufzugehen bei'm Lichte ſeiner Pfeile, welche wandeln, bei'm Blitzesglanze ſeines Speeres, — und doch, wie der demüthig-kühne Maler ſagt, »da iſt nur Hülle ſeiner Herrlichkeit« (3, 4.), ein Wort, das ſich der Theologe merken mag. Derſelbe aber, dem bei dem Donner und Blitze ſolcher ſchreckenvollen Gotteserſcheinung »die Lippen dröhnen, Morſchheit dringt in ſein Gebein, daß er in ſeinem Grund erzittert« (3, 16.), endet im ſtillſten Frieden ſein Lied mit den Worten der freudigſten Zuverſicht: »ich will in Jehovah frohlocken, will jubeln in dem Gotte meines Heiles; Jehovah, der Herr, iſt meine Stärke, er macht meine Füße gleich denen der

Hirſche, und auf meinen Höhen läßt er mich ſchreiten.« Und ſo verhallet zuletzt der erſchütternde Poſaunenton des Propheten vor dem ſanften und lieblichen Harfenklange des Sängers. Am Schluſſe iſt auch die Nachſchrift hinzugefügt: »dem Sangmeiſter auf meinen Saitenſpielen.«

Wenn auch dieſe Worte, aus denen man nicht mit Unrecht geſchloſſen, daß Habakuk ein Levite geweſen, dem Buche nicht beigezeichnet wären, ſo würde ſchon aus Ton und Form des letzten Kapitels die lyriſche Natur und Beſtimmung deſſelben erkennbar geweſen ſeyn. Denn, was ſchon an einem andern Orte von mir geſagt worden, darf ich noch jetzt wiederholen: »Habakuk trägt nicht bloß den Prophetenmantel, ſondern auch der Kranz des Dichters zieret ſein ehrwürdiges Haupt; er iſt ein Jeremia und Aſſaph zugleich; ja gerade an dieſen letzteren erinnert er vorzugsweiſe, und ſcheint in ſeine Geſänge ſich tief verſenkt zu haben. Ebenſo iſt er auch jenem Propheten in ſeinem innerſten Weſen am nächſten verwandt; beide ſind ausgezeichnet durch eine gewiſſe lyriſche Weichheit, verbunden mit einer hohen Männlichkeit, ja Heftigkeit des Sinnes; Sturm der Seele und ſanfter, milder Hauch des Geiſtes durchdringen ſich wunderbar.«

Von dieſem außerordentlichen Manne, der unter den kleinen Propheten ein großer und unter den großen einer der größeſten iſt, möchte man mehr, als ſeinen bloßen Namen wiſſen; nur die ungewiſſe Sage hat uns von ſeinen perſönlichen Verhältniſſen einen ſo reichen Bericht erſtattet, wie wir ihn von keinem anderen Propheten beſitzen. Vgl. Delitzſch, de Habacuci Prophetae vita atque aetate, 1844 ed. auct. et emendat. Die zartſinnige Deutung, die Luther dem Namen חֲבַקּוּק, bei den LXX. Ἀμβακούμ, der ſich auf חָבַק »umarmen« zurückführen läßt, gegeben, mag hier ihre Stelle finden. »Habakuk hatte einen rechten Namen zu ſeinem Amt. Denn Habakuk heißt auf deutſch ein Herzer, oder der ſich mit einem Andern herzet und ihn in die Arme nimmt. Er thut auch alſo mit ſeiner Weiſſagung, daß er ſein Volk herzet und in die Arme nimmt, das iſt, er tröſtet ſie und hält ſie empor, wie man ein arm weinend Kind oder Menſch herzet, daß es ſchweigen, oder zufrieden ſeyn ſolle, weil es, ob Gott will, ſoll beſſer werden.«

Nicht einmal die Ueberſchrift, wie es ſonſt bei den prophetiſchen Büchern in der Regel geſchieht, gibt uns den Namen eines Königs an, unter dem etwa Habakuk geweiſſagt habe. Wir ſind aber hier glücklicherweiſe zum Verſtändniß des Einzelnen nicht von der Kenntniß ſpecieller hiſtoriſcher Verhältniſſe abhängig. Alles legt ſich für die Auslegung auf das Klarſte zu Tage, wenn auch nicht einmal die Chaldäer als politiſche Weltmacht genannt wären. In der beſtimmten Nennung derſelben liegt nun auch, wenn wir ſonſt Genügſamkeit in dieſen kritiſchen Dingen gelernt haben, hinlängliche Auskunft über die Zeit unſres Propheten. Er kann nicht früher aufgetreten ſeyn, als in den Tagen, wo bereits jene Feinde Juda zu überſchwemmen drohten. Manche Kritiker wollen freilich aus der ganzen Beſchreibung des Volkes den Schluß ziehen, daß er erſt dann geſchrieben, wo die verheerenden Schaaren ſchon von dem Lande Beſitz ergriffen. Aber die Worte 1, 6.: »ſieh'! ich laß' aufſtehen die Chaldäer, das Volk, das bittere und das ſchnellbereite, das wandert in der Erde Weiten, Wohnungen einzunehmen, die nicht ſein,« machen auf den Unbefangenen den entgegengeſetzten Eindruck, wie wir dabei auch Hitzig u. A. auf unſerer Seite haben. Deshalb dürfen wir aber doch nicht in der Zeit zu weit zurückgehen und unſere Weiſſagung ſchon in die Regierungsjahre Manaſſe's verſetzen, wie zuletzt noch Hävernik gethan und auch Keil dazu geneigt iſt: denn ſo furchtbar-gegenwärtig, wie der Prophet den Feind ſchildert, mochte er ſchwerlich ihm damals ſchon vor Augen ſtehen. Nicht einmal unter Joſia können wir ihn mit Beſtimmtheit auftreten laſſen, wie namentlich Delitzſch zu erweiſen ſucht. Er macht dabei außer verſchiedenen anderen Gründen, die ſchon bei früherer Prüfung mir nicht ſtichhaltig erſchienen (vgl. meine Einleitung zu Habakuk S. 277), beſonders die Abhängigkeit Zephanja's von unſrem Propheten geltend; aber nimmermehr kann dieſes aus der gemeinſchaftlich gebrauchten Redeweiſe »Stille vor dem Herrn Jehovah« (Zeph. 1, 7. und

Hab. 2, 20.), die faſt wie ein Sprüchwort klingt und wenigſtens zur Hälfte ſchon Amos gebraucht (6, 10.), mit Entſchiedenheit geſchloſſen werden, ebenſo wenig wie Jeremia deshalb Habakuk benutzt haben müſſe, weil er 4, 13. deſſen Panther (1, 8.) in Adler und die Abendwölfe in Wüſtenwölfe verwandelt, wobei der großartige Prophet in dieſer ſpielenden Buchſtabenveränderung, nach der er die נְמֵרִים in נְשָׁרִים und die זְאֵבֵי עֲרָב in זְאֵב עֲרָבוֹת umgeſetzt, doch wirklich einen ſehr kleinlichen Sinn bewieſen. Am ſicherſten werden wir gehen, wenn wir unſer in der ſchönſten Einheit wohlgeſchloſſenes Buch unter dem Könige Jojakim entſtehen laſſen, der zuerſt von Nebukadnezar hart bedroht war. Vgl. das Weitere a. a. O. S. 276. So urtheilen auch de Wette und Ewald. Zur neueſten Literatur der Auslegung des Propheten gehören beſonders die Schriften von Ewald, Hitzig und Delitzſch, der 1843 einen der ausführlichſten Commentare über ihn herausgegeben; ſ. auch des Unterzeichneten Commentar über die kleinen Propheten S. 273 u. ff.

Umbreit.

Haberkorn, Peter. Einer der letzten Streittheologen aus dem Geſchlechte der Feuerborn und Calove. Aus einer urſprünglich adeligen Familie 1604 zu Butzbach in der Wetterau geboren, vollendet Haberkorn ſeine Studien bei den Theologen der reinen luth. Orthodoxie. In Marburg ſchließt er ſich an Mentzer an, in Jena an Gerhard, in Straßburg an Dorſche und wird im Jahr 1632 professor physices — eine der unterſten Profeſſuren — in Marburg, darauf Hofprediger in Darmſtadt. Nach Einführung der reformirten Confeſſion unter Landgraf Moritz war die lutheriſche Fakultät nach Gießen verlegt worden; nachdem 1625 das Kaſſelſche Gebiet an Darmſtadt gefallen war, wurde ſie nach Vertreibung der reformirten Profeſſoren wieder nach Marburg zurückverlegt, und nachdem dieſes 1650 durch den Weſtphäliſchen Frieden abermals an die Caſſelſche Linie gefallen, zog das darmſtädtiſche Haus es vor, auf's Neue in Gießen eine lutheriſche Fakultät zu gründen. An die Spitze dieſer neu erſtandnen Fakultät wurde nun neben dem alten lutheriſchen Eiferer Feuerborn, Haberkorn, deſſen Schwiegerſohn, als Profeſſor der Theologie berufen. Er ſtarb 1676.

Die Begabung und Berühmtheit Haberkorns gehört dem Felde der Polemik an. Zur geſchickteren Beſtreitung der römiſchen Kirche hatte er ſich ausdrücklich eine Zeit lang an dem damaligen Hauptſitze der römiſchen Polemik, in Köln, aufgehalten. Die gerade nach Beſchluß des dreißigjährigen Krieges ſo häufig gewordenen Uebertritte zu jener Kirche gaben ihm auch Gelegenheit, von den erworbenen Streitwaffen im Dienſte der proteſtantiſchen Wahrheit mehrfachen Gebrauch zu machen. Er iſt bekannt worden durch das vor dem Landgraf Ernſt von Heſſen, welcher im Begriff ſtand zur römiſchen Kirche überzutreten, 1651 mit dem vom Pabſte als Miſſionar für Deutſchland autoriſirten Kapuziner Valerianus Magnus gehaltene Colloquium, ſo wie durch die vor demſelben Landgrafen mit dem Jeſuiten Roſenthal gehaltne Disputation, über welche Colloquien die Relationen veröffentlicht wurden. Es erſchien ferner von Haberkorn eine vindicatio Lutheranae fidei contra Helfericum Ulricum Hunnium, den Prof. juris zu Gießen und Marburg, den Sohn von Aegidius Hunnius, welcher ebenfalls zum Papismus übergetreten war; ebenſo disputationes ante Walenburgicas 1658, gegen die Convertiten, die Gebrüder Walenburg und deren Bekehrungsmethode der Proteſtanten. Aber auch der zunehmende Calixtinismus machte ihm Schmerz: »die Religion des Syncretismus, welche die Calixtiner wollen, ſchreibt er in einem Briefe, nimmt mehr und mehr überhand auch an den Höfen der Fürſten, ſo daß zu fürchten iſt, der Calvinismus werde in Kurzem viele Kirchen des römiſchen Reichs einnehmen, zumal nachdem ſie auf dem Osnabrückiſchen Frieden, wie es heißt, gleiche Religionsfreiheit mit den Lutheranern erhalten haben (v. Seelen, deliciae epistolicae S. 191). Gegen dieſe Häreſie iſt ſeine exodatio errorum Syncretisticorum 1665 gerichtet, ſeine fidelis contra Syncretismum instituta admonitio 1665, ſeine vindiciae Syncretismo Casselano oppositae de S. Coena 1669. Ein ſolcher Mitkämpfer wider den Syncretismus mußte Calov erwünſcht ſeyn, welcher in ſeinem aus den Calixtiniſchen Streitigkeiten bekannten Cessus Haberkornii das Hin-

ſcheiden Haberkorns als den Untergang eines der wenigen übriggebliebenen Geſtirne am Himmel der Orthodoxie beklagt. Quellen. Witten, memoriae theol. decas XV. 4. Heſſiſche Hebopfer 1738 St. XVII. Tholuck.

Habert, eine ſeit Anfang des 16. Jahrh. in der Geſchichte der franzöſiſchen Literatur öfter vorkommende Familie, von deren Mitgliedern aber keines über die Mittelmäßigkeit hervorragt. Von einem Hermann Habert, Abt von Ceriſy und de la Roche beſitzen wir das Leben des Cardinal Berulle und einige Gedichte. In der Kirchengeſchichte erwarb ſich Iſaak Habert dadurch einen Namen, daß er der erſte Pariſer Theologe war, der aus Auftrag des Cardinals Richelieu gegen Janſenius ſchrieb. Er wurde zu Paris geboren und machte ſeine Studien in der Sorbonne, wo er den Doktorgrad erreichte, ward Canonicus daſelbſt und ſpäter (1645) Biſchof von Vabres. Dieſem Bisthum ſtand er 23 Jahre mit dem Ruf frommer Thätigkeit vor, und ſtarb zu Pont de Salars bei Rhodez 1668. Den Janſenius beſchuldigte er gegen 40 Ketzereien, und veranlaßte dadurch Antonius Arnauld zu der Schrift Apologie, in welcher die Uebereinſtimmung der Lehre des Janſenius mit der Auguſtins nachgewieſen werden ſollte. Doch blieb Habert Einer der erklärteſten Feinde der Janſeniſten, wie denn ihm auch die Abfaſſung des berüchtigten Briefes von 1651 an Pabſt Innocenz X. zugeſchrieben wird, welcher, von 85 Biſchöfen unterzeichnet, um Entſcheidung bat. Unter ſeinen Schriften ſind die neunenswerthen: de gratia ex partibus graecis; de consensu hierarchiae et monarchiae (Par. 1640); de cathedra seu primatu S. Petri (Par. 1645). Er hat auch das Ceremonial der orientaliſchen Kirche in's Lateiniſche überſetzt: Liber pontificalis, graece et latine c. not. Paris 1643. fol. Dr. Preſſel. »

Habeſch, ſ. Abeſſiniſche Kirche.

Hadad, heißen fünf in der heil. Schrift genannte Männer:

1) der achte von Iſmaels zwölf Söhnen (1 Chron. 1, 30.);

2) und 3) der vierte und der achte von den Königen, welche in Edom regierten, »ehe denn ein König regierte unter den Kindern Iſrael« (1 Moſ. 36, 35. 36. 39. 1 Chron. 1, 46. 47. 50. 51.);

4) ein Edomiter aus königl. Samen, der bei der Ausrottung der Männer in Edom unter David nach Aegypten entkam, der Schwager des dortigen Königs wurde und nach Davids Tod, vom Herrn zu einem Widerſacher Salomo's erweckt, einen, wie es ſcheint, vergeblichen Verſuch zur Wiedereroberung Edoms machte (1 Kön. 11, 14—22.);

5) ein König zu Zoba (ſ. d. Art.), welcher, die dunkle Stelle 1 Kön. 11, 25. ausgenommen, noch den Beiſatz Eſer hinter ſeinem Namen führt; von David einmal um das andere Mal geſchlagen, zog er auch das ihm hülfreiche Damaskus mit ſich in's Verderben und mußte er Hemath, das er bedrängt und ſchon als Eroberung in ſeinen Titel aufgenommen hatte (wie Ewald wohl richtig den Zuſammenhang auffaßt), wieder fahren laſſen. Die Flucht eines ſeiner tapferſten Hauptleute (Reſon), die ihn David gegenüber geſchwächt hatte, legte indeſſen, da David die Anhänger des Flüchtlings niedermetzelte und dieſer ſelbſt entkam, den Grund zu fortwährender Bedrängniß Salomo's durch denſelben (2 Sam. 8, 3—12. 1 Kön. 11, 23—25.), da dieſer König über Syrien geworden war. Dies iſt nach dem hebräiſchen Texte die ungezwungenſte Auffaſſung gegenüber von Joſephus, den LXX und manchen neueren Auslegern; indem Joſephus (Antt. 8, 7. 26.) den Edomiter Hadad (ſ. oben) nach Mißlingen ſeines Einfalls in Edom ſich mit Reſon von Syrien verbünden und dem iſraelitiſchen Lande durch räuberiſche Streifzüge ſchaden läßt, die LXX aber die Notiz וְאֵת־הָרָעָה אֲשֶׁר הָדָד in V. 25. zu V. 22. ziehen und den Feldzug des Edomiters Hadad in Edom gelingen laſſen, ebenſo Neuere (ſ. de Rossi var. lect. z. d. Stelle), welche dann ſtatt עַל־אֲרָם leſen עַל־אֱדוֹם. Auch über den Namen ſelbſt ſchwanken die Lesarten. Der hebräiſche Text ſchreibt mit Ausnahme von 1 Moſ. 36, 39., wo parallel mit dem הָדָר in 1 Chron. 1, 50. 51. הָדָר ſteht, durchaus הֲדַד (1 Kön. 11, 17. auch אֲדַד); die LXX dagen verwirren es noch mehr, ſie ſchreiben in 1 Moſ. 36, 35. Ἀδάδ, in V. 39. Ἀραδ, beide Male mit dem

Einſchiebſel υἱὸς Βαραδ, in 1 Chron. 1, 46. 47. aber ebenſo wie in V. 50. 51. Ἀδαδ ohne jenes Einſchiebſel, in 2 Sam. 8, 3—12. Ἀδραάζερ oder Ἀδρααζάρ, in 1 Kön. 11, 23. Ἀδαρέζερ, in V. 14—22. und V. 25. aber Ἀδάρ, und Joſephus lieſt in 1 Kön. 11, 25. Ἀδέρ; ohne Zweifel hat dieſe Nachläſſigkeit in der Schreibart der LXX auch in den hebräiſchen Text jene kleine Abweichung gebracht, denn die Stelle 1 Moſ. 36, 39. lautet im ſamar. Text, 34 Mss., 12 alte Ausg. Onk. (in mehreren codd.) ebenfalls הֲדַר. Hadad bedeutet urſprünglich „Schrecken“. Dr. Preſſel.

Hadad Rimmon, הֲדַדְרִמּוֹן, nach Sach. 12, 11. die Stätte einer berühmten Klage und zwar, nach dem Zuſammenhang, der Klage um einen großen Todten, als Vorbild der größeſten aller Todtenklagen in Jeruſalem. Es erhellt daraus, wie ganz unpaſſend Hitzig dieſe Worte auf den Adonicultus bezieht, wogegen die nähere Beſtimmung des Propheten בִּבְקְעַת מְגִדּוֹן die gewöhnliche Annahme, er beziehe ſich auf die Todtenklage um den König Joſias, der in Folge der Schlacht bei Megiddo ſtarb, immer die wahrſcheinlichſte ſeyn läßt. Ueber die Lage von Hadad-Rimmon ſagt Ritter (Erdk. 2. Aufl. Th. 16. S. 699), die Streitfrage hinſichtlich des Verhältniſſes von Hadad-Rimmon und dem ſpäteren Maximianopolis zu Megiddo und Lejjûn (dem alten Legio) ſey, ſo lange nicht eine genauere Lokalaufnahme und Vermeſſung dieſer Gegenden über Diſtanzen und Ortsgelegenheiten beſtimmtere Daten darbieten, noch für unerledigt zu halten; wie denn Robinſons und v. Raumers gelehrte Erforſchungen zu ganz entgegengeſetzten Anſichten geführt haben. Die Hauptgründe der verſchiedenen Erklärungen beruhen auf den Diſtanzangaben der Itinerarien aus verſchiedenen Jahrhunderten, die doch immer nur annäherungsweiſe Geltung haben können, zumal an einem Bergpaß, der während verſchiedener Jahrtauſende ſeit der ſyriſchen Kolonie zu Hadad-Rimmon bis in die Zeiten, da Biſchöfen von Maximianopolis ſich auf den Concilien von Nicäa und Jeruſalem im Jahre 536 unterſchrieben haben, große Verſchiebungen, je nach ſtrategiſchen Geſichtspunkten, erdulden konnte. Das Wichtigſte bleibt zunächſt die Angabe des *Hieronymus* ad c. 12. Sach.: „Adad Remmon est juxta Jezraelem — hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon“, ſein völliges Schweigen über Capharcotia, und die Diſtanzbeſtimmung des noch früheren Itiner. hierosol., wornach es 20 m. p. von Cäſarea und 10 m. p. von Jeſreel lag. Näheres ſiehe bei Reland, Pal. S. 873, 891, 893—895; Robinſon, Pal. III. S. 412—415, und Bibl. sacra Vol. II, 1. p. 220—221; v. Raumer, Pal. 3. Aufl. S. 402—403; auch Ritter, Erdk. 2. Aufl. XI. S. 552. Dr. Preſſel.

Haderwaſſer, מֵי מְרִיבָה bezeichnet das Waſſer, welches der Herr in der Wüſte Zin, da das Volk zu Kades lag, in Folge ſeines Haderns wider Moſe und den Herrn aus dem Felſen gab, nachdem Moſe mit dem Stab daran geſchlagen hatte, 4 Moſ. 20, 1 ff. Das Haderwaſſer ward indeſſen Moſe und Aaron eine Veranlaſſung zur Sünde, indem ſie dem Befehl des Herrn, mit dem Stab Waſſer aus dem Felſen zu ſchlagen, nicht ſo feſt vertrauten, daß ihnen nicht, wie der Pſalmiſt in Pſ. 106, 32. ſagt, „etliche Worte entfahren wären“ (die Worte ſtehen 4 Moſ. 20, 10.), und ſo eine Urſache ihrer Hinwegnahme vor dem Uebergang über den Jordan, 4 Moſ. 20, 12; 27, 14. 5 Moſ. 32, 51; 33, 8. In Pſ. 81, 8. iſt das Wunder als Sporn des Glaubens angeführt; in Ex. 47, 19. das Haderwaſſer zu Kades als Grenze Iſraels gegen Mittag, woraus man ſchließen darf, daß von jener Zeit her die Quelle nachfloß. Den Fels näher zu beſtimmen, iſt indeſſen bei allem Mangel weiterer Beſtimmungen doch ebenſo unmöglich als bei der ähnlichen Begebenheit 2 Moſ. 17, 1 ff. in Raphidim, obwohl frommer Betrug ſelbſt hier einen ſolchen Felſen namhaft macht. Dr. Preſſel.

Hades. Ἅιδης iſt bei den Griechen anfänglich der Name für den Gott der Unterwelt, Pluton, bezeichnet dann aber appellativ die Unterwelt ſelbſt, den Aufenthalt und Zuſtand der Geſtorbenen, und entſpricht ſomit dem Orkus oder den inferna der Lateiner, dem שְׁאוֹל der Hebräer. Die damit verbundene Vorſtellung kehrt bei den Heiden, ſoweit unter ihnen der Glaube an eine perſönliche Fortdauer zur Anerkennung

gelangen konnte, und nicht etwa wie bei den indiſchen Buddiſten durch den pantheiſtiſchen Hintergrund des Ethnicismus niedergehalten wurde, in ziemlich übereinſtimmender Weiſe überall wieder. Danach wäre der Hades ſeinem allgemeinſten Begriffe nach der Sammel- und Aufenthaltsort aller aus der Welt des Diesſeits Abgeſchiedenen, das Jenſeits ſchlechthin. Sie führen dort ein bald mehr bald weniger der Idee der Vergeltung unterſtelltes, je nach der ſittlichen Entwickelung des Individuums in der Regel noch in geſonderte Regionen des Todtenreichs, in Elyſium und Tartarus verlegtes, aber bei aller Analogie mit der Oberweltlichkeit doch an deren Lebensfülle und Lebensfriſche im Allgemeinen lange nicht hinanreichendes Schattenleben.

Von den heidniſchen Hadesvorſtellungen unterſcheiden ſich die altteſtamentlichen Anſchauungen über das Jenſeits weniger als man leicht vermuthen dürfte, wenn man ſich anders an die weſentlichen Grundgedanken hält und ſich durch ihre mythologiſchen Verhüllungen nicht beirren läßt. Sie haben vor jenen kaum mehr als ihre im Ernſte des Monotheismus begründete, keuſche Nüchternheit voraus. Dem Tode war eben ſeine Macht noch nicht genommen, Leben und unvergängliches Weſen noch nicht an den Tag gebracht. Der שְׁאוֹל, kaum mit manchen Neuern von der Wurzel שׁאל, ſondern von שׁאל abzuleiten, das Fordern, iſt der Ort, der Alle vor ſich fordert, nach Allen verlangt (Spr. 27, 20.), die gemeinſame Behauſung für die Geſammtheit der Geſtorbenen, der Frommen ſowohl als der Gottloſen. Gen. 37, 35. 1 Sam. 28. Hab. 2, 5. Pſ. 6, 6; 89, 49. Es iſt ein ſtiller (Pſ. 94, 17; 115, 17.), finſterer (Hiob 10, 21 f.) Ort, ein Ort der Ruhe, in der Tiefe der Erde gelegen (Num. 16, 30. 33. Hiob 11, 7. 8.), reizlos, unerquicklich, wo der ihm Anheimfallenden ein dumpfes, freudloſes Schattendaſeyn wartet, Pſ. 6, 6; 88. Jeſaj. 38, 18. Pred. 9, 10. Hiob 3, 17—19; 14, 7 ff. Jeſaj. 14, 9 f. Daher ſynonym mit שְׁאוֹל zuweilen אַבַדּוֹן ſteht. Indeſſen ſchimmert im Zuſammenhang mit der weitern Ausbildung der meſſianiſchen Erwartungen beſonders in ſpätern Schriften ſehr beſtimmt die Hoffnung theils auf ein Erwachen aus dem Todesſchlummer, theils auf ein Kommen zu Gott durch (Pſ. 17, 15. Pred. 3, 21; 12, 7. Jeſaj. 25, 8; 26, 19. Hoſea 13, 14.), und Daniel 12, 2. 13. redet von einem Aufſtehen zu ſeinem Looſe am Ende der Tage, von einem Erwachen der Einen zum ewigen Leben, der Andern zum ewigen Abſcheu.

Hieran ſchließt ſich eng der Vorſtellungskreis der apokryphiſchen Literatur. Zwar hält ſich Sirach noch ganz innerhalb der kanoniſchen Betrachtungsweiſe, wenn er nicht etwa hinter ſie zurückgeht, 17, 28. 30. Dagegen ſpricht 2 Makk. 2, 9 ff. und 12, 43—45. ſowohl von Belohnung der fromm Entſchlafenen als von Auferſtehung, und ganz beſonders iſt es das Buch der Weisheit, welches in bewegter Sprache die Seligkeit der Frommen und die Strafen der Gottloſen verkündet, die ihnen „der Tag der Entſcheidung“ bringt, 2, 22; 3, 1. 10. 18; 5, 15. 16; 6, 19. In welches Verhältniß zum ἅδης man den Zuſtand der Einen und Andern ſowie die gehoffte Auferſtehung ſetzte, wird freilich aus den Apokryphen nicht klar. Doch ſcheint man mit der Bezeichnung ἅδης fortwährend das geſammte Gebiet der jenſeitigen Dinge zuſammengefaßt, und ἀνάστασις (2 Makk. 12, 43.) ziemlich gleichbedeutend mit ἀφθαρσία (Soph. 6, 19.) genommen zu haben. Welche Ausprägung endlich die Lehre von der Auferſtehung durch die Schule der Phariſäer erhalten hat, iſt theils aus Joſephus bekannt, theils aus dem N. T. erſichtlich. Vgl. *Fr. Böttcher*, de inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus, Vol. I. Dresd. 1846.

Gehen wir auf das neuteſtamentliche Ideengebiet über, ſo begegnen uns hier zur Bezeichnung der jenſeitigen Dinge verſchiedene, dem Sprachſchatze der Zeit enthobene Namen, deren ſchärfere Abgrenzung gegen einander aber großen Schwierigkeiten unterliegt, da uns über die mit ihnen verbundenen Begriffe keine ausreichenden, gleichzeitigen Quellen zu Gebote ſtehen. Daher die Deutungen, welche ihnen gegeben werden, in einem zu weit aus einander gehen. Anlangend insbeſondere den Ausdruck ἅδης, ſo kehrt er zwar öfters wieder, darunter zweimal in Citaten als Uebertragung von שְׁאוֹל (Apg.

2, 27. 1 Kor. 15, 55.). Allein ſtreng genommen eignet keinem der hergehörigen Ausſprüche didaktiſcher Karakter. Keiner berechtigt zu dem Schluß auf einen feſt abgeſchloſſenen, vom vulgären beſtimmt unterſchiedenen Sprachgebrauch, wonach ſich etwa behaupten ließe, ἅδης ſey der ſolenne Terminus des N. T. für den Aufenthaltsort und den Zuſtand der Totalität der Abgeſchiedenen bis zur Wiederkunft Chriſti, oder wie Andere definiren, die Zuſammenfaſſung der Unwiedergebornen aller Zeiten vor dem Weltgericht. Mit Ausnahme von Matth. 11, 23. und Parall., wo das ἕως ἅδου καταβιβάζεσθαι als metonymiſche Anzeige eines totalen Verkommens gefaßt werden muß, erſcheint ἅδης durchweg in unmittelbarer Verbindung mit θάνατος. Selbſt die πύλαι ἅδου Matth. 16, 18. können ſich nur auf die vernichtenden Todesmächte beziehen, welche das Reich des Abgrundes wider die Gemeinde des Herrn in Bewegung ſetzt. Den reichen Mann treffen wir gleich nach ſeinem Tode im Hades, und zwar ἐν βασάνοις. Auch Apok. 6, 8. folgt der Hades dem auf fahlem Pferde daherreitenden Tode nach, ſo daß alſo der Tod eine Verſetzung in den Hades bewirkt. Zum Weltgericht geben Apok. 20, 13. 14. Meer, Tod und Hades die in ihnen enthaltenen Geſtorbenen heraus, worauf — nicht dieſe, ſondern Tod und Hades in den Feuerpfuhl geworfen werden, d. h. dort wohl, als abgethane Objektivitäten zu exiſtiren aufhören. Chriſto, dem ewig Lebendigen, welcher todt war, wird Apok. 1, 18. die Macht über Tod und Hades vindicirt, und ſeine Auferſtehung Apg. 2, 27. 31. als ein Hervorgang ſeiner Seele aus dem Hades, oder was nach V. 23. daſſelbige iſt, als eine Löſung der ὠδῖνες τοῦ θανάτου betrachtet. Desgleichen iſt die Auferſtehung von den Todten der Sieg über Tod und Hades überhaupt, 1 Kor. 15, 55.

Aus der Zuſammenfaſſung dieſer Ausſagen erhellt, daß unter ἅδης Ort und Zuſtand verſtanden wird, welchem der Menſch mit ſeinem Abſterben verfällt, und von dem Auferſtehung und Weltgericht wieder frei machen. Ob er als der intermediäre Sammelplatz für die Geſammtheit der Geſtorbenen gelten ſolle, könnte allerdings wegen der ſonſt ſingulären Erwähnung der ſchwer zu erklärenden θάλασσα Apok. 20, 13., zum Theil auch wegen einiger anderen Stellen über das zukünftige Loos der Gläubigen zweifelhaft erſcheinen. Allein man wird dieſer Auffaſſung gleichwohl ſeine Billigung nicht verſagen können, wenn man erwägt, wie ſie nicht allein die allgemeine, unwiderſprochene Annahme des Judenthums war, ſondern wie das N. T. ausdrücklich die Seele Chriſti nicht weniger als den reichen Mann dem Hades zuweiſt. Von hier aus muß dann weiter argumentirt werden, daß ſomit die φυλακή 1 Petr. 3, 19., vgl. 4, 6. (und Matth. 5, 25.?), dieſer Gewahrſam der Todtenwelt, und, was aus dem dabei ſtehenden ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν reſultirt, der ἄβυσσος Röm. 10, 7. vom Hades nicht verſchieden ſeyen; wobei jedoch nicht überſehen werden darf, daß ſowohl φυλακή (Apok. 20, 7.) als namentlich ἄβυσσος (Apok. 20, 1—3; 9, 2. 11.; wahrſcheinlich auch 17, 8. und Luk. 8, 31.) anderwärts Bezeichnung für die ſataniſche Region, der Ort der Verdammniß im vollen Sinn iſt. Ganz ähnlich verhält es ſich mit γέεννα, der Feuerhölle. Denn während keine Stelle verbietet, dieſen jenſeitigen Strafort nach der Sprachweiſe des Herrn bei den Synoptikern unter den Begriff des Hades zu ſubſumiren: ſo liegen doch auch Ausſprüche vor, welchen gemäß dort das ewige Feuer brennt (Mark. 9, 43 ff. Matth. 18, 8. 9.), das dem Teufel und ſeinen Engeln bereitet iſt, zur ewigen Pein, Matth. 25, 41. 46. Dieſen letztern Ausſprüchen zufolge wäre γέεννα ſynonym mit dem κάμινος τοῦ πυρός Matth. 13, 42. 50., in welche am Ende der Welt die Böſen geworfen werden, ſowie auch an ſie zu denken iſt, ſo oft des σκότος τὸ ἐξώτερον Erwähnung geſchieht. Andererſeits kann aber auch der κόλπος Ἀβραάμ Luk. 16, 22 ff. nach dem durchherrſchenden Sprachgebrauch der jüdiſchen Theologie nur innerhalb des Hades geſucht werden, obgleich er durch eine unüberſchreitbare Kluft vom Orte der Qual in ihm getrennt iſt. Er bildet die den Nachfolgern des gläubigen Abraham aufbehaltene Sphäre. Vgl. Matth. 8, 11. Joseph. Macc. 16. Und da endlich kein Grund vorliegt, einen innern Widerſpruch zwiſchen Luk. 23, 43. Apg. 2, 31. und 1 Petr.

3, 19. zu ſtatuiren, ſo haben wir παράδεισος ebenfalls noch zum Hades zu rechnen, und in ihm nur einen andern Namen für κόλπος Ἀβραάμ zu erblicken. Im Uebrigen wiederholt ſich bei παραδείσος die nämliche Erſcheinung wie bei φυλακή, ἄβυσσος und γέεννα, indem das Wort wenigſtens 2 Kor. 12, 4. (V. 2. τρίτος οὐρανός) und Apok. 2, 7. für Himmel oder Ort der Seligkeit ſteht.

Somit dürfte ſich annähernd Folgendes als Reſultat herausſtellen. Ἅιδης im N. T. iſt ein eſchatologiſcher Begriff von ſehr allgemeinem Karakter und großer Dehnbarkeit, ähnlich unſerm deutſchen Jenſeits. Obſchon die Vorſtellung eines beſtimmten νοῦ unzertrennlich mit ihm verflochten iſt, will er doch vorzugsweiſe als der auf das Sterben folgende Zuſtand überhaupt gedacht ſeyn, welcher ſelber wieder in Angemeſſenheit zu der, nach der Idee des Menſchen zu richtenden Weſensbeſtimmtheit des Individuums ein relativ ſeliger oder relativ unſeliger iſt, und je nachdem an unterſchiedliche Räume mit entſprechender Benennung vertheilt wird. Eine ſorgfältigere Analyſe beweiſt indeß, daß jene Benennungen ſich nicht ausſchließlich auf diejenigen Zuſtände beſchränken, welche der durch die Paruſie Chriſti herbeizuführenden Vollendungszeit vorausgehen. Ja, es pflegt das N. T. überhaupt die diesſeits und jenſeits der ἐσχάτη ἡμέρα liegende Zuſtändlichkeit der Einzelnen meiſt nicht genauer auseinander zu halten, ſo durchgängig es ſonſt alle abſchließliche Entſcheidung an den Akt des Weltgerichts gebunden ſeyn läßt, ſondern begnügt ſich im Gewande wechſelnder Bilder an der für alle Gebiete menſchlichen Daſeyns gültigen Theſe zu halten, daß Seligkeit und Verdammniß durch die Gemeinſchaft des Lebens mit Chriſto bedingt ſey. Zu einer lehrhaften Ausſcheidung lag um ſo weniger Nöthigung vor, als das apoſtoliſche Zeitalter ſich den Anbruch des Welttages in großer Nähe dachte.

Ein flüchtiger Blick auf die Dogmengeſchichte verräth eine ſeltene Mannigfaltigkeit divergirender Anſichten über den Hades im Laufe der chriſtlichen Jahrhunderte. Einig in der Annahme deſſelben, als des tranſitoriſchen Beſtimmungsortes aller Abgeſchiedenen bis auf die Auferſtehung, die bevorzugten Märtyrer allein ausgenommen, gelang es dem chriſtlichen Alterthum von Frühem an nicht im wünſchbaren Maße, ſich der Trübungen des neuteſtamentlichen Ideenkreiſes durch die gäng und gäben Vorſtellungen des Heidenthums und des ſpätern Judenthums zu erwehren. Die Lehre von der ſofortigen Aufnahme der begnadigten Seelen in den Himmel verwirft Juſtin Dial. c. Fr. §. 80. als häretiſch. Ebenſo gedenkt Tertullian de anima c. 55. einer Schrift, darin er den Nachweis geleiſtet, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Nur bei Cyprian bleibt es zweifelhaft, ob er einen Zwiſchenzuſtand ſtatuirt habe. Die Gnoſtiker aber, indem ſie die Erde ſelbſt als Unterwelt qualificirten, behaupteten eine mit ihrem Tode zuſammenfallende Erhebung der Pneumatiſchen in das πλήρωμα. Von der Zeit des Origenes an, und zwar vornehmlich unter ſeinem Einfluß, zog die Betrachtungsweiſe, nach welcher der Teufel durch die Verführung der Menſchen die Gewalt des Todes, und hiemit die Herrſchaft über das Todtenreich erlangt hat, daraus er die Seelen nicht zu Gott aufſteigen laſſe, allmählig eine folgenreiche Umbildung der Hadesvorſtellungen nach ſich. Der Hades ward jetzt mehr und mehr in die Hölle nach heutigem Verſtande verwandelt, den phantaſtiſchen Ausmalungen ſeiner Schrecken Realität beigemeſſen. In der griechiſchen Kirche einigte man ſich endlich dahin, daß mit dem Hingange Chriſti zum Hades eine Beraubung deſſelben und die Entrückung der Gläubigen in's Paradies erfolgt ſey, ſo daß von der Erſcheinung Chriſti hinweg der temporäre Strafzuſtand des Hades ſich von dem ewigen im Tartarus eigentlich nicht ſehr unterſchied. Anders geſtaltete ſich die Lehre in der abendländiſchen, beziehungsweiſe katholiſchen Kirche. Sobald das von Gregor dem Großen ausgebildete Dogma vom Fegfeuer ſich eine allgemeine Billigung erworben hatte, wandte ſich ihm das Hauptintereſſe kirchlicher und dogmatiſcher Bemühung zu. Seinem Ziele nach in den Himmel ausmündend, dem Weſen nach der Hölle zugehörend, kommen über ihm, näher dem Himmel, die gleichfalls von der Hölle umſpannten, zwiſchenzuſtändlichen Einfriedigungen

des Limbus infantum und des nunmehr leeren Limbus patrum zu ſtehen. Im letztern, eins mit Schooß Abrahams, hatten die Frommen des alten Bundes um der Erbſchuld willen ohne irgend ein Schmerzgefühl die poena damni zu dulden. Die Kirche der Reformation ſodann negirte ſofort Fegfeuer und Limbus, aber brachte es ob ihrem Feſthalten an den einfachen Poſitionen von Himmel und Hölle für die Geſtorbenen aller Zeiten ſo wenig zu einer ſchriftmäßigen Entwickelung der Lehre von den letzten Dingen als ihre Vorgängerinnen. Erſt nach der Mitte des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts traten auf Grund der Schrift zunächſt unter den Reformirten, namentlich die Engländer Lightfoot, P. King, Burnet, J. Pearſon, ſpäter eine Anzahl Pietiſten wieder zu Gunſten eines status medius auf, bis nun in unſern Tagen auf den Trümmern der orthodoxen Anſchauungsweiſe, und nachdem man ſich eine Weile an dem ſchaalſten Unſterblichkeitsglauben hatte genügen laſſen, ſich in wachſenden Kreiſen eine Conſtruktion der jenſeitigen Dinge Zuſtimmung erwirbt, in welcher der Hades nicht allein ſeine nothwendige Stelle hat, ſondern überdem die lang vernachläſſigte Lehre mit einer Art von Vorliebe, zum Theil mit einer zum Abſchluß drängenden Haſt gepflegt wird, die der beſonnenen Wiſſenſchaft abermals bedenklich erſcheinen muß.

In der That, wenn es jeder evangeliſchen Theologie feſtſtehen muß, daß die Vollendung der kreatürlichen Perſönlichkeit in der Auferſtehung erſt mit der endlichen Vollendung des Weltganzen zum aktualiſirten Gottesreich erfolgen kann, dieſe Vollendung aber die Wiederkunft Chriſti zum Gericht zu ihrer Vorausſetzung hat: ſo kann ſie unmöglich umhin, rückwärts von dieſen, den zukünftigen Weltäon einleitenden Thatſachen univerſellſter Natur einen Zwiſchenzuſtand für die Geſammtheit der durch den Tod aus der gegenwärtigen Welt Abberufenen zu ſtatuiren, mag man nun dieſen Zwiſchenzuſtand Scheol, Hades, Unterwelt, Mittelort, Todtenreich oder wie immer heißen. Kraft des richtigen Begriffs vom Tode und der nothwendigen Identität der Perſönlichkeit vor und in dem Tode iſt es ſelbſtverſtändlich, daß die individuelle Zuſtändlichkeit in jener Welt der Abgeſchiedenen in voller Harmonie mit ihrem nach dem abſoluten Maßſtabe der göttlichen Beſtimmung gemeſſenen, perſönlichen Werthe ſteht. Die durch den Glauben vermittelte, beſeligende Gemeinſchaft mit dem Erlöſer macht den Zwiſchenzuſtand zu einem Seyn bei dem Herrn, zu einem Lebensſtande in den vielen Wohnungen des Vaters; die im Unglauben ſich reflektirende Weſensbeſtimmtheit des Subjekts wird ihn als Strafort zu ſchmecken bekommen. Lazarus wird von den Engeln getragen in Abrahams Schooß, und wird getröſtet daſelbſt, der reiche Mann leidet Qual im Hades.

Streitig bleiben hiebei nur 1) die Frage nach der fortdauernden Entwickelungsfähigkeit und nach dem Umfange der Willensfreiheit bei den Zwiſchenzuſtändlichen, im Gegenſatze wozu Einige ihre Exiſtenzweiſe als diejenige einer bloßen Potentialität, eines faſt dumpfen Inſichgekehrtſeyns in der thatloſen Ruhe klöſterlicher Einſamkeit faſſen; 2) im Zuſammenhange damit, die Frage nach irgend welcher Verleiblichung der Seele, nach einem äußern Organismus der Perſönlichkeit, im Unterſchiede wovon Andere eine gänzliche Entkleidung und Nacktheit der Seele im Zwiſchenzuſtande vermuthen, und 3) die Frage nach der Erreichbarkeit vollendeter Heiligkeit innerhalb des Zwiſchenzuſtandes, mit der die ſofortige Auferſtehung und der Vollgenuß der Seligkeit im Himmelreich gegeben wäre, Apok. 20, 5. Wie übrigens auch eine fortgeſchrittenere Theologie dieſe Probleme löſen mag, nie dürfen Beſtimmungen von ihr zugelaſſen werden, welche mit dem Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben ſtreiten, wenn anders die Scheidlinie zwiſchen evangeliſcher Lehre und purgatoriſchem Irrwahn nicht verrückt werden ſoll; nie darf dem Satze Eintrag geſchehen, daß der Zwiſchenzuſtand noch dem *αἰὼν οὗτος*, der Zeit angehört, nicht aber der Ewigkeit. Vgl. meine: Lehre von der Erſcheinung Jeſu Chriſti unter den Todten, Bern 1853, wo auch die einſchlägige Literatur. Güder.

Hadoram (הֲדוֹרָם, Sept. *Ἀδορράμ*, Vulg. Aduran), einer der dreizehn Söhne Joktans, 1 Moſ. 10, 27. 1 Chr. 1, 21., der, ein Bruder Pelegs und Stammvater der

Joktaniden, nach Ewald, Isr. Gesch. 1, 337 (1. Ausg.) noch vor den Abrahamiden in das südliche Arabien hinabgewandert ist. Er bezeichnet zugleich eine Völkerschaft dieses großen arabischen Stammes, welche mit den Adramiten des Ptolomäus 6, 7, 10. 25. 26. und des Plinius hist. nat. 6, 32. 12, 30. zu vergleichen sind. Nach diesen Schriftstellern wohnten sie theils neben den Chatrammiten oder Chatramotiten (חַצַרְמָוֶת, 1 Mos. 10, 26.), theils mit ihnen vereint. Eratosthenes nennt sie die östlichsten Südaraber mit der Hauptstadt Sabata, und läßt die Sabäer 40 Tagereisen von ihrer Grenze entfernt seyn. Nach Anderen reicht diese Gegend bis an den persischen Meerbusen. Verschieden davon ist

2) Adoram (אֲדֹרָם, Sept. *Ἀδωνιράμ*, Vulg. Aduram), 2 Sam. 20, 24. 1 Kön. 12, 18., welcher Name 1 Kön. 4, 6. אֲדֹנִירָם geschrieben wird. Er war Rentmeister oder eigentlich Aufseher über die von den unterworfenen Völkern geforderten Frohndienste und die damit verbundenen Steuern. Vgl. Ewald, Isr. Gesch. 3, 33. 1. Aufl. Nimmt man an, daß dieser Mann erst in den letzten Regierungsjahren Davids über das Frohnwesen gesetzt wurde, so hat es keine Schwierigkeit, immer die gleiche Person bei diesem Namen zu denken. Bei dem Versuche, das abgefallene Zehnstämmereich dem Rehabeam zu erhalten, verlor er sein Leben. Vaihinger.

Hadrach. Der Name Hadrach ist von alten Zeiten her als Name eines Landes angesehen worden, das östlich von Damaskus lag. Er kommt nur Zach. 9, 1. vor. R. Jose, ein Damascener, will diesen Ort als eine ehemals bedeutende Stadt gesehen haben, wovon noch ein unbedeutender Flecken übrig sey. Allein dieser Versicherung ist, da weder die arabischen Geographen noch die neueren Reisenden etwas davon wissen, nicht zu trauen, ebensowenig der unbestimmten Angabe des Cyrillus von Alexandrien in seinem Commentar zu diesem Propheten. Mehr für sich hat die Ansicht, welche zuerst Alphees ausgesprochen hat, daß der Name mit dem der syrischen Gottheit Atergatis, Derceto zusammenhange. Aber dann kommen wir schon auf die von Gesenius im Thesaurus 1, 449 und Bleek in Ullmanns Studien 1852, 2. S. 268 geäußerte Vermuthung, daß es der Name eines aramäischen Königes sey, welchen Gesenius mit Adores Justin 36, 2. zusammenhält. Könige führten ja oft den Namen von Gottheiten. Daß die Länder als Besitzthümer der Könige auch sonst angeführt werden, sehen wir aus Mich. 5, 5. Neh. 9, 22.

War nun Hadrach ein syrischer König, so fragt es sich, welcher es war, und in welcher Zeit er gelebt hat. Wir kennen

1) Hadadeser zur Zeit Davids, 2 Sam. 8, 3; 10, 16. 19.

2) Reson (רְזוֹן), Stifter des damascenischen Reiches zur Zeit Salomo's, 1 Kön. 11, 23.

3) Benhadad I. zur Zeit der Könige Assa und Baesa, 1 Kön. 15, 19. 2 Chr. 16, 1. 2.

4) Benhadad II. zur Zeit Josaphats und Achasja's, 1 Kön. 20, 1 ff. 2 Kön. 6, 24; 8, 7.

5) Hasael zur Zeit Achasja's und Jorams, 2 Kön. 8, 9. 12. 1 Kön. 19, 17. vgl. Am. 1, 4.

6) Benhadad III. zur Zeit Amazia's und Joas, 2 Kön. 13, 24. c. 839 v. Chr.

Von da an wird nur noch Rezin genannt, der zur Zeit Ahas, Jes. 7, 1., mit Israel verbunden Juda bekriegte. Dies geschah c. 740 v. Chr., also 100 Jahre später. Nach Rezin kann keine Weissagung mehr über Syrien ergangen seyn, da dieses Land unter demselben König seine Selbstständigkeit an Assyrien verlor, Jes. 7, 8., wo die verderbte Lesart in Bezug auf Syrien zu lesen ist, »und nach 6 Jahren wird Syrien zerbrochen seyn und ohne Volk.« Jedenfalls ist aus der Geschichte klar, daß Tiglath Pilneser auf Veranlassung Ahas den Staat dem assyrischen Reiche einverleibt hat, was auch ohne dieses Anrufen geschehen wäre. Die Weissagung Jer. 49, 23—27. erinnert durch ihren Schluß an Am. 1, 4. und die erste Zeit des Jesaias, dessen sie ganz würdig ist. Jeremias selbst konnte mit Syrien nicht mehr als einem unabhängigen Staate zu thun haben, daher diese Weissagung nur als Wiederaufnahme einer früheren, noch nicht

ganz erfüllten über das Land ausgeſprochen werden konnte. Auch Hemath, Zach. 9, 2., wurde erſt unter Hiskias von den Aſſyrern eingenommen und ſeiner Selbſtſtändigkeit beraubt, Jeſ. 36, 19; 37, 12. 13. Da nun dieſes in der Weiſſagung Sach. 9, 2. mit Damaskus noch als blühend erſcheint, ſo muß ſie vor Hiskias und nach V. 10. 13. vor die Auflöſung des Zehnſtämmereiches fallen, Hadrach alſo derjenige König des Syrerreiches ſeyn, der zwiſchen Benhadad III. und Rezin, etwa zur Zeit Uſia's und Jeroboams II., geherrſcht hat. Hiemit dürfte eine alte Dunkelheit glücklich entfernt worden ſeyn.

Hengſtenberg freilich kann ſeinen dogmatiſchen Vorausſetzungen zu lieb dieſes Licht nicht gebrauchen. Daher zieht er Chriſtol. 1, 92 ff. vor, mit jüdiſchen Auslegern Hadrach als Appellativ zu faſſen und »Land ſtarkſchwach« zu überſetzen, um dann es als ſymbol. Namen des perſiſchen Reiches zu betrachten; eine Auffaſſung, die in unſerer Zeit nur ihrer Seltſamkeit wegen erwähnungswerth ſeyn dürfte. Vaihinger.

Hadrian, Kaiſer (P. Aelius), aus Italica in Spanien ſtammend, mit Trajan verwandt, auch ſein Mündel, dann ihm verſchwägert, endlich ſein Nachfolger von 117 bis 138 n. Chr. Bei ſeinem Regierungsantritt fand er noch in Judäa den ſeit der Zerſtörung Jeruſalems fortdauernden Geiſt der Empörung, und ſcheint dadurch auf den Gedanken gebracht worden zu ſeyn, durch das Verbot der Beſchneidung die gefährliche abgeſchloſſene Nationalität dieſes Volkes zu vernichten (Spart. in Hadr. c. 14.). Da er zugleich Jeruſalem durch die Gründung einer römiſchen Kolonie unter dem Namen Aelia Capitolina wiederherzuſtellen beſchloß, ſo entbrannte bald der von Seiten der Juden unter einem als Meſſias auftretenden Heerführer Bar Cochba verzweiflungsvoll geführte Nationalkrieg, und nur unter großen Verluſten gelang es dem römiſchen Feldherrn Julius Severus, die Juden allmählig zu entkräften und auszurotten, und endlich, nachdem das Land faſt völlig zur Wüſte geworden war, die Ruhe in demſelben herzuſtellen (*Dio* 12—14. *Euseb.* h. eccl. IV, 6. Chron. Pasch. p. 474 ed. Bonn. Vgl. D. F. Münter, der jüd. Krieg unter den Kaiſern Trajan und Hadrian, 1821). Auf Jeruſalems Trümmern erhob ſich die Kolonie Aelia Capitolina, aber den Juden wurde bei Todesſtrafe der Zutritt zu derſelben unterſagt. Das Verbot der Beſchneidung wurde erſt von Antoninus Pius wieder aufgehoben. Hadrian war ein eifriger Verehrer der vaterländiſchen sacra, hatte aber neben dem römiſchen und griechiſchen auch den ägyptiſchen Cultus adoptirt. So wenig die Nachricht des Aelius Lampridius (Alex. Sev. 43.) Glauben verdient, daß Hadrian die Tempel, welche er in verſchiedenen Städten ohne darin aufgeſtellte Götterbilder erbauen ließ, Chriſtus habe weihen wollen, ſo behandelte er doch die Chriſten billiger, als manche Kaiſer vor oder nach ihm. Unter ihm hatte das Volk zuerſt angefangen, bei öffentlichen Feſten die Hinrichtung einiger Chriſten ſtürmiſch zu verlangen. Der Proconſul von Kleinaſien beklagte ſich darüber bei dem Kaiſer, und dieſer wurde dadurch veranlaßt, an den Nachfolger dieſes Proconſuls, Minucius Fundanus, ein Reſcript zu erlaſſen, durch welches dergleichen ſtürmiſches Verfahren unterſagt wurde. Hadrian befahl, es ſollten nur Anklagen in der geſetzlichen Form gegen die Chriſten angenommen werden, und die Angriffe auf die Chriſten durch das bloße Volksgeſchrei ſollten nicht mehr ſtattfinden. Nicht ſowohl ſeine Liebe zu dem Chriſtenthum oder zu den Chriſten, als ſeine Gerechtigkeitsliebe veranlaßte den Kaiſer zu dieſem Edikt, das übrigens der Verfolgung ſo wenig ein Ende machte, daß Sulpitius Severus unter Hadrian die vierte Chriſtenverfolgung zählt, während allerdings weder Melito, noch Tertullian, noch Euſebius ihn zu den Verfolgern der Chriſten rechnen. Im Allgemeinen mag ſeine Regierung eine für die Chriſten im römiſchen Reich günſtige genannt werden. Hadrians Privatkarakter war durch Wolluſt, Eitelkeit und eiferſüchtige Gereiztheit entſtellt; daneben war er ein eifriger Freund und Verehrer der Wiſſenſchaft, die er eifrig zu fördern und durch reichliche Unterſtützung, die er den Gelehrten angedeihen ließ, zu heben ſuchte. Er ſtarb zu Baja an Auszehrung, zu welcher noch Waſſerſucht hinzugekommen war, am 10. Juli 138. Nur mit Mühe wirkte Antoninus für den verſtorbenen, in Folge der am

Schluß ſeines Lebens geübten Grauſamkeit mit dem Haß des Volkes und zumeiſt des Senats beladenen Kaiſer die göttlichen Ehren aus. Th. Preſſel.

Hadrian I., Pabſt von 772—795. Zur Zeit ſeiner Stuhlbeſteigung gelang es der päbſtlichen Politik, in dem fränkiſchen Königthume eine mächtige Stütze für die Erweiterung der bisherigen Macht zu gewinnen, trotz dem daß ihr gerade damals ernſte Gefahren von Seiten der Longobarden drohten. Pipin der Kleine hatte dieſem Volke die unter dem Könige Aiſtulph gemachten Eroberungen wieder entriſſen, das Patriciat von Rom übernommen und den Pabſt zum Patricius des Exarchats erklärt. Noch immer waren aber die Longobarden furchtbare Feinde für den Pabſt geblieben, ja die Gefahr wuchs für denſelben, als durch die Vermählung Karls des Großen mit der Tochter des Deſiderius, Königs der Longobarden, eine Verſöhnung zwiſchen den Franken und Longobarden herbeigeführt wurde. Die päbſtliche Politik erkannte es recht wohl, daß ſie zur Förderung ihrer Intereſſen die Königshäuſer wieder in eine feindliche Stellung zu einander bringen müſſe. Sie erreichte ihre Abſicht und als Deſiderius den Pabſt Hadrian I. von Neuem bedrängte, rief dieſer Karl den Großen zu Hilfe, der nun das Longobardiſche Reich zerſtörte (774), die Schenkungen ſeines Vaters nicht nur beſtätigte, ſondern auch durch die Gebiete von Ancona und Benevent noch erweiterte. Hadrian bezeichnete daher Karl den Großen in einem Briefe an denſelben (vom J. 777, im Codex Carolinus in Muratorii Scriptt. Rerum Ital. T. III. P. 2. pag. 73, und in Cajet. Cenni Monumenta Dominationis Pontificiae. Romae 1760. T. I. No. 49) als „novus christianissimus Constantinus“, der jetzt aufgetreten ſey und mit Freigebigkeit dem heil. Apoſtel Petrus das wieder zurückgebe, was ihm eine Zeitlang durch die Longobarden entriſſen geweſen ſey. Irrig hat man in dem Schreiben ſchon eine Beziehung auf die Donatio Constantini M. zu finden geglaubt, während ſich Hadrian nur auf die Acta Sylvestri bezieht, welche erſt eine Grundlage für jene Donatio bildeten; vgl. *Cenni* Monum. p. 304. Karl übte überhaupt in Italien alle landesherrlichen Rechte in weltlichen und kirchlichen Dingen aus, wie er ſie im fränkiſchen Reiche bisher ausgeübt hatte, und Hadrian ſetzte noch in einem Briefe vom J. 790 den Patriciatus Caroli gegenüber dem Patriciatus Petri (*Cenni* Monum. pag. 521). Irrig iſt daher auch die auf eine höchſt wahrſcheinlich unächte Urkunde (ſ. Dönniges Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Otto I. Berlin 1839. S. 102) gegründete Behauptung, daß Karl die kirchlichen Inveſtiturrechte erſt von dem Pabſte und einer römiſchen Synode erhalten habe; ſchon nach der Lage der beſtehenden Verhältniſſe konnte Hadrian Rechte und Freiheiten nicht dem Kaiſer, ſondern dieſer jenem verleihen. Eine vermehrte Sammlung der von Dionyſius Exiguus aufgeſtellten Kirchengeſetze (Codex Canonum) übergab Hadrian dem Kaiſer Karl zur Einführung im fränkiſchen Reiche (774. vgl. *J. C. Rudolph*, Nova Comment. de Codice Canonum, quem Hadrianus I. Carolo M. dono dedit. Erlang. 1777); auch erhielt Karl von ihm zu gleichem Zwecke das Sacramentarium Gregorii Magni. Im J. 794 ſandte Hadrian als Legaten die Biſchöfe Theophylact und Stephan zur Synode nach Frankfurt; dieſe war von Karl wegen des Adoptianiſchen Streites berufen worden. Karl führte den Vorſitz und ließ nicht nur den Adoptianismus, ſondern auch die Bilderverehrung verwerfen, obſchon Hadrian in einer Zuſchrift an den König (bei *Mansi* Concilior. nova et ampliss. Collectio XIII. p. 795) erklärt hatte: si quis sanctas imagines Domini nostri J. Christi et ejus genetricis atque omnium Sanctorum secundum ss. Patrum doctrinam venerari noluerit, anathema sit.

Hadrian II., Pabſt von 867—872, war ganz und gar von dem Stolze und der Anmaßung beſeelt, die ſeinen Vorgänger Nikolaus I. karakteriſirt. Er befolgte deſſen herrſchſüchtige Regierungsmaximen, doch ohne die Reſultate zu erreichen, deren Nicolaus ſich erfreuen konnte. Bevor er noch den päbſtlichen Stuhl beſtieg, lebte er in der Ehe und zeugte er eine Tochter. Sein von Herrſchſucht geleitetes, gewaltthätiges Eingreifen in die beſtehenden Verhältniſſe des Staates und der Kirche verletzte das allgemeine Rechtsgefühl ſehr tief, zeigt aber auch dagegen, wie wenig er ſeine Zeit verſtand, um durch ein kluges Verhalten ſeine Autorität zu befeſtigen und zu ſichern. Als Karl der Kahle nach

dem Tode Lothars II. Lotharingen erobert und die Eroberung mit Ludwig dem Deutſchen getheilt hatte, erhob ſich Hadrian II. für den Kaiſer Ludwig II. als den rechtmäßigen Erben des Landes, erklärte in einer Epistola ad Proceres regni Lotharii (bei *Mansi* XV. pag. 838), daß er mit dem Banne gegen Karl als einen Ungetreuen, Feind des kirchlichen Friedens und Heils, wie auch als Verächter der Ermahnungen des apoſtoliſchen Stuhles vorſchreiten, daß er nur Ludwig II. als den von Gott verordneten König und Herrn, gemäß der Freiheit der apoſtoliſchen Würde und Macht, anerkennen und daß ſofort Jeder die Strafe der apoſtoliſchen Rache (apostolicae sine mora sustinebit ultionis censuram) empfinden werde, der es wagen ſollte, gegen den göttlichen und apoſtoliſchen Willen (contra divinam et apostolicam voluntatem) in das Land einzufallen. Gegen ſolche Eingriffe in weltliche Angelegenheiten erhob ſich beſonders der Erzbiſchof Hincmar von Rheims (ſ. d.), der bereits mit ihm zerfallen war. In einem Briefe an Hadrian vom J. 870 (*Hincm.* Opp. ed. Sirmond T. II. pag. 689) läßt er Andere auf die päbſtlichen Anmaßungen antworten, daß die weltliche Herrſchaft wohl durch Kriege geſucht und durch Siege erweitert, nicht aber durch Excommunicationen bewahrt werde. Der Pabſt könne nicht zugleich ein weltlicher Regent ſeyn, und wenn ein Biſchof einen Chriſten gegen das Geſetz excommunicire, nehme er ſich ſelbſt die Macht zu binden. Keinem Menſchen könne er die Seligkeit nehmen, wenn nicht der Chriſt ſie ſich ſelbſt durch die Sünden nehme. Auch komme es keinem Biſchofe zu, einen Chriſten ſeines Namens zu berauben und mit dem Teufel zuſammenzuſtellen, wenn er eine weltliche Herrſchaft an ſich bringe. Hadrian war indeß nicht der Karakter, der ſich durch ſolche ernſtliche Wahrheiten hätte bedeuten, oder durch die Erfolgloſigkeit ſeiner Handlungsweiſe von ähnlichen Mißgriffen hätte abhalten laſſen. Die Differenzen zwiſchen Karl dem Kahlen und deſſen ungehorſamem Sohn Karlmann gaben ihm eine erwünſchte Gelegenheit, von Neuem gegen jenen aufzutreten, doch hatte er den Verdruß, daß ſeine an Karl gerichteten, höchſt anmaßlichen, mit Vorwürfen aller Art reichlich ausgeſtatteten Schreiben ganz ohne den erwarteten Erfolg blieben. Ebenſo verdrießlich, ja ſelbſt ſchimpflich für ihn endete ſeine Einmiſchung in die von Hincmar, Biſchof von Laon (ſ. d.) angeregten Streitigkeiten. Die Synode von Duziacum (871) hatte dieſen aufrühreriſchen Biſchof, der Appellation an Hadrian ungeachtet, für abgeſetzt erklärt; in Zuſchriften an die Synode und an Karl (bei *Mansi* XV. pag. 852 sq.) ſprach ſich Hadrian mit großem Unwillen über das eingeſchlagene Verfahren aus und erklärte zugleich, daß er niemals in die Abſetzung willigen werde, wofern nicht die ganze Sache vor ihm erörtert und feſtgeſetzt werde. Karl konnte in den Aeußerungen des Pabſtes nur einen kecken, auf die eben aufgetauchten pſeudoiſidoriſchen Grundſätze baſirten Eingriff in ſeine königlichen Rechte erblicken und in einem von Hincmar von Rheims verfaßten, an Hadrian gerichteten Brief (ſ. *Hincmar.* Opp. T. II. pag. 701) hielt er daher dem Pabſte nicht nur das höchſt unziemliche, einem Oberhirten gänzlich unwürdige Verhalten vor, wies er ihn auf die königliche Majeſtät, Macht und Gerechtſame hin, bemerkte er ihm, daß die Könige von Frankreich bisher Herren ihres Landes, nicht aber etwa Statthalter der Biſchöfe geweſen ſeyen, ſondern ermahnte ihn auch zugleich, ſolche unziemliche Schreiben fernerhin zu unterlaſſen, denn außerdem würden dieſelben und die Legaten nur mit Verachtung zurückgebracht werden. Dieſe Entſchiedenheit machte auf Hadrian allerdings einen tiefen Eindruck und beſtimmte ihn, auf dem Wege der Nachgiebigkeit zu erſchleichen, was er bisher durch Anmaßungen nicht erreichen konnte. Nun beſänftigte er den König durch Schmeicheleien und ſüße Reden (ſ. *Mansi* XV. pag. 857) und beſeitigte dadurch die Spannung, die zwiſchen ihm und Karl beſtand. Die pſeudoiſidoriſchen Grundſätze gaben indeß dem päbſtlichen Ehrgeize immer neue Nahrung und entwickelten auch unter Hadrian die Anſicht, daß in den Händen des Pabſtes, als des allgemeinen Biſchofs der Kirche, die höchſte Verwaltung des göttlichen Geſetzes liege. Daher erklärt es ſich auch, wie Kaiſer Ludwig II. an Hadrian die Aufforderung ergehen laſſen konnte, ihn von einem Eide zu entbinden, den er in erzwungener Weiſe dem Fürſten Adalgiſus von Benevent hatte leiſten müſſen. In Hadrians Regierung fällt auch

die ſchon unter Nikolaus I. durch Photius (ſ. d.) angeregte Streitigkeit, die zu der großen Trennung der griechiſchen und lateiniſchen Kirche führte. Photius mußte unter Baſilius dem Macedonier ſeinem Gegner Ignatius weichen; darauf wurde Hadrian als Schiedsrichter zwiſchen Beiden berufen, Photius von ihm auf einer Synode zu Rom (868) verurtheilt (ſ. *Mansi*, XVI. pag. 122 seq.; 371 seq.). Zu der Synode von Conſtantinopel (869), welche die Verurtheilung wiederholte, ſandte er Legaten, die zwar ihr Uebergewicht geltend machten, aber auch der beſtehenden Zwietracht neue Nahrung gaben. Für die kirchliche Disciplin wurde Hadrian dadurch merkwürdig, daß unter ihm 868 ein Concil zu Worms gehalten wurde, welches den Geiſtlichen die Ehe verbot und in Betreff des Kloſterlebens die Beſtimmung gab, daß diejenige Perſon das Kloſter nicht wieder verlaſſen könne, die als Kind in daſſelbe eingetreten ſey.

Hadrian III. regierte als Pabſt kaum ein Jahr lang, von 884—885, als die furchtbaren Parteikämpfe der Großen in Italien bereits begonnen hatten, in denen das Pabſtthum der eben herrſchenden politiſchen Partei nur als Mittel und Werkzeug zur Erreichung ihrer Zwecke dienen mußte. Kaiſer Karl der Dicke rief Hadrian III. zu ſich, weil er gleichſam durch apoſtoliſche Autorität (— da der Pabſt nach pſeudoiſidoriſchen Ideen als der Vollſtrecker des göttlichen Geſetzes gelten ſollte —) ſeinen unehelichen Sohn Bernhard zum Erben des Reiches einſetzen wollte, da er zweifelte, hierzu die Machtvollkommenheit zu haben. Eine andere geſchichtliche Merkwürdigkeit hat dieſer Pabſt nicht erlangt.

Hadrian IV., Pabſt von 1154—1159, war von Geburt ein Engländer, hieß eigentlich Nikolaus Breakſpeare, begann ſeine prieſterliche Laufbahn im Kloſter, wurde Abt zu St. Rufus in Rom, dann Cardinalbiſchof von Albano, und nach dem Tode des nur kurze Zeit regierenden Anaſtaſius zum Pabſte erwählt. Mit ihm beginnt der erbitterte Kampf des Pabſtthumes gegen die Hohenſtaufen, nachdem er nur kurze Zeit mit Friedrich I. (Barbaroſſa) in friedlicheren Verhältniſſen geſtanden hatte. Ein mächtiger Gegner war dem hierarchiſchen Pabſtthum ſchon in Arnold von Breſcia (ſ. d.) erſtanden, deſſen Lehren in Italien vielen Beifall gefunden hatten und fortwirkten, obſchon es dem Pabſte Hadrian IV. gelungen war, ihn aus ſeiner Nähe entfernt zu ſehen. Hatte Friedrich I. ſchon bei einer zwieſpältigen Biſchofswahl in Magdeburg gezeigt, daß er ſeine kaiſerlichen Rechte aufrecht erhalten und nachdrücklich vertheidigen werde, indem er die päbſtlichen Legaten, die ſich in die Sache miſchen wollten, nach Italien zurückſchickte und nach eigener Beſtimmung entſchied, ſo konnte Hadrian wohl mit Recht vermuthen, daß Friedrich bei günſtiger Gelegenheit auch in Italien die kaiſerlichen Rechte geltend zu machen ſuchen werde. Da es in Friedrichs Regierungsprinzip lag, die weltliche Macht nach dem Vorbilde Karls d. Gr., im Gegenſatze zur Herrſchaft des Pabſtes wieder herzuſtellen und für ſein Haus in Italien eine unumſchränkte Herrſchaft zu ſchaffen (weil dieſe in Deutſchland zu begründen unter den beſtehenden Verhältniſſen nicht mehr möglich war) benutzte er zunächſt die Zwiſtigkeiten und Befehdungen unter den lombardiſchen Städten, um in Italien als Ordner und Gebieter aufzutreten. Er zog nach Italien, zwang die lombardiſchen Städte zur Unterwerfung und ſtrafte in harter Weiſe die, welche ſich ihm widerſetzten. Schon war Hadrian nicht ohne Beſorgniß für ſeine Zukunft, doch beruhigte er ſich, da Friedrich ihm ſich näherte, ihn gegen Feinde ſchützte und ſelbſt den Arnold von Breſcia ihm ausliefern ließ. Wohl erhob ſich eine allgemeine Entrüſtung über das Verfahren, das Friedrich und Hadrian gegen dieſen freimüthigen Mann eingeſchlagen hatten, doch erreichte der Kaiſer ſeinen Zweck, — die Krönung vom Pabſte (18. Juni 1155). Bald darauf löste ſich aber das bisherige Verhältniß zwiſchen Friedrich und Hadrian, indem dieſer mit dem bisher gemeinſchaftlichen Feinde, dem Könige Wilhelm von Sicilien, einſeitig Frieden ſchloß und demſelben auch die gemachten Eroberungen als Lehen beſtätigte. Die Spannung ging in offene Feindſchaft über, als Hadrian in einem Schreiben an Friedrich und an die deutſchen Biſchöfe (bei *Mansi* XXI. pag. 789 seq.) in alter anmaßender Weiſe erklärte, daß er dem Kaiſer die Krone über-

tragen (imperialia insigne coronae libentissime *conferens*), und daß der Kaiſer aus ſeiner Hand Beneficien (beneficia de nostra manu) empfangen hätte. Hierüber entflammte Friedrichs Zorn; er wandte ſich an das deutſche Reich, und trat mit Nachdruck für die Vertheidigung der Würde ſeiner Krone in die Schranken; die deutſchen Biſchöfe hielten zu ihm, da ſie ſich in ihren Rechten gekränkt fühlten. Offen erklärten ſie dem Pabſte (bei *Mansi* XXI. pag. 792), daß er die Freiheit der deutſchen Krone angetaſtet habe, daß den geiſtlichen und weltlichen Fürſten die Kaiſerwahl zuſtehe, daß die Salbung zum Könige von Deutſchland dem Erzbiſchof von Köln, die Salbung zum Kaiſer ihm, dem Pabſte, zukomme, was aber der Pabſt mehr fordere, ſey vom Uebel. Dringend riethen ſie zugleich dem Pabſte, ſich mit Friedrich zu verſtändigen. Wirklich gab er dieſem Rathe Gehör und in einem Briefe an Friedrich erklärte er nun (bei *Mansi* XXI. pag. 793), daß er den Ausdruck »Beneficien« nur nach der Grundbedeutung verſtehe, daß folglich derſelbe nicht »Lehen« bezeichnen ſolle (dicitur beneficium apud nos non feudum, sed bonum factum), und daß der Ausdruck »die Krone übertragen« nur heißen ſoll: auf das Haupt ſetzen (vocabulum „contulimus“ nil aliud intelleximus nisi imposuimus). Mit dieſen Erklärungen zufrieden zog Friedrich darauf von Neuem nach Italien, hielt einen Reichstag auf den Ronkatiſchen Feldern und ließ durch Rechtsgelehrte aus Bologna ſeine Gerechtſame nach dem römiſchen Rechte feſtſtellen. Dieſe Gerechtſame concentrirten ſich in dem Satze: daß der Kaiſer die Rechte der alten Imperatoren habe, daß folglich ſein Wille Geſetz ſey (quod Principi placuit, legis habet vigorem). Jetzt fing Friedrich an, alle geiſtlichen Belehnungen ſtreng zu unterſagen, dadurch fühlten ſich die Biſchöfe mit dem Pabſte ſehr beeinträchtigt. Auf beiden Seiten kam es zu ernſten Beſchwerden und Erklärungen, namentlich mußte Hadrian bittere Wahrheiten über weltlichen Beſitz und weltliches Fürſtenrecht hinnehmen, und eben wollte er den Bann über Friedrich ausſprechen, als ſein Tod dem Streite ein Ende machte. Er wurde zu Anagni erſtickt. Bemerkenswerth iſt es für die päbſtlichen Machtbefugniſſe jener Zeit, daß Hadrian über die Verleihung geiſtlicher Beneficien nach Außen hin noch nicht frei verfügte, ſondern daß er dazu vielmehr und zunächſt Empfehlungsſchreiben an die Biſchöfe zu erlaſſen begann (zuerſt an den Biſchof von Paris für Hugo, Kanzler von Frankreich), die aber ſchon unter ſeinem Nachfolger Alexander III. im befehlenden Tone ſich ausſprachen. Für die Entwickelung des päbſtlichen Rechtes nach Gratians Concordantia discordantium canonum Lib. III. (1150) konnte er noch nichts thun, auch auf die Geſtaltung der dogmatiſchen Kirchenlehre war er ohne Einfluß. Die Ketzerparteien der Katharer, die in der Lombardei und Südfrankreich ihren Sitz hatten, beſtanden unter ihm fort und erlagen ſchweren Verfolgungen.

Hadrian V. war kaum fünf Wochen lang Pabſt, vom 12. Juli bis 18. Auguſt 1276, hieß vor ſeiner Wahl Ottoboni Fiesco und war ein Genueſer von Geburt.

Hadrian VI., Pabſt vom 9. Jan. 1522 bis 14. Sept. 1523, der Sohn eines Handwerkers zu Utrecht, Profeſſor zu Löwen und Lehrer des Kaiſers Karl V., 1517 zum Cardinal, 1519 zum Biſchof von Tortoſa erhoben; wurde nach dem Tode des Pabſtes Leo X. am 9. Jan. 1522 von 39 Cardinälen zum Pabſte gewählt. Er zeichnete ſich durch ſeine Gelehrſamkeit in der ſcholaſtiſchen Theologie und im kanoniſchen Rechte, durch einen ernſten, kirchlich-frommen Sinn und durch einen ſtreng moraliſchen Karakter aus, — Eigenſchaften, durch die er viele ſeiner Vorgänger und Nachfolger übertraf. Das in der römiſchen Kirche herrſchende Verderben erkannte er, aber über die ſcholaſtiſche Einſeitigkeit und über die herkömmliche Theorie der Prieſterkirche konnte er ſich nicht erheben, denn er ſah die kirchlichen Gebrechen nur als äuſſerliche Mängel in der kirchlichen Ordnung an, an welchen die Dogmen der Prieſter keinen Theil hätten. Ihm fehlte auch die Schärfe des Verſtandes, um die liſtigen Rathſchläge der Curialiſten zu durchſchauen, und die nöthige Karakterſtärke, um die Hinderniſſe zu beſeitigen, welche ſich ihm zur Abſtellung der ſchwerſten Mißbräuche in der Curie und Kirche entgegenſtellten. Er wollte das Gute fördern, ſelbſt eine Reformation vornehmen, vermochte aber nicht einmal einen

wirklichen Anfang derſelben herbeizuführen. Seine Wahl verdankte er vornehmlich dem ſchlauen Cardinal Julius von Medici, auch war wohl der Kaiſer von Einfluß bei derſelben. Die Gutgeſinnten durften von ihm für die neue Geſtaltung und Erhebung der Kirche das Beſte hoffen, denn ſchon als Cardinal hatte er ſich dahin ausgeſprochen (in ſ. Comment. in Librum quartum Sententiarum. Romae 1522), daß ſich der Pabſt auch in Glaubensſachen irren könne. In ſeiner dogmatiſchen Befangenheit hielt er indeß nur die ſcholaſtiſche Theologie für wahr, daher meinte er, daß das Verderben in der Kirche gar nicht in den Lehren, ſondern nur in äuſſerlichen Mißbräuchen liege, daß demnach die Abſtellung derſelben auch Luthers Wirkſamkeit und reformatoriſches Vorſchreiten von ſelbſt beſeitigen müſſe. Nach ſeiner Befangenheit erſchien ihm daher die Lehre Luthers an ſich ſchon als ganz verwerflich, ungeſchickt und thöricht, ja er meinte, daß ſelbſt ein Anfänger in der Theologie in ſolche Ungereimtheiten und Ketzereien nicht gerathen könne, wie Luther ſie ungeſtraft verkündige, und er glaubte, daß die Anhänger Luthers leicht wieder gewonnen werden könnten, wenn die äußeren Gebrechen abgeſtellt würden. So ſprach er ſich auch ſchon als Cardinal in einem Briefe an die Löwener Theologen aus (*C. Burmanni* Hadrianus VI. sive Analecta historica de Hadriano VI. Traj. ad Rhen. 1727. pag. 447). In dieſer Anſicht war er als Pabſt durch einen Brief von Wilibald Pirkheimer (in *Dan. Gerdesii* Hist. Evangelii renovati, in d. Monument. I. pag. 170) befeſtigt worden, welcher mit Beziehung auf die Bekämpfung der Reuchliniſten den Haß der Dominikaner gegen alle Wiſſenſchaft, ihren Uebermuth und ihre Betrügereien, namentlich mit dem Ablaſſe, als die Haupturſachen der kirchlichen Bewegungen dargeſtellt hatte. Hadrian glaubte daher vor Allem der Simonie, dem Nepotismus, der Beſtechung und dem Mißbrauche des Ablaſſes entgegentreten zu müſſen. Hierbei fand er jedoch gerade in der Curie den entſchiedenſten Widerſpruch und er verhehlte ſeinen Schmerz darüber ſo wenig, daß er es ſelbſt beklagte, Pabſt zu ſeyn. Er wollte, nach dem Berichte von Sarpi (Histoire du Concile de Trente, traduite par P. T. le Courayer. à Basle 1788. T. I. pag. 41 seq.), durch eine Bulle erklären, daß die Wirkſamkeit des Ablaſſes nur an die innere Beſſerung geknüpft ſey; der Cardinal Pucci trat ihm aber entgegen, weil er meinte, daß dann die Einnahmen für den Ablaß geſchmälert werden würden und rieth dem Pabſte, weil durch eine ſolche Erklärung den Evangeliſchen nur ein Zugeſtändniß gegeben werde, über den Ablaß ganz zu ſchweigen. Der Cardinal Soderini rieth ihm dagegen, von jeder Reformation abzuſtehen, das Volk gerade durch Ablässe für ſich zu gewinnen und die Ketzer durch Gewalt zu dämpfen. Anderer Meinung war Ludovicus Vives, der dem Pabſte ein allgemeines Concil vorſchlug. Hadrian wandte ſich auch an Erasmus und forderte ihn auf, gegen Luther zu ſchreiben. Erasmus lehnte das Anſinnen ab, ſchlug vielmehr vor, durch unparteiiſche Männer die Streitſachen entſcheiden zu laſſen und warnte ernſtlich davor, Gewaltſchritte gegen Luther und deſſen Anhänger zu unternehmen. Dennoch glaubte Hadrian am ſicherſten zur Unterdrückung der deutſchen Reformation zu kommen, wenn er auf die Vollziehung des gegen Luther und deſſen Anhänger erlaſſenen Wormſer Edicts dringe; dazu benutzte er den von Ferdinand im Namen ſeines Bruders nach Nürnberg ausgeſchriebenen Reichstag, der am 13. Decbr. 1522 hier eröffnet wurde. Noch vor dem Anfange desſelben ſandte er ſeinen Kämmerer Hieronymus Rorarius an Friedrich den Weiſen, um denſelben zu ermahnen, für aber nicht gegen den apoſtoliſchen Stuhl thätig zu ſeyn. Friedrich ließ ihm durch Melanchthon antworten, daß er es für viel zweckmäßiger halte, wenn Luther und deſſen Anhänger mit Gründen widerlegt, als mit Gewalt unterdrückt würden (Corpus Reformat. Vol. I. pag. 585 seq.), ſandte ſeinen Rath Plaunitz zum Reichstage, Hadrian aber den Biſchof von Teramo, Franz Chieregati, dem er Inſtructionen und Breven einhändigte, die nur auf eine gewaltſame Unterdrückung der Evangeliſchen gerichtet waren. Gleich im Anfange des Reichstages erhob der Legat theils verketzernde, theils verläumderiſche Anklagen gegen die Nürnbergiſchen evangeliſchen Prediger (Andreas Oſiander, Dominicus Schleupner, Thomas Venatorius und Carl Reß) und veröffentlichte ein an die Reichsſtände gerichtetes

welche die Sündhaftigkeit und Verſchuldung des noch nicht vom Chriſtenthum erfaßten Menſchen oder ſeine natürliche, urſprüngliche Beſtimmtheit zu der durch die Verſöhnung zu begründenden Gemeinſchaft mit Gott nicht in vollem Umfang anerkennen (pelagianiſirende und manichäiſirende Häretiker). 2) Die, welche die Gottesidee ſo faſſen, daß dadurch die Nothwendigkeit oder die Möglichkeit einer Verſöhnung überhaupt, oder doch deren weſentliche Vermittlung in der Perſon Chriſti, oder die Abſolutheit oder der ethiſche Karakter dieſer Verſöhnung aufgehoben iſt: dahin gehört nicht bloß der Pantheismus, wie jede Gotteslehre, welche die Abſolutheit Gottes und den ethiſchen Karakter ſeines Verhältniſſes zur Welt in Schöpfung, Erhaltung, Vorſehung, Weltregierung, Vergeltung und Offenbarung verkennt, ſondern auch der Antitrinitarismus nebſt dem Ebionitismus und Doketismus, wie die neſtorianiſche und monophyſitiſche Lehre, ſofern es ſich hier eben immer um das handelt, was auf Seiten Gottes in ſeinem Verhältniß zur Welt und zum Menſchen zu ſtatuiren iſt, wenn die Verſöhnung in Chriſto eine reale, abſolute und ethiſch wirkſame ſeyn ſoll; 3) die, welche die Conſequenzen der in Chriſto vollbrachten Verſöhnung auf Seiten Gottes und in ſeinem Verhalten zum Menſchen alteriren: dahin gehören die von den Reformatoren beſtrittenen Irrthümer des Heiligencults, der falſchen Mittlerſtellung, welche ſich die ſichtbare Kirche gab, des Meßopfercults, der Lehre vom opus operatum, wie der anabaptiſtiſchen Herabſetzung der Gnadenmittel, wodurch theils der ethiſche Karakter, theils die Abſolutheit und Wirkſamkeit der Verſöhnung in Chriſto in deren Conſequenzen bedroht wird; 4) die, welche die Conſequenzen der in Chriſto vollbrachten Verſöhnung auf Seiten des Menſchen alteriren: dahin gehört einerſeits der Antinomismus, der den ethiſchen Karakter, andrerſeits der Ergismus, der die Abſolutheit der Verſöhnung in ihren Folgen aufhebt. — Die abnormen Auffaſſungen der Verſöhnungslehre ſelbſt ſind keine beſondere Arten von Häreſieen, ſondern immer nur Verſuche, eine bezüglich der Vorausſetzungen oder Conſequenzen der Verſöhnungsidee fixirte Abweichung mit dieſer Idee auszugleichen, Verſuche, in welchen ſich dann allerdings offenbart, wie jede Häreſie im Lauf der Entwicklung an einen Punkt gelangt, wo ſie den Widerſpruch mit dem chriſtlichen Prinzip durch eine Umgeſtaltung deſſelben zu löſen ſucht*). — Die meiſten der oben klaſſificirten, häretiſchen Abweichungen laſſen ein Schwanken zwiſchen verſchiedenen Graden der Divergenz zu, weil, ſobald einmal die Abſolutheit der in Chriſto vollbrachten Verſöhnung aufgehoben iſt, die Verſöhnung nur noch als eine partielle gedacht werden kann und ſomit unter quantitative Beſtimmungen fällt, als eine Größe von verſchieden denkbarer Ausdehnung. Dies zeigt auch die Geſchichte des Pelagianismus, ſowie die Geſchichte der chriſtologiſchen Streitigkeiten, wo verſchiedene Häreſieen bisweilen bloß noch durch quantitative Differenzen ſich von einander ſcheiden.

Da die Kirche ſelbſt ſich ausgeſprochen hat über das Prinzip ihres eigenen Glaubens und je nach dem Maße der Entwicklung ihres Bewußtſeyns von dem Zuſammenhang der einzelnen Lehren mit dieſem Prinzip auch dieſe Lehren, ſeyen es nun Vorausſetzungen oder Conſequenzen des Prinzips, zum Gegenſtand offizieller Bekenntnißakte gemacht hat, ſo erhält der Begriff der Häreſie, entſprechend der im Lauf der Zeit zuſtande gekommenen Fixirung des kirchlichen Lehrbegriffs, auch eine hiſtoriſche Beſtimmtheit, wornach Häreſie im weitern Sinn jede Lehre iſt, welche mit den von der Kirche als Fundamentalartikel bezeichneten Lehren in Widerſpruch kommt, und da das Urtheil der Kirche über das, was Fundamentallehre iſt und was nicht, in den Symbolen ausgeſprochen iſt, ſo ergibt ſich daraus die Definition, daß nach dem Urtheil der Kirche alles das häretiſche Lehre iſt, was mit den Symbolen in Widerſpruch kommt. Da aber die evangeliſche Kirche ihrem Lehrurtheil nur den Anſpruch auf eine vorläufige Prä-

*) Der erſte ſtreng wiſſenſchaftliche Verſuch einer dogmatiſchen Ableitung der möglichen Häreſieen iſt von Schleiermacher in der Einleitung zur Dogmatik gemacht worden; allein er iſt nur unvollkommen durchgeführt, und zwar theilweiſe in Folge einer mangelhaften Definition des chriſtlichen Prinzips.

ſumption der Richtigkeit, aber keineswegs abſolute Infallibilität und Vollkommenheit zuſchreibt, ſo bleibt in ihr jedem diſſentirenden Mitglied das Recht, gegen ein ſchon fixirtes Lehrurtheil der Kirche an die göttliche Norm des apoſtoliſchen Zeugniſſes zu appelliren: es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß es damit auch die Pflicht übernimmt, für ſolche exceptio veritatis den Beweis zu liefern: und erſt dann, wenn dieſer nicht geliefert werden kann, oder verweigert wird, hat die Kirche das Recht, den Diſſenſus als Häreſie zu betrachten, und gegen ihn als gegen eine Häreſie zu reagiren. Deßhalb haben auch die älteren evangeliſchen Kirchenordnungen jedem Diſſenter angeboten, daß er, bevor er ſeine Lehre öffentlich verkündige, mit den dazu verordneten Organen der Kirche in eine Verhandlung eingehe, um da Rechenſchaft über ſeine Lehre zu geben und ſolche Rechenſchaft auch von der Kirche über ihre Lehre zu erhalten; und erſt dann, wenn ſich hier zeigte, daß der Diſſentirende für ſeine abweichende Lehre keinen klaren Schriftbeweis habe, ſollte dieſelbe als Irrthum abgewieſen werden; es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß der Kirche nicht zugemuthet werden kann, dieſe Procedur auch dann zu wiederholen, wenn der Diſſentirende einen ſchon öfters dageweſenen Diſſenſus nur mit den alten, als nicht genügend erwieſenen Gründen zu verfechten weiß; die Kirche genügt da ihrer Pflicht, wenn ſie einfach auf frühere Verhandlungen verweist; damit iſt übrigens der Grundſatz nicht aufgehoben, daß jedem Diſſenter das Recht, den Beweis der Wahrheit ſeiner Lehre auf Grund des apoſtoliſchen Zeugniſſes zu verſuchen, vorbehalten bleibt, ſowie für die Kirche das Recht oder vielmehr die Pflicht, einer ſolchen Vertheidigung Gehör zu geben und im Fall ſie überzeugend iſt, ihren Irrthum zu verbeſſern, ſey es nun durch eine Rückbildung zu einer unbeſtimmteren Faſſung des Symbols, wenn der betreffende Lehrpunkt in Folge der Verhandlung als ein nicht-fundamentaler zum Bewußtſeyn käme, oder durch eine Fortbildung zu einer richtigeren, vollſtändigeren Faſſung, wenn der fragliche Punkt als ein weſentlicher erſchiene. — Ein ſolches Verfahren iſt freilich in den Zeiten der Desorganiſation der Kirche und des Verfalls der theologiſchen Bildung nicht möglich; in ſolchen Perioden überläßt ſich die Kirche gewöhnlich dem oft richtig leitenden Inſtinkt und erwehrt ſich eines mit Gewandtheit vertheidigten Diſſenſus, dem ſie in ihren Vertretern keine ebenſo gewandten Streiter entgegenſetzen kann, durch ein einfaches Sichabſchließen gegen den Diſſenter; was freilich eine aus dem abnormen Zuſtand der Kirche nothwendig fließende Anomalie iſt und eine Verletzung der Pflicht, welche die Kirche auch gegen das Geringſte ihrer Glieder hat, der Pflicht, die Irrenden zu belehren. — Im Verhältniß zu der geſchichtlich vorhandenen Kirchengemeinſchaft bekommt übrigens der Begriff der Häreſie noch eine engere Bedeutung, indem hier ein Lehrdiſſenſus erſt dann als Häreſie in Betracht kommt, wenn er den Trieb religiöſer Gemeinſchaftsbildung zeigt durch Verſuche der Ausbreitung der abweichenden Lehre oder gar durch Organiſirung einer gemeindeartigen Verbindung, was immer den Anſpruch vorausſetzt, daß die abweichende Lehre ein weſentliches Element des chriſtlichen Bekenntniſſes ſey und ohne Gefahr des Seelenheils nicht gleichgültig behandelt werden dürfe. Der aggreſſive Karakter iſt ein Hauptmoment in dem engeren Begriff der Häreſie, und es fällt deßhalb auch der Indifferentismus bezüglich einzelner Lehren dann unter den engern Begriff der Häreſie, wenn er ſelbſt aggreſſiv wird gegen die ſymboliſche Fixirung der betreffenden Lehren und deren nicht-fundamentale Natur nicht überzeugend der Kirche darzuthun vermag, ebenſo wie ein Confeſſionalismus, der Lehrelemente, die, wenn gleich richtig, doch nicht fundamental ſind, als die Gewiſſen bindende Glaubensartikel fixiren und in's kirchliche Leben einführen will. So lange dieſer aggreſſive Karakter fehlt, kann, wenn man nicht dogmatiſch, ſondern kirchenrechtlich redet, bloß von einem Irrthum, aber nicht von einer Häreſie die Rede ſeyn. Von dieſem Geſichtspunkt aus erledigt ſich nun auch die Streitfrage, wiefern die Häreſie als ein kirchliches Vergehen zu betrachten und zu behandeln iſt. So lange ein Lehrdiſſenſus bloß friedliche Privatmeinung bleibt und nur als ſolche ſich kundgibt, oder zwar öffentlich verfochten wird, aber nur aus wiſſenſchaftlichen Motiven und Geſichtspunkten, und nicht

mit Anklagen, welche der Kirche ihre von der vertheidigten Lehre verſchiedene Auffaſſung als Corruption in's Gewiſſen ſchieben, ſo lange iſt kein Grund dazu vorhanden, daß die Kirche den Lehrdiſſenſus als ein kirchliches Vergehen behandle, ſondern ſie hat hier nur die Pflicht der Seelſorge durch Belehrung und Widerlegung zu üben und inzwiſchen dafür zu ſorgen, daß die Kanzeln und der öffentliche Gottesdienſt nicht durch das Kampfgeſchrei entweiht werden und der theologiſche Streit nicht zum kirchlichen, der theologiſche Diſſenſus nicht zum kirchlichen Diſſenſus, d. h. zur eigentlichen Häreſie werde. Tritt aber ein diſſentirendes Mitglied mit ſeiner abweichenden Lehre auf das eigentlich religiöſe Gebiet ein, und verſucht es, dieſelbe als religiöſen Glaubensartikel innerhalb der Kirche und der kirchlichen Gemeinden zur Geltung zu bringen, dann wird die Kirche, wenn ſie ſich aus den dafür geltend gemachten Gründen nicht von dem evangeliſch chriſtlichen Karakter und der Richtigkeit des Diſſenſus überzeugen kann, allerdings den gegen ihr innerſtes Leben und ihre Heiligthümer gerichteten Angriff, falls er vor den Belehrungen und Ermahnungen der Kirche nicht zurückweicht, als ein kirchliches Vergehen anſehen müſſen, dem ſie überall da, wo es Aergerniß ſtiftet oder verführeriſch wirkt, durch ein öffentliches Zeugniß und unter Umſtänden auch mit den kirchlichen Zuchtmitteln entgegentreten ſoll. Dabei iſt jedoch immer für jeden einzelnen Fall zu erwägen, in welcher Ausdehnung dieſe reagirende Thätigkeit der Kirche anzuwenden iſt, damit nicht durch dieſe Reaktion das Aergerniß eine ihm bisher noch nicht anhaftende Publicität und ſomit eine weitere Verbreitung erhalte; denn es iſt der Kirche befohlen, kein Unrecht zu thun und kein Aergerniß zu geben, und da, wo die Umſtände von der Art ſind, daß ſie durch eine offizielle Abwehr das Uebel und das Aergerniß nur vermehren würde, nach dem Beiſpiel ihres Meiſters auch manches Unrecht geduldig zu erleiden und die Strafe Gott, den Streit den Theologen anheimzuſtellen. — Hienach berichtigt ſich die von Richter (Kirchenrecht §. 215.) ausgeſprochene Anſicht, daß in der evangeliſchen Kirche die Ketzerei nicht als kirchliches Vergehen zu betrachten ſey. Was Richter ſagt, iſt vollkommen wahr, weil er dabei einen Begriff von Häreſie zu Grunde legt, bei welchem ganz abſtrahirt wird von dem kirchenbildenden Trieb, der jeder wirklichen Häreſie eigen iſt; allein die evangeliſche Kirche verſteht da, wo ſie kirchenrechtlich von Häreſie redet, darunter immer eine Richtung, welche an eine abweichende oder nicht-fundamentale Lehre das religiöſe Gewiſſen binden oder das religiöſe Gewiſſen von einem nach der Ueberzeugung der Kirche es bindenden Lehrelement emancipiren will, und ſomit auf Kirchen-Bildung oder -Umbildung auszugehen ſich anſchickt, d. h. eine Sektirerei, und daß dieſe vermöge ihres aggreſſiven Karakters zu einem wirklichen Vergehen an der Kirche wird, kann nicht geläugnet werden. Der Kirche ſteht ſomit an ſich das Recht zu, mit ihren kirchlichen Zuchtmitteln gegen ſolche Angriffe zu reagiren in dem Maße, als dies zu Minderung des Aergerniſſes wirklich je nach den Umſtänden dienen kann. Dagegen kann es als eine noch nicht erledigte Streitfrage betrachtet werden, ob das Zuchtrecht der Kirche aufhört in dem Moment, wo ein Diſſenter ſich von ihrem Verband ſelbſt losgetrennt hat und der kirchenbildende Trieb einer ſektireriſchen Bewegung in Stiftung einer geſonderten Sekte zum Abſchluß gekommen iſt, oder ob es auf Grund der für das ganze Leben eingegangenen Verpflichtung zu treuem Feſthalten an der von der Kirche verkündigten Heilslehre auch dann noch fortdauert, wenn der Diſſenter ſeinerſeits völlig mit der Kirche gebrochen hat. Das Letztere iſt der früher vielfach ausgeſprochene und ausgeübte ſtrengere Grundſatz, für den ſich allerdings dies anführen läßt, daß der äußere Kirchenverband auch nach evangeliſcher Lehre beſtimmt iſt, den dem Chriſtenthum eigenen Karakter der Katholicität ſich anzueignen und zu reſerviren gegenüber dem ſubjektiven Belieben einzelner Kirchenglieder. Allein in der Praxis kommt es doch meiſtens auf Eins hinaus, wie man auch die Frage entſcheidet: denn da die Kirche keine anderen Zuchtmittel hat, als ihr ſtrafendes Wort und die Entziehung ihrer Segnungen, ihrer Gnadenmittel und der ſonſtigen kirchlichen Bürger- und Ehrenrechte, welche je nach der beſtehenden, äußeren Verfaſſung den einzelnen Mitgliedern und Ständen in der Kirche zukommen, ſo wird ſie an einem von ihr ſich

völlig losſagenden Glied nichts mit ihrer Zucht wirken können, was nicht dieſes abgelöste Glied ſelbſt ſchon durch ſeine Lostrennung freiwillig bewirkt hat; und der Unterſchied beſtünde dann bloß noch in der rechtlichen Auffaſſung eines ſchon vorhandenen Zuſtands, eine Auffaſſung, die nur in dem Einen Fall praktiſch würde, wenn es ſich um Wiederaufnahme eines ſolchen Gliedes handelt, ſofern es ſich da fragen würde, ob zu dem Rücktritt eines ſolchen Glieds in die Kirche ebenſo, wie zur Aufnahme eines Proſelyten die förmliche Zuſtimmung der Kirchengewalt nöthig iſt und ob mit dem Rücktritt ſofort auch der volle Genuß aller kirchlichen Bürgerrechte von ſelbſt verbunden iſt oder eine förmliche Wiedereinſetzung in dieſelben, eine restitutio in integrum nöthig iſt, was da keinem Zweifel unterliegen kann, wo der frühere Verluſt jener Rechte als Kirchenſtrafe angeſehen wird. Der Verfaſſer dieſes glaubt, daß nur die Anſicht, welche den auf dem politiſchen Gebiet zuläſſigen Begriff einer Gleichberechtigung und Coordinirung verſchiedener Confeſſionen auf das innerkirchliche Gebiet überträgt und ſomit indifferentiſtiſch wird, konſequenterweiſe das Zuchtrecht über abgefallene Glieder läugnen kann, und daß alle gegen daſſelbe angeführten Gründe nur gegen einen falſchen und unevangeliſchen Gebrauch, den die Kirche bisweilen von dieſem ihrem Recht gemacht hat, nicht aber gegen dieſes Recht ſelbſt etwas beweiſen. Nur das iſt zuzugeben, daß eine Perſon, welche innerhalb einer von der Kirche getrennten Sekte geboren und erzogen iſt, allerdings nicht als unter der Kirchenzucht ſtehend zu betrachten iſt, wie dies die römiſche Kirche bei jedem getauften Chriſten, auch wenn er von Anfang an von der Kirche getrennt war, annimmt auf Grund der Lehre von dem durch die Taufe mitgetheilten character indelebilis; ſondern das Zuchtrecht der Kirche über Sektirer bezieht ſich bloß auf ſolche, welche innerhalb der Kirche geboren und erzogen in einem die Zurechnungsfähigkeit begründenden Alter mit vollem Bewußtſeyn ſich losgetrennt haben; doch verſteht es ſich von ſelbſt, daß bei dem kirchlichen Vergehen der Häreſie oft genug die individuelle Verſchuldung des Einzelnen weit überwogen wird von einer darin offenbaren Geſammtſchuld, welche ſehr häufig der Kirche ſelbſt zur Laſt fällt; dies Alles hebt aber das Zuchtrecht der Kirche nicht auf, ſondern verpflichtet bloß zu mildem und mäßigem Gebrauch deſſelben und zu Vermeidung eines verdammenden, die Seligkeit abſprechenden Urtheils über Einzelne, welches dem allwiſſenden Gott vorgreift, der allein weiß, wie weit in ſolchen Dingen der Einzelne ſich ſittlich verſchuldet hat und ihm das Vergehen imputirt werden kann; denn wo es ſich um die Seligkeit handelt, kommt eben vor Allem dieſes innerliche, keinem menſchlichen Auge ſicher erkennbare Moment der individuellen bewußten Verſchuldung in Betracht, worüber die irdiſche ſichtbare Kirche nicht urtheilen kann. — Eine weitere Frage iſt nun die, ob Häreſie auch ein bürgerliches Vergehen und als ſolches ſtrafbar iſt und in welches Verhältniß ſich die Kirche zu den gegen Häreſie angeordneten Präventivmaßregeln und Strafakten der weltlichen Obrigkeit zu ſetzen hat. Der Satz, nach evangeliſchen Grundſätzen ſey die Häreſie kein bürgerliches Vergehen, iſt im Allgemeinen richtig, wenn man dabei Häreſie von der Sektirerei unterſcheidet: denn in dieſem Sinn iſt ja die Häreſie nicht einmal ein kirchliches Vergehen. Nimmt man aber den Begriff der Häreſie im ſtrengern Sinn, wornach er nicht bloß einen Irrthum im Dogma, ſondern eine damit verbundene religiös-kirchliche Agitation bezeichnet, ſo iſt zuzugeben, daß in gewiſſen Fällen die Häreſie auch ein bürgerliches Vergehen iſt und weltliche Strafe verdient. Es liegt nämlich im Begriff der Religion, daß ſie auf Grund ihres Prinzips auch über die Grundlagen der bürgerlichen Geſellſchaft und Ordnung ebenſo, wie über die Naturordnung ſich beſtimmte Anſchauungen bildet und dieſelben den Gewiſſen inſinuirt als Prämiſſen, aus welchen ſich praktiſche Maximen ergeben. So enthält jede religiöſe Richtung nicht bloß Dogmen über den Urſprung und das Weſen der bürgerlichen Ordnung, ſondern ſie weiſt ihre Bekenner an, dieſen Grundſätzen gemäß zu handeln; es kann deßhalb Häreſieen geben, die obwohl rein religiöſer Natur doch unmittelbar eine Aufforderung zu einem Angriff auf das bürgerliche Recht und die Staatsordnung oder doch eine Erlaubniß zu ſolchen Vergehen enthalten. Es wäre nun aber offenbar verkehrt, dem Staat erſt dann das

Recht zur Beſtrafung ſolcher Häreſieen zu geben, wenn dieſe ihren Grundſätzen gemäß handeln; denn der Staat ſtraft ja auch nicht bloß das vollendete Verbrechen, ſondern ſchon den vollendeten Verſuch, wie die Aufforderung zum Verbrechen, die Anſtiftung deſſelben: und es liegt im Weſen einer Häreſie, ſofern ſie keine wiſſenſchaftliche, ſondern weſentlich eine religiös-praktiſche Erſcheinung iſt, ihren Grundſätzen die praktiſche, die Gewiſſen bindende und zur That drängende Formulirung zu geben. Daraus ergibt ſich von ſelbſt, daß der Staat das Recht hat, gegen Häreſieen, welche Grundſätze predigen, die mittelbar oder unmittelbar die Verbindlichkeiten, die aus der bürgerlichen Ordnung entſpringen, für das Gewiſſen ihrer Anhänger aufheben, abwehrend und ſtrafend einzuſchreiten. Denn es iſt nicht abzuſehen, wie z. B. ein Staat auf die Dauer beſtehen könnte, in dem die Mehrzahl ſeiner Glieder ſich zu dem Dogma bekennen würde, daß Ehe, Eigenthum und Obrigkeit vom Teufel herſtammen und als ſolche zu meiden und zu zerſtören ſeyen. Aber auch gegenüber von ſolchen Häreſieen, welche zwar ſolche Grundſätze nicht direkt ausſprechen, aber doch auf einer Anſchauung und Richtung beruhen, von der ſich klar nachweiſen läßt, daß ſie zur Emancipation von weſentlichen Menſchen- und Bürgerpflichten und Uebertretung ſolcher Pflichten den Antrieb gibt, muß im Allgemeinen das Recht der Abwehr und Strafe der weltlichen Obrigkeit zugeſchrieben werden. Eine davon ganz verſchiedene Frage iſt freilich die, wie und wie weit der Staat von dieſem Recht Gebrauch machen darf; in dieſer Beziehung iſt ein chriſtlicher Staat allerdings verpflichtet, zwar mit Energie Alles zu thun, was die praktiſchen Conſequenzen und das maſſenhafte Auftreten einer ſolchen häeetiſchen Richtung verhindern kann, aber gegenüber den einzelnen Individuen je nach dem Maße der individuellen Verſchuldung und Zurechnungsfähigkeit die Strafe anzuwenden, und wo die Sache in ſich ſelbſt zuſammenzufallen beginnt und durch den Mißkredit, in den ſie gekommen, ihre Gefahr und Bedeutung verliert, ſowie da, wo ein Einſchreiten der Staatsgewalt das Uebel noch ſteigern und anſteckender machen würde, an ſich zu halten, und es ziemt der Kirche in dieſer Hinſicht mit ihrem billigenden, ermahnenden, belehrenden und mäßigenden Urtheil dem Staat auch gegenüber ſolcher häretiſcher Bewegungen zur Seite zu ſtehen, und die weltliche Gewalt auf Einhaltung der Schranken hinzuweiſen, durch welche der Kirche Raum verſtattet wird zur Uebung des ihr zukommenden Werks der ſeelſorgerlichen Belehrung und Erziehung, wodurch wenigſtens gegenüber von Häretikern die Todesſtrafe ausgeſchloſſen iſt, falls ſie nicht durch Begehung eines rein bürgerlichen mit ihr bedrohten Verbrechens verwirkt iſt. — Es iſt und bleibt ſomit ſowohl für die Kirche als für den Staat ein unumſtößlicher Grundſatz, daß ſie die allerdings unantaſtbare Freiheit der Wiſſenſchaft und ſomit auch des wiſſenſchaftlichen Irrthums nicht übergehen laſſen dürfen in eine Freiheit der Häreſie, des religiös-praktiſchen und praktiſch wirkſamen Irrthums: denn dies iſt keine Gewiſſensfreiheit, ſondern eine Freiheit zur Knechtung der Gewiſſen, weil jede Häreſie ihren Lehren eine das Gewiſſen ihrer Bekennee bindende Kraft zuſchreibt und nicht die Lehre allein, ſondern erſt die Art, wie und der Geſichtspunkt, unter welchem dieſelbe geltend gemacht wird, den häretiſchen Karakter bewirkt. Daß übrigens der Staat auch einer häretiſchen Richtung, welche die Kirche von ſich ausſchließt, in vielen Fällen noch Raum gewähren kann, verſteht ſich von ſelbſt. Strafen darf er überhaupt bloß diejenige Sektenbildung, welche eine zu verbrecheriſcher Praxis hinführende Lehre verkündigt; wo dies nicht der Fall iſt, darf er die Sektenbildung bloß verhindern und von ſeinem Gebiet ausſchließen, und Strafe nicht wegen der Häreſie, ſondern erſt wegen Ungehorſams gegen das Auswanderungsgebot verhängen oder wegen Nichtachtung des Verbots der Verſammlungen. — Die Toleranz eignet der Kirche nur gegenüber dem wiſſenſchaftlichen Irrthum, nicht aber der Häreſie gegenüber; dem Staat jedoch eignet ſie in weiterem Umfang, aber ſie hat auch hier ihre Grenzen, die ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt ergeben, und in dem Fall, wo der Staat den Karakter eines chriſtlichen Staats in ſeinen Grundgeſetzen und den geſellſchaftlichen Ordnungen ausgebildet hat, ziehen ſich dieſe Grenzen noch etwas enger, ſofern

nicht bloß die Gefahr für das ſpezifiſch bürgerliche Leben entſcheidet, ſondern auch dies, ob eine Sekte noch auf dem Boden des chriſtlichen Offenbarungsglaubens ſteht. Dies iſt auch durch die Eiſenacher Kirchenconferenz als leitender Grundſatz der dermaligen Kirchenbehörden im evangeliſchen Deutſchland öffentlich ausgeſprochen worden (vgl. die Protokolle der Conferenz von 1853 im allgem. Kirchenblatt d. J. p. 459 und die der Conferenz von 1855 a. a. O. Jahrg. 1855 S. 419—423.

Gehen wir nun von hier aus über zu einer dogmengeſchichtlichen Erörterung von dem Entwicklungsgang, den die Auffaſſung der Kirche von dem Weſen der Häreſie und die ſolcher Auffaſſung entſprechende kirchen- und ſtaatsrechtliche Doktrin durchgemacht hat! Das Wort *αἵρεσις* war urſprünglich eine vox media und bezeichnete jede durch beſtimmte eigenthümliche Grundſätze und Tendenzen ſich auszeichnende Partei; ſo wird das Wort früher von den Schulen der Philoſophen, wie auch von den verſchiedenen Juriſtenſchulen im römiſchen Reich gebraucht; im neuen Teſtament wird das Wort gebraucht zur Bezeichnung der einander bekämpfenden religiöſen Parteien des ſpätern Judenthums Acta 5, 17; 15, 5; 26, 5; im Munde eines Gegners finden wir das Wort auch zur Bezeichnung der chriſtlichen Gemeinſchaft, Acta 24, 5. und in der Rede des Paulus wird es Act. 24, 14. ausdrücklich nur als eine von einem Gegner beliebte Bezeichnung angewendet (*ἣν λέγουσιν αἵρεσιν*); auch Act. 28, 22. wird dieſe Bezeichnung des Chriſtenthums abermals Solchen in den Mund gelegt, die noch nicht Chriſten ſind: allein dieſer hier offenbare indirekte Proteſt gegen eine ſolche Bezeichnung des Chriſtenthums dürfte wohl nur den Sinn haben, daß damit die Bedeutung des Chriſtenthums, als einer ſelbſtſtändigen, von andern Religionen und auch vom Judenthum unabhängigen Religion, gewahrt werden ſoll. Dagegen bezeichnet das Wort ſchon Tit. 3, 10. 2 Petr. 2, 1. eine Spaltung in der Kirche erzeugende Abweichung von den reinchriſtlichen Glaubensgrundſätzen, welche Conſequenzen mit ſich führt, die in direkten Widerſpruch kommen mit dem Prinzip des Chriſtenthums, d. h. mit dem in Chriſto gegebenen Heil; als ſolche Häretiker behandelt Paulus in ſeinem Brief an die Galater die judaiſtiſchen Gegner, Gal. 2, 21., und tritt jeder Verfälſchung der evangeliſchen Predigt (Gal. 1. v. 8. u. 9.) mit einem *ἀνάθεμα ἔστω* entgegen. Doch iſt der Begriff der *αἵρεσις* von dem des *σχίσμα* noch nicht ſtreng geſchieden, wie 1 Kor. 11, 19. und wohl auch Galat. 5, 20. zeigt; doch iſt es in beiden Stellen keine vox media mehr, ſondern enthält einen Tadel*); den ſpätern, kirchlichen Sprachgebrauch zeigt am entſchiedenſten die Stelle Tit. 3, 10., welche auch das Verfahren der Urkirche gegen Häretiker karakteriſirt, wornach die Kirche nach mehrmaliger vergeblicher Ermahnung und Rüge ſich von ihnen als Solchen, die ſich ſelbſt dem göttlichen Strafgericht überliefert haben (*αὐτοκατάκριτοι*), zurückzog und gegen ſie abſchloß. Aber auch in der Stelle 2 Petr. 2, 1. tritt er zu Tage: hier iſt die Rede von *ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας* und innerhalb der Chriſtengemeinde auftreten; ſie werden verglichen mit den falſchen Propheten im Volk Iſrael und es wird ihnen um ihrer falſchen Lehre willen eine Verläugnung des Herrn, der ſie erkauft hat, ſchuld gegeben und ein ſchnell über ſie hereinbrechendes Verderben in Ausſicht geſtellt, das nach V. 2. auch die Vielen trifft, die ihnen anhängen. Zugleich ſieht der zweite Brief Petri in der Häreſie einen Anlaß zu Verläſterung des Evangeliums bei den Nichtchriſten, 2 Petr. 2, 2. Hiemit können, um die Stimmung der Kirche gegenüber den Häreſieen näher kennen zu lernen, verglichen werden die Stellen in der Apokalypſe K. 2, V. 2. 14. 15. Doch empfiehlt Ignatius ad Smyrnaeos c. 5. noch die Häretiker der Fürbitte der Kirche trotz der von ihm geforderten ſtrengen Scheidung, obwohl er wenig Hoffnung für ihre Bekehrung ausſpricht (*θηρίων ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον*

*) Es iſt deßhalb nur als eine Ausnahme zu betrachten, wenn noch Tertullian Apol. c. 1. die chriſtliche Religion als eine secta bezeichnet, übrigens in einer Weiſe, die ein abſichtliches Eingehen auf den Sprachgebrauch von Nichtchriſten vermuthen läßt; und ebenſo iſt auch der Gebrauch des Worts *αἵρεσις* für die chriſtliche Kirche bei Conſtantin (Euseb. X, 5.) anzuſehen.

δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ', εἰ δυνατόν ἐστι, μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν, ἐάν πως μετανοήσωσιν, ὅπερ δύσκολον. cf. c. 7.): er warnt ad Trall. c. 6. ſeine Leſer, ſie ſollen ſich ἀλλοτρίας βοτάνης ἀπέχεσθαι, ἥτις ἐστὶν αἵρεσις, ſie ſey ein tödtliches Gift mit Honig vermiſcht, wie denn überhaupt alle Kirchenlehrer an der Häreſie den ihr noch anhaftenden Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum hervorheben und gerade in dieſem chriſtlichen Schein das Gefährliche derſelben erkennen; Ignatius nennt deßhalb die Häretiker ad Philadelph. c. 2. λύκοι ἀξιόπιστοι*) und weiß dieſem Trug und Schein gegenüber, als ſicherſten Schutz, die Unterordnung unter den Epiſkopat zu empfehlen, ibid. φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας· ὅπου δὲ ὁ ποιμήν ἐστιν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε. Dies iſt dann bei Irenäus weiter gebildet, indem das Moment der apoſtoliſchen Succeſſion und Tradition noch zu Hülfe genommen wird c. haeres. IV. 26, 2. Quapropter eis, qui in ecclesis sunt, presbyteris obedire oportet, his, qui successionem habent ab apostolis, —— qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt; reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere vel quasi haereticos et malae sententiae, vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes: omnes autem hi ceciderunt a veritate; et haeretici quidem alienum ignem afferentes ad altare Dei i. e. alienas doctrinas *a coelesti igne comburentur***), quemadmodum Nadab et Abind. Qui vero exsurgunt contra veritatem et alteros exhortantur adversus Ecclesiam Dei, remanent apud inferos, voragine terrae absorpti, quemadmodum qui circa Chore, Dathan et Abiron: qui autem scindunt et separant unitatem Ecclesiae, eandem, quam Hieroboam, poenam percipiunt a Deo. Alſo gerade das Moment, welches die Häreſie mit dem Schisma gemein hat, wird beſonders betont, wo es ſich um Abwehr der Häreſie handelt: obwohl eben dieſe Stelle zeigt, daß Irenäus Beides wohl zu unterſcheiden vermag, wie denn auch *Tertullian* de praescription. Haeret. c. 5. Beides auf's Beſtimmteſte unterſcheidet, obwohl auch er an dieſer Stelle die Zertrennung der unitas Ecclesiae beſonders betont auch bei der Häreſie: übrigens ſieht er bereits in der Häreſie ein größeres Vergehen, als in dem Schisma, und wirft, wie auch Irenäus (c. Haer. III. 4. fin.) die Häreſie geradezu zuſammen mit der apostasia (de praeser. Haer. c. 4. persecutio et martyres facit, haeresis apostatas tantum). Dennoch weiß er bereits aus der Häreſie auch einen Nutzen für die Kirche abzuleiten (de praeser. Haer. c. 1.) ut fides habendo tentationem habeat etiam probationem (cf. c. 4.); er ſieht in dem mächtigen Wachsthum der Häreſen nur ein Kennzeichen eines in der Kirche ſelbſt vorhandenen Schadens (c. 2. de quorundam infirmitatibus habent, quod valent, nihil valentes, si in bene valentem fidem incurrant), und weiſt damit diejenigen zurecht, welche aus dieſem raſchen Wachsthum einen Beweis für ihre Wahrheit nehmen wollen und ſich daran ärgern: ſie verdanken, wie er glaubt, dieſe Blüthe nur einer ſittlichen Schwäche und Erſchlaffung der Kirche, nicht ihrer eigenen Kraft***). Dieſe Anſchauungen der Väter von dem Weſen der Häreſie ſind beſonders aus der Erſcheinung der Gnoſis abſtrahirt und es verdient hier noch hervorgehoben zu werden, wie auf Grund dieſer Erfahrungen namentlich Irenäus den Karakter der Häreſie beſtimmt; er macht beſonders oft aufmerkſam auf die immer neuen Differenzen und Entzweiungen, die unter den Häretikern ſelbſt ausbrechen, l. c. 9. §. 5; c. 28. §. 2. fin., §. 1. und dieſe Erſcheinung erkläre ſich daraus, daß bei ihnen keine Zucht und Ordnung ſey und Jeder Lehrer ſeyn und etwas Eigenthümliches haben wolle: ſie verrathen ihren Urſprung aus der ſubjektiven Willkür (c. 28. §. 1. velut

*) Vergl. auch *Irenaeus* c. Haer. I. Praef. 2. ὅμοια μὲν (ἡμῖν) λαλοῦντες, ἀνόμοια δὲ φρονοῦντες. cf. I, 22. §. 1.

**) An ſolche Stellen knüpften Spätere ihre Vertheidigung der über die Ketzer verhängten Strafe der Verbannung an.

***) Aehnlich *Pseudojustin.* resp. ad Orthodoxos quaest. 1.

e terra fungi manifestati sunt) ohne einen Anhalt an geſchichtliche Traditionen; dies zeige ſich namentlich in der Willkür, mit der Jeder wieder neue Terminologien erſinne (I. c. 11. §. 3. wo er von Epiphanes einen Satz citirt *«ἔστι τις προαρχὴ — —, ἣν ἐγὼ Μονάδα καλῶ»* er bemerkt dazu: *σαφέστατα, ὅτι τε πλάσμα αὐτοῦ ἐστι τὰ εἰρημένα, ὡμολόγηκε καὶ ὅτι αὐτὸς ὀνόματα τέθεικε τῷ πλάσματι — — καὶ εἰ μὴ παρῆν τῷ βίῳ αὐτὸς, οὐκ ἂν ἡ ἀλήθεια εἶχεν ὄνομα· οὐδὲν οὖν κωλύει κ. ἄλλον τινα ἐπὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως οὕτως ὁρίσασθαι ὀνόματα*). Dieſer Zerfahrenheit gegenüber, welche ihren Grund in dem gigantiſchen, himmelſtürmenden Ehrgeiz und Hochmuth habe, (II. c. 30, 1.), betont Irenäus um ſo nachdrücklicher die in der kirchlichen Lehrtradition ſich offenbarende Einheit (III. 12, 7). Außerdem hebt Irenäus noch beſonders hervor die Art, wie die Häretiker mit der heiligen Schrift umgehen, welche ſie entweder verſtümmeln oder durch ihre willkürliche und phantaſtiſche Auslegung verdrehen (I. praef. 1; III. 12, 12.); ihre Wunder ſehen auf magiſchen Trug und Oſtentation berechnet und haben nicht den wohlthätigen, belebenden Karakter der in der Kirche gewirkten Wunder (II. 31, 2.), ſie verrathen ihren diaboliſchen Karakter, den Irenäus wiederholt ſeinen Gegnern beilegt (I. 27, 4; ibid. 3.) nach dem Vorgang des Polycarp (III. 3, 4.). Den geſchichtlichen Ausgangspunkt jeder Häreſie findet er in dem Magier Simon (I, 22, 2; 23, 24; 27, 4; III. Praef.)*). Aus dieſen Anſchauungen vom Weſen der Häreſie erwuchs in der alten Kirche der tiefe Abſcheu gegen die Ketzerei, der in lebhafter, leidenſchaftlicher Weiſe ſich kundgab (cf. Polycarp. in dem fragm. Irenaei bei Euseb. V. 20. vergl. Iren. III. 4, 2; IV. 26, 2.) und vielfach jeder Erörterung der Streitfragen auswich; doch ermahnt Irenäus (II. 31, 2.) ſeine Leſer: eos, qui sunt mitiores eorum et humaniores, avertes et confundes, ut non blasphement: —— feroces autem et horribiles et irrationabiles effugabis a te longe, ne amplius sustineas verbositates eorum. Doch erhellt aus dem, was Irenäus III. 4, 3. von Cerdon erzählt, daß die alte Kirche vielfach die Häretiker auch nach einem Rückfall wiederholt zur Kirchenbuße zuließ und ihnen völlig verzieh, wenn ſie Reue zeigten; allein bald verbreitete ſich in der Kirche die Praxis, einen rückfälligen Häretiker nicht mehr zur Kirchenbuße zuzulaſſen; erſt die Reaktion gegen die montaniſtiſche und novatianiſche Richtung führte wieder zu einer mildern Praxis, obwohl ſich neben ihr die ſtrengere noch lange erhielt und noch in dem mittelalterlichen Kirchenrecht darin nachwirkt, daß man bei einem Rückfall in Häreſie zwar die Wiederaufnahme eines Reuigen in die Kirchengemeinſchaft gewährte, aber den Vollzug der durch das weltliche Geſetz angedrohten Todesſtrafe nicht hemmte, ſondern ſogar forderte. — Bemerkenswerth iſt ferner, wie bei der alexandriniſchen Schule ſich in Folge des ihr eigenen wiſſenſchaftlichen Intereſſes die Tertullianiſche Anſicht von einem aus der Häreſie für die Kirche entſpringenden Nutzen modificirte (*Origen.* Hom. 9. in Num. Opp. II. p. 296. Si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra: sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio, ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur); eine Modifikation, welche inſofern von der Kirche adoptirt wurde, als ſie im Verlauf der dogmatiſchen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts ſelbſt die unbibliſchen, mehr philoſophiſchen Termini und Glaubensformeln rechtfertigte durch das Bedürfniß einer Abwehr der häretiſchen Corruption, wie wohl nicht alle Väter dies als einen Fortſchritt anſehen und z. B. Hilarius (de trinitat. lib. II. im Eingang) klagt: sufficiebat credentibus Dei sermo — — — sed compellimur haereticorum et blasphemantium vitiis illicita agere — — in vitium vitio coarctamur alieno: allein die Häreſie verſtecke ſich hinter die simplicitas coelestium verborum, wie denn sensus, non sermo sit crimen (es waren beſonders die Semiarianer, welche der dialektiſchen Behandlung und Formulirung des Dogmas die unbeſtimmteren Schriftworte entgegenſetzten). Andererſeits wurde übrigens von den Alexandrinern die

*) Vergl. Hegeſipp bei Euseb. hist. eccl. III. 32; IV. 22.

zeitweiſe Unbeſtimmtheit und Unentwickeltheit mancher Lehrmomente als eine ſchickliche Gelegenheit zu freiem Ergehen in eigenthümlichen Spekulationen mit Freude ergriffen, wie der Eingang von Origenes Schrift de principiis zeigt, wobei man deutlich ſieht, wie er bemüht iſt, ſelbſt manche im kirchlichen Bewußtſeyn ſchon feſtſtehende Grundſätze durch eine etwas ſophiſtiſche Auslegung einzelner Elemente der regula fidei als diſputable Punkte hinzuſtellen, um namentlich ſeine Schöpfungslehre behaupten zu können. Zur weitern Ausbildung der kirchlichen Anſchauungen und Praxis bezüglich der Häretiker führte beſonders der Streit über die Ketzertaufe, dann der Donatiſtiſche Streit, wobei übrigens zu beachten iſt, daß man lange in den Donatiſten keine Ketzer, ſondern bloße Schismatiker ſah, wie dies namentlich bei Optat von Milevi ſich zeigt (der donatiſtiſche Streit gab nämlich den Anlaß, daß die Anwendung weltlicher Strafen gegen die Häreſie immer mehr aufkam und zuletzt trotz des noch im Priſcillianiſchen Streit von Martin von Tours und den angeſehenſten Kirchenlehrern erhobenen Proteſts auch von der Kirche gebilligt und ſogar gefordert wurde; ebenſo veranlaßte er eine ſchärfere Unterſcheidung der Häreſie vom Schisma und eine Erledigung der durch den Streit über die Ketzertaufe angeregten Fragen über das Verhältniß der Häreſie zur Kirche und ihren Sakramenten und Aemtern), endlich die trinitariſchen und chriſtologiſchen Streitigkeiten, wie ſchon erwähnt iſt. Die in Folge der immer ſchärferen Ausbildung des Dogma's zu Tage tretende Differenz von den älteren Kirchenlehrern, ſowie die dadurch veranlaßte Entdeckung, daß manche der von der ſpätern Kirche als Häreſieen verdammten Lehren ſich bei hochverehrten ältern Vätern finden, führte auch zu intereſſanten Erörterungen über den Begriff der Häreſie; der origeniſtiſche Streit förderte deren manche zu Tage, wie auch der donatiſtiſche. Man ſah ein, daß es Heterodoxieen geben könne, die noch nicht häretiſch ſind und weder den Verluſt der Kirchengemeinſchaft noch den der Seligkeit zur Folge haben; jedoch nur ſo lange, bis die Kirche über ſie entſchieden hat; das Moment der hartnäckigen Renitenz gegen die Autorität der ſichtbaren Kirche und Kirchentradition in Sachen des Glaubens wurde bald als das weſentlichſte im Begriff der Häreſie angeſehen; dies zeigt ſich beſonders in den von Vincentius von Lirinum über dieſe Frage gegebenen Erörterungen (Commonitorium c. 6, wo er geradezu ausruft: o rerum mira conversio! auctores ejusdem opinionis Catholici, consectatores vero haeretici judicantur; absolvuntur Magistri, condemnantur discipuli; conscriptores librorum filii regni erunt, adsertores vero gehennae suscipiet; er führt dann beſonders an das Beiſpiel des Cyprian und der auf ihn ſich ſtützenden Donatiſten und vergleicht c. 7. ſolche Häretiker, die ſich auf Stellen der heiligen Väter berufen, mit Ham, der ſeines Vaters Blöße aufdecke). Doch ſtimmt mit dieſer Anſchauung die Auffaſſung nicht zuſammen, welche Vincentius l. c. c. 23. von dem Entwicklungsgang des kirchlichen Dogma's ausſpricht, wornach derſelbe bloß ſchärfere Ausbildung des ſchon vollſtändig vorhandenen Lehrſyſtems, nicht auch Ausſcheidung fremdartiger, vorher innerhalb der Kirche wirkender Lehrelemente ſeyn ſoll; damit iſt zu vergleichen Commonitorium c. 2, 27, 28, 26. und de gubernatione Dei l. V. c. 2., wo ſich ſehr bezeichnende Aeußerungen über das verſchiedene Maß der in der Häreſie liegenden Verſchuldung finden und den arianiſchen Vandalen und Gothen ein gnädigeres Gericht in Ausſicht geſtellt wird, als den trotz ihrer beſſeren Erkenntniß ſittlich verderbten Katholiken: errant ergo, sed bono animo errant, non odio, sed affectu Dei — —; qualiter pro hoc ipso falsae opinionis errore in die judicii puniendi sunt, nullus potest scire, nisi judex: — — et ideo justo judicio illos patientia Dei sustinet et nos animadversione castigat, quia ignosci aliquatenus ignorantia potest, contemptus veniam non meretur, cf. c. 3. Aehnlich Pseudojustin. resp. ad Orthodox. quaest. 3. Uebrigens iſt in dieſer Beziehung der fanatiſche Hieronymus anderer Anſicht comment. in Jes. c. 66; und dieſer Wahn fand, obwohl ſelbſt von Auguſtin bekämpft (Enchiridion §. 67. und in der Schrift de fide et operibus), Beifall beim Haufen. Beſondere Erwähnung verdient noch Auguſtins Anſicht von der Häreſie, weil ſie die Grundlage der ſpätern mittelalterlichen Doktrin und Praxis wurde: de Civit. Dei XVIII. 51. ſchreibt er: videns dia-

bolus templa Daemonum deseri — — —, haereticos movit, qui *sub vocabulo christiano* doctrinae resisterent christianae, quasi possent indifferenter sine ulla corruptione haberi in civitate Dei, *sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes.* Qui ergo in ecclesia morbidum aliquid pravumque sapiunt, *si correpti*, ut sanum rectumque sapiant, *resistunt contumaciter*, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed *defendere perstiunt, haeretici fiunt*, et foras exeuntes *habentur in exercentibus inimicis:* etiam sic quippe veris illis catholicis membris Christi malo suo prosunt, dum Deus utitur et malis bene — — —: inimici enim omnes ecclesiae, quolibet errore caecentur, — — si accipiunt potestatem corporaliter affligendi, *exercent ejus patientiam:* si tantummodo male sentiendo adversantur, *exercent ejus sapientiam*; ut autem etiam inimici diligantur, *exercent ejus benevolentiam aut etiam beneficentiam, sive suasibili doctrina cum eis agatur sive terribili disciplina.* Während frühere Kirchenlehrer jede Anwendung weltlicher Gewalt gegen Häreſie verwarfen (*Hilarius* Pictav. ad Constant. I, 2 u. 7.; contr. Auxent. lib. init.; *Athanasius* Hist. Arian. §. 33.)*) und höchſtens die Organiſirung häretiſcher Gemeinſchaften und gemeinſamer Culte durch weltliche Gewalt verhindert wiſſen wollten (Chrysostom. Homil. 29. 46. in Matth.) wie wohl ſelbſt dies vielfachen Widerſpruch erfuhr (Socrates H. E. VI. 19., wo erzählt iſt, daß Viele in dem Unglück, das den Chryſoſtomus traf, eine Strafe ſahen für die einſt von Chryſoſtomus veranlaßte Schließung und Wegnahme von Kirchen, welche die Quartodecimaner und Novatianer in Aſien beſaßen), ſo ging Auguſtin (Retractat. II. c. 5; ep. 93. ad Vincentium §. 17; ep. 185. ad Bonifac. §. 21; Opus imperf. 2, 2.) unter Berufung auf die Stelle Luk. 14, 23. (cogite intrare etc.) von ſeiner frühern Anſicht, daß Häretiker und Schismatiker nicht durch weltliche Gewalt zur Rückkehr gezwungen werden ſollen, völlig ab und ſtellte den Grundſatz auf: damnata haeresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coërcenda est potestatibus Christianis. Nur die Anwendung der Todesſtrafe will er nicht zugeben, allein es hängt dies mehr mit der in der alten Kirche allgemeinen Abneigung gegen dieſe Strafart, als mit einem mildern Urtheil über die Häreſie zuſammen: deßhalb iſt es nicht zu verwundern, wenn man's mit dieſem Proteſt gegen die Hinrichtung von Ketzern bald nicht mehr ſtreng nahm, dieſelbe vielmehr billigte (wie z. B. Leo M. ep. 15. ad Turribium; Hieronymus ep. 37. ad Bipar.); wußte man ja doch im Mittelalter und in der Theorie ſelbſt noch jetzt ſeitens der römiſchen Kirche den vom Standpunkt des kirchlichen Rechts aus nöthigen Proteſt gegen die Todesſtrafe wohl zu vereinigen mit einer ſogar von den Organen der Kirche ſelbſt ausgehenden vom Standpunkt des weltlichen Rechts aus geſtellten Forderung ja ſogar mit einer Verhängung dieſer Strafe gegen Häretiker. Uebrigens wirft ſchon Kaiſer Julian der Abtrünnige den Chriſten vor, daß ſie die Häretiker gewaltſam verfolgt hätten ep. 52. und apud Cyrill. c. Julianum VI. — Betrachten wir nun die von den weltlichen Gewalthabern beobachteten Grundſätze, ſo zeigt ſich in denſelben noch lange ein Schwanken zwiſchen gänzlicher Freigebung der Sektenbildung, bloß polizeilicher, verſchiedene Grade annehmender Beſchränkung der Sekten in Ausübung ihres Cults, Entziehung einzelner bürgerlicher Rechte und Freiheiten, förmlichen Verboten und crimineller Beſtrafung; aber der Grundgedanke ſteht doch feſt bei der weltlichen Gewalt, daß im Allgemeinen der weltlichen Gewalt das Recht zukomme, die Häreſie unter Umſtänden zu beſtrafen und von ihrem Gebiet ganz oder theilweiſe auszuſchließen; nur in der Anwendung dieſes Grundſatzes zeigt ſich das Schwanken, welches dann allerdings offenbart, daß mit jenem erſten Grundſatz der weitere ihn ergänzende verbunden war, daß die weltliche Gewalt in Anwendung jenes Rechts keineswegs an das Urtheil der Kirche gebunden, ſondern befugt ſey, ſelbſtändig darüber zu entſcheiden, ob und wie weit eine Häreſie tolerirt werden ſolle oder nicht; eine Befugniß, welche erſt im Mittelalter der Staatsgewalt abgeſprochen wurde. Die im Codex Theodosianus XVI. tit. V. de Haereticis, enthaltenen

*) Vergl. Socrates H. E. VII. 3. *οὐκ εἰωθὸς δοκεῖν τῇ ὀρθοδόξῳ ἐκκλησίᾳ.*

zahlreichen Geſetze, zu welchen noch XVI. tit. I, 2. u. 3. hinzuzufügen iſt, ſind die Hauptquelle für die Geſchichte der Geſetzgebung über die Sekten in älteſter Zeit: es ergibt ſich aus der Geſchichte, daß die weltliche Gewalt hinſichtlich der Anwendung ihrer Zwangsmittel und Strafen gegen Häretiker zuerſt dem kirchlichen Bewußtſeyn vorauseilte und weiter ging, als die Kirche anfangs zu billigen geſonnen war; nur Julian machte ſich eine Freude daraus, den Häretikern volle Freiheit zu gewähren, ſoweit dieſelbe zum Schaden der katholiſchen Kirche diente. Erſt die Auktorität Auguſtins bewirkte im fünften Jahrhundert eine prinzipielle Uebereinſtimmung zwiſchen Staats- und Kirchengewalt bezüglich dieſer Frage, ohne daß jedoch dadurch die Selbſtſtändigkeit des Staats und ſein Recht nach freiem eigenem Ermeſſen dieſe Grundſätze anzuwenden aufgehoben worden wäre: dies offenbart noch die juſtinianiſche Geſetzgebung (vergl. Cod. I. tit. 5.) bei aller Strenge, mit welcher ſie ſelbſt in die Privatrechte der Häretiker eingriff und bei gemiſchten Ehen ohne Rückſicht auf die patria potestas die Erziehung der Kinder im orthodoxen Glauben vorſchrieb (Cod. I. tit. 5., l. 18.). — Im Mittelalter erfolgte eine weitere Umbildung des Begriffs von Häreſie und der kirchlichen und ſtaatlichen Praxis. Einmal wurde in Folge der Anſchauung von der Auktorität der Päbſte in Glaubensſachen und der Lehre von der fides implicita und explicita der Begriff der Häreſie dahin modifizirt, daß in ihm das Moment des Ungehorſams gegen eine vom Pabſt vertretene oder neu aufgeſtellte Lehrentſcheidung faſt zum Hauptmoment wurde: dann erhielt die Lehre von der Häreſie eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung durch die Scholaſtiker: und endlich läugnete jetzt die Kirche die Berechtigung des Staats, irgend eine von ihr kirchlich verurtheilte und beſtrafte Häreſie auf ſeinem Gebiet zu dulden, und erzwang durch Verhängung kirchlicher Cenſuren, ja ſelbſt durch Aufforderung zu gewaltſamen Invaſionen und Aufſtänden, und Verhängung weltlicher Strafen, wie z. B. der Güterkonfiskation, ja ſelbſt völliger Entziehung jedes bürgerlichen und politiſchen Rechts und Rechtsſchutzes von der weltlichen Gewalt und deren Trägern die Vertreibung und Vertilgung der Häretiker, wie dies beſonders Innocenz III. grundſätzlich übte. Trotzdem behielt die Kirche die Sitte bei, für einen von ihr verurtheilten Häretiker die weltliche Gewalt, der ſie ihn zur Beſtrafung übergab, um Verſchonung mit Strafe an Leib und Leben zu bitten; allein es war dies eine bloße Formalität und ſo wenig ernſt gemeint, daß die Kirche ſelbſt die Zuläſſigkeit ſolcher Strafen zu einem von ihr geſchützten Dogma erhob, — wie denn die Bulle Leo's X. gegen Luther vom Jahr 1520 unter andern Sätzen auch den verdammt: Haereticos comburere est contra voluntatem Spiritus (art. 33.) — und die Anwendung ſolcher Strafen ſelbſt betrieb und vermittelte. Zugleich wurde durch die Ausbildung eines eigenthümlichen Prozeßverfahrens, das die Beweislaſt dem wegen Verdachts der Häreſie Angeklagten auflegt, zu Denunciation und falſcher Anklage Antrieb gibt, und durch die Einrichtung der Inquiſition die Verfolgung der Häretiker in Form und Regel gebracht, ſo daß es mit der Zeit ſogar dahin kam, daß manche weltliche Strafen als unmittelbare Folgen der kirchlichen Strafe angeſehen und ohne weiteres von der Kirche ſelbſt über die Häretiker verhängt, oder vielmehr als ſchon verwirkt erklärt wurden, ſo daß die katholiſche Kirche es für nöthig findet, jeden von ihr als Häretiker angeſehenen Menſchen, im Falle der Bekehrung zur Kirchenlehre, vor ihr Gericht zu ſtellen und nach der Abſchwörung förmlich von den von ihm ipso facto verwirkten kirchlichen und weltlichen Strafen, ſoweit es ihr gutdünkt, freizuſprechen, und damit ſich das Recht zuzuſchreiben, ſie theilweiſe auch an einem Wiederverſöhnten fortdauern zu laſſen (was namentlich mit der Strafe der Güterkonfiscation bei Fürſtenthümern und Lehen, der Abſetzung von geiſtlichen und weltlichen Aemtern, und der Degradation häufig geſchah, wie denn auch der Rückfall in Häreſie ſelbſt an einem Reuigen und mit der Kirche Verſöhnten mit der Todesſtrafe geahndet werden ſollte). Es gehören hieher beſonders die Beſtimmungen des kanoniſchen Rechts in X. de haeretic. V. tit. 7.; c. 49. X. de sentent. excommun. V. 39. dann tit. de Haer. in VI°. V. 2.: de haeret. in Clement. V. 3.: de haeret. in Extravag. comm. V. 3. vgl. den liber septimus V. 3. u. 4.: dann die von

Kaiſer Friedrich II. erlaſſenen Geſetze wider die Ketzer, welche ſich durchaus an die kirchlichen Geſetze anſchließen (bei *Pertz*, Monum. II, p. 244, 287, 288, 327, 328); ferner die Beſtimmungen des Schwabenſpiegels (c. 261.) — Dazu vergl. auch die Beſtimmungen über die gemiſchten Ehen und die Ehen von Häretikern. — Alle dieſe Grundſätze werden jetzt noch von der römiſch-katholiſchen Kirche als zu Recht beſtehend betrachtet, wenn gleich auf ihre ſtrenge Handhabung mit Rückſicht auf jeweilige Zeitumſtände verzichtet wird, cf. *Benedict.* XIV. de synod. Dioec. VI. 5.; IX, 14, 3.; XIII. 24, 21: wie denn auch Muratori noch im 18. Jahrhundert (de ingeniorum moderatione in religionis negotio II. 7 sqq.) den Satz vertheidigt, die weltliche Obrigkeit ſey verpflichtet, gegen Häretiker die ſtrengſten bürgerlichen Strafen anzuwenden. Im Anfange des 19. Jahrhunderts gelegentlich der Verhandlungen bezüglich der Krönung Napolens erklärte Pius VII., er könne den Boden eines Landes nicht betreten, in welchem die Freiheit aller Culte Geſetz ſey: derſelbe Pabſt ſchrieb 1805 an den Nuntius in Wien: »die Kirche hat nicht allein zu verhindern geſucht, daß Ketzer ſich der Kirchengüter bemächtigen, ſondern ſie hat auch als Strafe für das Verbrechen der Ketzerei die Güterkonfiscation feſtgeſtellt, für Privatgüter in c. 10. X. de haeret. (V. 7.), für Fürſtenthümer und Lehen in c. 16. eod.: das letztere Geſetz enthält die kanoniſche Rechtsregel, daß die Unterthanen eines ketzeriſchen Fürſten dieſem gegenüber von jedem Eid, ſowie von Treue und Gehorſam entbunden ſind; und wer nur einigermaßen die Geſchichte kennt, dem können die Abſetzungsdekrete nicht unbekannt ſeyn, welche von Päbſten und Concilien gegen hartnäckige ketzeriſche Fürſten gefällt wurden. Allerdings befinden wir uns jetzt leider in Zeiten ſo großen Unglücks und ſolcher Erniedrigung für die Braut Chriſti, daß die Kirche dieſe ihre heiligſten Maximen einer verdienten Strenge gegen die rebelliſchen Feinde des Glaubens nicht nur nicht anzuwenden vermag, ſondern ohne Schaden nicht einmal erwähnen darf; aber kann ſie auch ihr Recht nicht ausüben, die Ketzer ihrer Fürſtenthümer zu entſetzen und ihrer Güter für verluſtig zu erklären, ſo kann ſie doch u. ſ. w.« Damit iſt zu vergleichen, wie im Jahr 1724 (*Bullar.* Propagandae II, 54, 56.) die Curie den Ruthenen für den Fall ihrer Bekehrung die Erlaubniß im Voraus ertheilt, ihre eigenen durch die Apoſtaſie verlornen Güter zu behalten; ferner die Freudenbezeugungen der Curie über die Austreibung der evangel. Salzburger, Bull. Propag. II, 246, und ſo Vieles, was heutiges Tags in ſtreng katholiſchen Staaten unter den Augen der römiſchen Curie geſchieht, wie denn auch neueſter Zeit Philipps in ſeinem Kirchenrecht ehrlich genug iſt, die Rechtsgültigkeit der alten Ketzergeſetze für die Kirche und ihre innere Wahrheit zu behaupten. Noch heutzutage verſprechen die Biſchöfe, wo nicht die Staatsgewalt eine Ausmerzung dieſes Paſſus erwirkt hat (wie dies in Rußland, Irland und Hannover geſchehen iſt), — in ihrem dem Pabſt zu leiſtenden Eid: haereticos, schismaticos et rebelles eidem Domino nostro vel successoribus praedictis pro posse persequar et impugnabo. Doch ſpricht die römiſche Curie um der Zeitverhältniſſe willen ſeit dem 17. Sept. 1824 vorläufig in ihren offiziellen Erklärungen nicht mehr von »proteſtantiſchen Ketzern«, ſondern bloß noch von »Akatholiken«, und hat es auch öfters anerkannt, daß der Drang der Umſtände die weltliche Obrigkeit entſchuldige, wenn ſie die Häretiker dulde: allein ſobald die Umſtände es erlauben, iſt die Curie bereit, ihre alten Geſetze wieder in Anwendung zu bringen, ſie ſind nur vorläufig in gewiſſen Ländern ſuſpendirt, nicht zurückgenommen. Anders freilich verhält es ſich mit der Gültigkeit dieſer Geſetze für den Staat. Die Staatsgewalt, welche noch in der Zeit, da ſie ſich von der Vormundſchaft der Kirche emancipirt hatte, vielfach die von der römiſchen Kirche als Ketzer bezeichneten Proteſtanten verfolgte und wie z. B. unter Ludwig XIV. ſogar die Auswanderung den Verfolgten verbot und dieſelben ſo direkt zum Rücktritt zu zwingen verſuchte, auch in Erklärung der Ungültigkeit ihrer Ehen ſogar ſtrenger, als die Kirche ſelbſt, ſich zeigte, hat in Folge der gemachten Erfahrungen und der dadurch im 18. Jahrhundert hervorgerufenen allgemeinen Reaktion der öffentlichen Meinung ſich meiſtens ganz von den Beſtimmungen des kanoniſchen Rechts entfernt und ſich nur das Recht vorbehalten, im Intereſſe der öffentlichen Ruhe und des Staatswohls ſolche Häre-

tiker, deren Grundſätze ſtaatsgefährlich ſind oder doch Unruhen veranlaſſen, von ihrem Gebiet fern zu halten: ein Recht, das freilich je nach den lokalen Verhältniſſen ſehr verſchiedene Anwendung zuläßt, und ſchon oft zum Vorwand für wirkliche Verfolgungen ſolcher Confeſſionen hat dienen müſſen, denen billigerweiſe die Duldung von Seiten des Staats nicht verweigert werden ſollte. — Vergleichen wir nun mit dieſer Praxis der katholiſchen Kirche und des katholiſchen Staats die dogmatiſche Theorie des Mittelalters! Thomas von Aquino reiht die Lehre von der Häreſie an die Lehre von den theologiſchen Tugenden an, ſpeziell an die Lehre von der fides, zu welcher die haeresis mit der infidelitas in communi und der apostasia a fide den Gegenſatz bildet, während das Vergehen der Schismatiker angereiht wird an die Lehre von der theologiſchen Tugend der charitas. Es gehören nun hieher folgende Lehrſätze: II. 2dae qu. 2. art. 5. Quantum ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere, sicut et tenetur habere fidem: quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quicquid divina scriptura continet, außer in dem Fall quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri, d. h. wenn es ihm zum Bewußtſeyn kommt, daß eine ſolche Nebenbeſtimmung in der Offenbarung enthalten ſey; hinſichtlich dieſer letztern Frage weiſt Thomas den Unerfahrnen an die majores, ad quos pertinet alios erudire und welche verpflichtet ſind habere pleniorem notitiam de credendis et magis explicite credere (art. 6.). Dadurch wird dieſe fides implicita zum Auktoritätsglauben an die Lehre der majores, wobei jedoch Thomas bemerkt: minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhaerent doctrinae divinae: — unde humana cognitio non fit regula fidei, sed veritas divina, a qua si aliqui majorum deficiant, non praejudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt, nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhaereant contra universalis ecclesiae fidem, quae non potest deficere. — Thomas definirt nun l. c. qu. 11. art. 1. die haeresis ſo, daß ſie ſey infidelitatis species pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur, sed ejus dogmata corrumpunt: art. 2. bemerkt er jedoch mit Bezug auf die Thatſache, daß ſelbſt die heiligen Väter früherer Zeit in manchen Glaubensartikeln geirrt hätten: si qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate defendunt, quaerunt autem tota solicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi, quia sic non habent electionem contradicentem Ecclesiae doctrinae: sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse vel circa ea, quorum nihil interest ad fidem, utrum sic vel aliter teneantur, vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, *quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censetur; quae quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice.* Endlich ſey feſtzuhalten, daß man von einem Lehrſtück in verſchiedenem Sinn ſagen könne, daß es ad fidem pertinet, nämlich einmal directe et principaliter, sicut articuli fidei: oder auch indirecte et secundario, sicut ea, ex quibus sequitur corruptio alicujus articuli: er verſichert nun circa utraque potest esse haeresis eo modo, quo et fides: dennoch iſt die Imputabilität abhängig von dem Maße der Entwicklung des ſchon ſanktionirten kirchlichen Dogma's, wie von dem Maße des individuellen Bewußtſeyns bezüglich der von der Kirche gegebenen Entſcheidung. Von dieſen Prämiſſen aus kommt nun Thomas art. 3. auf die Frage: *utrum haeretici sint tolerandi?* Er gibt zu, daß die Häreſe auch einen Nutzen für die Kirche habe, ſofern ſie die constantia fidelium prüfe und dazu diene, ut exercitiamus pigritiam, divinas scripturas sollicitius intuentes: aber dieſe utilitas est praeter intentionem haereticorum, die vielmehr auf ein corrumpere fidem ausgehen: daher wenn man die Häretiker für ſich betrachte, ſo verdienen ſie ſofort non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Faſſe man aber das Intereſſe der Kirche in's Auge, ſo fordere die der Kirche eigene misericordia, daß man non statim condemnat sed post primam et secundam correptionem: postmodum vero,

si adhuc pertinax inveniatur (haereticus), ecclesia, de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam, et ulterius relinquit eum judicio saeculari mundo exterminandum per mortem. Nur in Einem Fall will er auch gegen Häretiker Toleranz geübt wiſſen, wenn die Vertilgung der Häretiker nicht ohne Beſchädigung der Gläubigen möglich ſey: in dieſem Fall müſſe man das Unkraut um des Waizens willen ſtehen laſſen, cf. art. 3. fin. mit qu. 10. art. 11. fin.: etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo oder ad vitandum scandalum vel dissidium, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem. Im Folgenden vertheidigt nun Thomas (qu. 12. art. 4.) auch den Grundſatz, daß man reuigen Häretikern das Erſte Mal die kirchliche und weltliche Strafe vielfach ganz erlaſſen, rückfällige dagegen zwar mit der Kirche verſöhnen ſolle, aber von der verwirkten Todesſtrafe nicht befreien dürfe, damit nicht durch das böſe Beiſpiel der inconstantia circa fidem Andere angeſteckt werden und die Begnadigten bei einem wiederholten Rückfall andere auch zur Häreſie verleiten. —

Gegen dieſe Doktrin erhob nun die Reformation Proteſt. Gleich bei ſeinem erſten Auftreten erklärte ſich Luther gegen die, welche die Häreſie ſtatt mit Gottes Wort mit Feuer und Schwert verfolgen und bekämpfen, weil ſie nicht im Stande ſind, ihren Glauben aus der Schrift zu bewähren (Grund und Urſach aller Artikel, ſo durch die römiſche Bulle ꝛc. zu Art. 33. Walch XV. S. 1853 ff.): auch war er geneigt, von der weltlichen Obrigkeit zu fordern, daß ſie es der ihres Siegs gewiſſen evangeliſchen Kirche überlaſſe, die Ketzer mit ihrem Zeugniß zu überwinden, und ſo forderte er im Gegenſatz gegen Karlſtadts gewaltſame Maßregeln milde Zurechtweiſung und Belehrung. Allein bei alldem war er nicht gemeint, der weltlichen Obrigkeit zuzumuthen, daß ſie ruhig zuſehen ſoll, wenn ihre Unterthanen durch eine häretiſche Propaganda verführt werden: es iſt ein Grundſatz aller Reformatoren, daß die Obrigkeit ſchuldig iſt, Gotteslästerung in ihrem Gebiet nicht zu dulden und darauf zu ſehen, daß ihren Unterthanen von der auf dem Wort Gottes erbauten Kirche das Heilswort rein und lauter verkündigt und jede Verführung zu Sektirerei ferngehalten werde: daraus ergab ſich der Grundſatz, an die Stelle der frühern Praxis, mit Strafen an Gut, Leib und Leben einzuſchreiten, Präventiomaßregeln zu ſetzen, durch welche die Häreſie auf das Individuum confinirt wurde, die bis zur polizeilichen Ausweiſung aus dem Lande fortgehen konnten, wenn auf andere Weiſe die Gefahr nicht zu beſeitigen war; nur in gewiſſen Fällen wollte Luther Anwendung weltlicher Strafen gegen Häretiker geſtatten, jedoch weniger wegen ihrer Lehren, als wegen der aus ihnen fließenden Praxis: und zwar will er auch hier bei der Verbannung ſtehen bleiben, wenn nicht durch Begehung anderer Verbrechen, wie Aufruhrſtiftung und dergl., ſchwerere Strafe verwirkt wäre, wie dies bei den Anabaptiſten angenommen wurde, obwohl er in vielen Fällen wieder Bedenken namentlich gegen Anwendung der Todesſtrafe wider ſolche Häretiker äußerte. Zwingli ſteht in dieſer Beziehung Luther nahe, obwohl er ſchon geneigter iſt zu gewaltſamer blutiger Ahndung, wie man denn in der Schweiz mit den Wiedertäufern kurzen Prozeß machte. Weiter geht Calvin, der von ſeinen theokratiſchen Ideen aus dem Staat die Pflicht, die Häreſie als Gotteslästerung mit den ſchärfſten Strafen zu ahnden, auflegt; die von ihm gebilligte und theilweiſe betriebene Hinrichtung Servet's gab zu einer Controverſe über dieſe Frage Anlaß, ob es zuläſſig ſey, die Häreſie mit dem Schwert zu ſtrafen (cf. *Calvini* defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodig. errores Mich. Serveti hispani, ubi ostenditur, haereticos jure gladii coërcendos esse et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumtum Genevae supplicium 1554). Calvin wird wegen der That und ſeinen Grundſätzen nicht bloß von einem Bolſec angegriffen, ſondern auch Caſtellio ſchrieb wider Calvin unter dem Namen Martin Bellius die Schrift: de haereticis, an sint persequendi et omnino, quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum tum recentiorum sententiae. Magdeb. 1554, worin er die Autorität Luthers und

Brenzen's gegen Calvin geltend macht, Lälius Socinus ſeinen Dialogus inter Calvinum et Vaticanum 1554; und von allen deutſchen Theologen ſtimmte bloß Melanchthon dem Calvin bei gemäß ſeinen ſchon viel früher geäußerten Grundſätzen (Corp. Ref. II. 18. v. J. 1530 und III. 195 v. J. 1536), wie er denn dieſelben ſchon längſt gegen die mildere Anſicht Brenzens vertheidigt hatte (vergl. Hartmann und Jäger, Johann Brenz I. S. 299 ff.). In der deutſchen evangeliſchen Kirche blieb es bei der milderen Praxis, während in Schottland die Calviniſchen Grundſätze ſelbſt gegen die Papiſten angewandt wurden *). Dagegen finden wir die Lehre und Praxis bezüglich der Ehen zwiſchen Häretikern und Kirchengliedern in der ältern evangeliſchen Kirche auf einem Standpunkt, der dem heutzutage von der römiſch-katholiſchen Kirche eingenommen nahezu gleicht (vergl. *Carpzov*, Jurisprudentia Consistorialis II, tit. 1. de Matrimonio et Nuptiis defin. 6—8.). Der vorhandene Unterſchied erklärt ſich bloß daraus, daß die alte lutheriſche Kirchenjurisprudenz die Anſchauungen des kanoniſchen Rechts von den sponsalia de praesenti, welche in der römiſchen Kirche durch das Tridentinum in ihrer Wirkung beſchränkt worden ſind, theilweiſe auf das Verlöbniß übertrug und in Folge dieſer Theorie bloße aufſchiebende Hinderniſſe ſchon durch ein Verlöbniß wirkungslos werden ließ. — Als in Folge der gänzlichen Erſtarrung des kirchlichen Lebens in Formeln und Gebräuchen, welche das individuelle religiöſe Bedürfniß nicht befriedigen konnten, Viele nur, um in eine freiere, gemüthlichere Atmoſphäre zu gelangen, ſich der dualiſtiſchen und falſch-ſpiritualiſtiſchen Myſtik des Mittelalters wieder zuwandten, von deren Schlacken ſelbſt die beſſern der damals in der proteſtantiſchen Kirche auftretenden Myſtiker, Wenige ausgenommen, nicht ganz frei blieben, führten die Reibungen zwiſchen den Parteien zu Theorieen, welche den Begriff der Häreſie ganz läugneten; Gottfried Arnold ſchrieb am Ende des 17. Jahrhunderts ſeine die Leidenſchaft des Parteimanns offenbarende »unparteiiſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie;« und Thomaſius läugnete, wie den eigentlichen Begriff der Kirche, ſo auch den der Häreſie; des Letztern von Böhmer modificirte und ermäßigte Grundſätze beherrſchten von da an die Doktrin und theilweiſe auch die Praxis, welche übrigens durch den Drang der Umſtände genöthigt wurde, den Conſequenzen des modernen Syſtems nicht durchaus zu folgen, indem die Kirche wie der Staat durch Strafen und Verbote manchen ſektireriſchen Bewegungen entgegenzutreten ſich veranlaßt ſahen: ſelbſt die nordamerikaniſchen Freiſtaaten haben in ihrer Verfaſſung der im Allgemeinen freigegebenen Sektenbildung gewiſſe äußerſte Grenzen geſteckt und damit indirekt das Recht der Staatsgewalt zu geſetzlicher Beſchränkung der Sektenbildung anerkannt, und wo das Geſetz dem Bedürfniß nicht genügt, hilft ſich dort die Staatsgewalt durch Duldung ungeſetzlicher Gewaltakte, welche die fanatiſirte Maſſe gegen gewiſſe Confeſſionen übt. Auch die Doktrin hat, ſeit Schleiermacher den Begriff der Häreſie in die Dogmatik wieder aufnahm, von der frühern unkirchlichen Bahn ſich etwas losgemacht; der dogmatiſche Begriff der Häreſie iſt reſtituirt; die Aufgabe iſt nun zunächſt, den kirchenrechtlichen Begriff der Häreſie herzuſtellen, wie den ſtaatsrechtlichen und dieſe drei verſchiedenen Begriffe ſtreng von einander zu ſcheiden; daraus ergibt ſich dann von ſelbſt die Schranke, innerhalb der ſich die Kirche wie der Staat in Anwendung ihres Rechts, die Häreſie zu ſtrafen, bewegen müſſen, wenn ſie nicht mit der Sektirerei die freie Entwicklung der Kirche ſelbſt hemmen wollen; der dogmatiſche Irrthum oder die Häreſie im rein dogmatiſchen Sinn trennt noch nicht von der Kirche, ſondern erſt die Sektirerei, die Häreſie im engern

*) In Deutſchland hatte ſchon die Carolina die Häreſie nicht mehr unter den bürgerlichen Vergehen aufgezählt; und der Augsburger Religionsfriede und definitiv der weſtphäliſche Friede ſetzte der Anwendung des Begriffs der Häreſie, ſoweit damit ein bürgerliches, entehrendes Verbrechen bezeichnet werden ſoll, beſtimmte Schranken, ſofern er von keiner der drei Confeſſionen auf die andern in dieſem Sinn angewandt werden durfte. Dabei blieb übrigens der Dogmatik das Recht, den Begriff der Häreſie in ihrem Sinn zu gebrauchen, wornach er noch nicht an ſich ſchon den Vorwurf eines entehrenden bürgerlichen Vergehens enthält.

kirchlichen Sinn; und auch dieſe wird erſt durch Hinzukommen von ethiſchen, die Grundlagen des Staats gefährdenden Grundſätzen oder durch eine Abſchwächung des Zuſammenhangs mit dem chriſtlichen Prinzip zum bloßen Schein, eine Häreſie im ſtaatsrechtlichen Sinn; woraus ſich dann von ſelbſt ergibt, daß der Vorwurf der Häreſie eine Injurie vor dem Forum des weltlichen Gerichts nur dann iſt, wenn das Wort im ſtaatsrechtlichen Sinn genommen wird; wird das Wort im rein dogmatiſchen Sinn genommen, ſo iſt nicht einmal vor dem Forum des kirchlichen Gerichts jener Vorwurf als eine Injurie zu betrachten, ſondern nur als ein Urtheil, über deſſen Richtigkeit die Theologen ſtreiten mögen. — Quellen: die ſchon angeführten, und die verſchiedenen Lehrbücher und Bearbeitungen des Kirchenrechts; über den ſtaatsrechtlichen Begriff der Häreſie vergleiche beſonders *Thomasius*, de jure Principis circa haereticos, und: an haeresis sit crimen; *Boehmeri* jus eccles. Protest. Tom IV. lib. 5. tit. 7. §. 167 sqq., und ſeine: dissertatio praeliminaris de jure circa libertatem conscientiae (l. c. t. II.); die auf die Religionsfrage bezüglichen Artikel des weſtphäliſchen Friedensinſtruments, und die ſchon angeführten Protokolle der Eiſenacher Kirchenconferenz. C. Jäger.

Häuſer bei den Hebräern, ſ. Baukunſt bei den Hebräern.

Hafenreffer, Matthias (Haſſenreffer), lutheriſcher Theolog des 16. und 17. Jahrhunderts; geboren den 24. Juni 1561 zu Kloſter Lorch in Württemberg, ſtudirt Philoſophie und Theologie in Tübingen, wird 1590 Hofprediger und Conſiſtorialrath in Stuttgart, 1592 Dr. und Profeſſor der Theologie in Tübingen, zuletzt ſeit 1617 Kanzler und Probſt daſelbſt, geſtorben den 22. Okt. 1619. Mit einer gründlichen und umfaſſenden Gelehrſamkeit (ſeine mathemat. Kenntniſſe fanden die Anerkennung J. Keplers) verband ſich bei ihm ein trefflicher Karakter, ein frommer ſanfter und friedliebender Sinn, daher er ſich von der damaligen Streittheologie ziemlich ferne hielt, dafür aber in liebevollem und förderndem Umgang mit der ſtudirenden Jugend ſeine Freude fand und reichen Segen ſtiftete, wie ein Val. Andreä u. A. mit warmer Pietät ihm nachrühmen. Neben einigen Streitſchriften gegen Katholiken und Calviniſten und ſeinem templum Ezechielis (Tübingen 1613 fol.) ſind ſein Hauptwerk die loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi (Tübingen, Gruppenbach 1600. 8. und in verbeſſerter und erweiterter Geſtalt 1603. 9. 11. u. ö.), herausgegeben auf den Wunſch Herzog Friedrichs von Württemberg und zunächſt zum Gebrauch des Prinzen Johann Friedrich, ausgezeichnet durch ſeine lutheriſche Rechtgläubigkeit wie durch Klarheit und Schärfe der Begriffe und des Ausdrucks, Einfachheit des Styls und der Darſtellung. Heerbrands Compendium, das in der württembergiſchen Kirche lang eine faſt ſymboliſche Auctorität beſeſſen hatte, wurde von ihm noch verdunkelt, und nicht bloß in Tübingen blieben Hafenreffers loci bis zum Ende des 17. Jahrh. das theolog. Lehrbuch, wurden von Valentin Andreä excerpirt (Tüb. 1614), von einer würtemb. Prinzeſſin 1672 in's Deutſche überſetzt; ſondern auch auf der Univerſität Upſala und in andern ſchwediſchen Lehranſtalten wurden ſie 1612 durch königl. Dekret als officielles dogmatiſches Lehrbuch eingeführt und noch Karl XII. ſoll ſie faſt auswendig gewußt haben.

S. die Geſch. der Univerſ. Tüb. von Böck, Eiſenbach, Klüpfel; Fiſchlin mem. theol.; Walch, bibl. theol. I, 38. beſonders aber neueſtens Gaß, Geſch. der prot. Dogm. I, S. 77 ff. Wagenmann.

Hagada, ſ. Midraſch.

Hagar (הָגָר = Flucht) war eine ägyptiſche Magd der Sara, welche dieſe, ſelbſt unfruchtbar, nach alter Sitte (ſ. oben Bd. III. S. 662) dem Abraham als Kebsweib gab, damit ſie deren Kind als das ihre annehmen könne. Da ſich aber die Sklavin, ſchwanger geworden, über ihre Herrin erhob, indem Unfruchtbarkeit als ein großes Unglück, als eine Schande, ja als göttliche Strafe galt (Gen. 19, 31; 30, 1. 23; Lev. 20, 20 f. 1 Sam. 1, 6 f. Luk. 1, 25. Jeſ. 4, 1; 47, 8 f.), ſo wurde Sara über die von ihr ſelber erhobene unwillig und bedrückte ſie, ſo daß ſie in der Richtung nach Aegypten in die Wüſte Sur (d. i. Djöſar) entfloh. Dort aber ſey ſie durch eine Theo-

phanie bei der nach dieſer Erſcheinung benannten, mehrfach erwähnten (Gen. 24, 62; 25, 11.) Quelle Beer-Lachai-Roi, d. h. wahrſcheinlich »Brunnen des Lebendigen, der mich ſchaut,« der mich auch in der Wüſte nicht vergißt (Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 358 Note; *v. Lengerke*, Ken. I. p. 274), oder »Brunnen zum Leben des Sehens,« wo man Gott ſieht und am Leben bleibt (ſo deutet Tuch nach dem Sinne der Erzählung den Namen), zur Rückkehr unter Sara's Botmäßigkeit bewogen worden und habe die Verheißung zahlreicher Nachkommenſchaft durch den von ihr zu gebärenden Ismael empfangen. So berichtet, anlehnend ohne Zweifel an alte Erinnerungen von der Verwandtſchaft der nordarabiſchen Beduinen als eines ältern Brudervolkes Iſraels mit theilweiſe ägyptiſcher Beimiſchung, ſowie an den merkwürdigen Namen jenes Brunnens und der Hagar ſelbſt, der jüngere Erzähler der Geneſis K. 16. Die Grundſchrift erzählt dagegen 21, 9 ff. vgl. 25, 6. 11 ff., in der Hauptſache übereinſtimmend und nicht gerade in unauflöslichem Widerſpruche mit dem eben Berichteten, Hagar ſey, nachdem ihr Sohn Ismael bereits ein ziemlich großer Knabe geworden war (17, 25; 21, 8.), von Abraham auf Betrieb der Sara, die nicht wollte, daß der Sohn der Sklavin gleichberechtigt mit dem eigenen, mittlerweile gebornen Sohne Iſaak aufwachſe und endlich mit dieſem am Erbe Theil bekomme, mit Brod und einem Waſſerſchlauche fortgeſchickt worden. Herumirrend in der Wüſte bei Beerſeba habe ſie ſich, nachdem ihr das Waſſer ausgegangen war, von dem Knaben einen Bogenſchuß weit getrennt, um ihn nicht verſchmachten zu ſehen, und habe dann einen Engel gehört, der ihr obige Verheißung gegeben und in der Nähe eine Quelle gezeigt habe zu ihrer und des Knaben Rettung, der ſpäter in der Wüſte Tharan zum gewaltigen Bogenſchützen herangewachſen ſey. Wie viel rein Hiſtoriſches an dieſen Sagen ſey, läßt ſich nicht mehr genau ermitteln, aber merkwürdig iſt, daß nach Rowland's Entdeckung noch heute die Araber 5 Stunden von Kades auf dem Wege von Berſeba nach Aegypten einen Brunnen »Moilâhhi (vielmehr: Muweilih) Hadjar« zeigen und in deſſen Nähe eine bemerkenswerthe Felswohnung Beit-Hadjar, ſ. Robinſon, Pal. I. S. 315, Tuch in d. Zeitſchr. d. deutſch-morgenl. Geſ. I. S. 175 f. Note, Ritter's Erdk. XIV. S. 1086 f. Natürlich ſtellen die Araber, deren ein Hauptzweig ſich durch Ismael (ſ. dieſen Art. und oben Bd. I. S. 73 f. u. 462) von Hagar ableitet, dieſe als rechtmäßige Gattin Abraham's dar und laſſen ſie in Mekka begraben ſeyn, wie ſie auch den berühmten Brunnen Zemzem von ihr herleiten, ſ. *Herbelot*, bibl. orient. s. v. (fol. 927 ed. Paris. 1697), vgl. noch Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 369, *Lengerke*, Kenaan I. p. 273 sqq. 281 sq. und die Commentare von Tuch und Knobel zur Geneſis.

Der Apoſtel Paulus macht Gal. 4, 24 ff. die Sklavin Hagar, in deren Namen er — nach der ſchwereren Lesart des T. Recept. — wahrſcheinlich nach der Lautähnlichkeit von הָגָר, was arabiſch هَجَر lautet, mit حجر, was »Stein, Fels« bedeutet, aber hebräiſch חגר heißen müßte, ſchon eine Bezeichnung des Sinai, alſo des Berges des Geſetzes, findet, zu einer Allegorie des Bundes des Geſetzes, unter deſſen Knechtſchaft ſich das jetzige Jeruſalem mit ſeinen Angehörigen befinde, das daher in die gleiche Kategorie gehöre (*συστοιχεῖ*) wie Hagar, während das obere Jeruſalem, die Mutter der gläubigen Chriſtenheit, homogen iſt der freien Sara und unter dem neuen Bunde der Freiheit ſteht. Der Apoſtel macht dabei V. 28., der jüdiſchen Tradition folgend (Bereschith Rabba. 53, 15.), aus dem »Spielen« Ismael's (מְצַחֵק Gen. 21, 9., was man gewöhnlich »ſpottend« überſetzt, das aber ſchon zu ſtark iſt; es iſt einfach das ſcherzende Spielen des Knaben gemeint, was Sara's mütterliche Eiferſucht weckte) ein »Verfolgen« des Iſaak und ſieht auch hierin ein Vorbild davon, daß die Kinder der Verheißung vom fleiſchlichen Iſrael Verfolgung zu leiden haben, ſ. die Auslegungen zu Gal. l. l. und Uſteri, pauliniſcher Lehrbegr. S. 189 ff. 4. Ausgabe. Rüetſchi.

Hagariter, הַגְרִים oder הַגְרִיאִים — an der Identität dieſer beiden Namen iſt kaum zu zweifeln — nennt die bibl. Chronik I, 5, 10 f. im Allgemeinen die Beduinenſtämme im nördlichen Arabien, welche nebſt andern ismaelitiſchen Stämmen zur Zeit

Saul's von den oſtjordaniſchen Stämmen Ruben, Gad und ½ Manaſſe glücklich bekriegt und, nachdem ihnen eine große Beute an Menſchen und Vieh (100,000 Menſchen, 50,000 Kameele, 250,000 Schafe und 2000 Eſel) war abgenommen worden, aus ihren Wohnſitzen im Oſten von Gilead verdrängt worden. Sie erſcheinen dann noch in der nacheriliſchen, wahrſcheinlich ſogar makkab. Zeit (vgl. 1 Makk. 5.) Pſalm 83, 7. parallel den Ismaeliten als ein arabiſcher, den Iſraeliten feindlichgeſinnter Nachbarſtamm. Bei Bar. 3, 23. ſind unter den »Söhnen Hagar's« nicht ſpeziell dieſe Hagariter, ſondern allgemein die durch ihre Klugheit und irdiſche Weisheit berühmten Ismaeliten zu verſtehen. Hingegen würde hieher gehören ein 1 Chr. 11, 38. unter David's Helden erwähnter »Sohn Hagri',« wenn dieſe Lesart nicht durch die Parallelſtelle 2 Sam. 23, 36. als zweifelhaft erſcheinen müßte. Ein Hagariter, Namens Jaſis, war nach 1 Chr. 27, 31. Aufſeher über David's Kleinvieh, wie ein Ismaeliter über deſſen Kameele die Aufſicht führte, da wahrſcheinlich dieſe königlichen Heerden in Gegenden weideten, die von Alters her den nomadiſirenden Hagaritern und Ismaeliten für ihre Heerden Weide darboten und in Folge der Eroberungen im oſtjordaniſchen Lande der Herrſchaft David's unterworfen worden waren (Berthean zur Chron. S. 228). Erwägt man das von der hebr. Sage über Hagar als Stammmutter arabiſcher Beduinen Gemeldete, ſo wird man vermuthen dürfen: dieſe Hagariter weideten früher in der arabiſchen Wüſte im Süden Kanaans gegen Aegypten hin, zogen ſich dann mehr öſtlich und nordöſtlich gegen Gileads Grenzen, und ſiedelten ſich endlich, von dort verdrängt, noch weiter öſtlich und ſüdöſtlich am perſiſchen Meerbuſen an, wo wir noch heute eine Landſchaft هَجَر finden, deren Bewohner jährlich Tauſende von Kameelen nach Syrien verkaufen (Niebuhr, Beſchr. v. Arab. S. 339). Wahrſcheinlich iſt es der nämliche Stamm, den Eratoſth. bei *Strabo* 16, 4, 2. p. 767 und *Dionys.* perieget. 956 unter dem Namen Ἀγραῖοι im nördlichen Arabien erwähnen, und dieſe ſcheinen wieder identiſch zu ſeyn mit den berühmten Gerrhäern am perſiſchen Meerbuſen (Geſenius im Thesaur. s. v. und in Erſch und Gruber, allg. Encykl. II, 1. S. 148), was wir indeſſen dahin geſtellt ſeyn laſſen. Andere Combinationen ſind weniger wahrſcheinlich, und als ein bloßes Curioſum mag angeführt werden, daß das Targum zur Chron. und zu Pſ. 83 aus den Hagaritern gar die Ungarn (הונגראי) macht!

Vgl. Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 369 Note 1 u. 2; II. S. 319; Winer's R.W.B.

Rüetſchl.

Haggai (חַגַּי, LXX Ἀγγαῖος). — Als unter den aus dem Exil zurückgekehrten Juden in Folge der eingetretenen Hemmung des Tempelbau's und der ganzen Dürftigkeit der Lage der jungen Colonie an die Stelle der anfänglichen Begeiſterung (Eſr. 3, 10 ff.) allmählig Muthloſigkeit und Schlaffheit getreten war, als ſelbſt die Frömmeren unter dem Volk an der Erfüllung der göttlichen Verheißung verzagten, wurden im zweiten Jahr des Darius Hyſtaſpis (520 v. Chr.) Haggai und Sacharja erweckt, um durch das prophetiſche Wort den Statthalter Serubabel zu unterſtützen, den geſunkenen Eifer für den Tempelbau neu anzufriſchen und die Hoffnungen auf das verheißene Heil neu zu beleben. Zuerſt vom 6. Monat des genannten Jahres an weiſſagte Haggai, über deſſen perſönliche Verhältniſſe außer dem, was in ſeinem Buche und Eſr. 5, 1; 6, 14. über ihn geſagt wird, nichts Gewiſſes bekannt iſt; vielleicht war er einer der Greiſe, die nach Hagg. 2, 3. noch den alten Tempel in ſeiner Herrlichkeit geſehen hatten (umgekehrt läßt die ſpätere Sage bei Dorotheus und Pſeudo-Epiphanius ihn als Jüngling aus Babylon nach Jeruſalem kommen). Der Talmud macht ihn gleich andern bedeutenden Männern der nacheriliſchen Zeit zu einem Mitglied der großen Synagoge (andere Vorſtellungen über ihn ſ. bei *Carpzov*, introd. III. p. 423 sqq.). Sein in ſchmuckloſer Rede, aber nicht ohne rhetoriſche Lebendigkeit (wohin namentlich die Anwendung der Frageform gehört) geſchriebenes Buch zerfällt in vier Stücke, von denen 1. und 3., 2. und 4. dem Inhalte nach ſich entſprechen. 1, K. 1. Der Prophet rügt die Vernachläſſigung des Tempelbau's, die in der herrſchenden Noth keine Entſchuldigung finde, da ſich ja das Volk ſelbſt prunkende Häuſer erbaue;

vielmehr ſey die gegenwärtige Noth ſelbſt Strafe für die Vernachläſſigung des Tempelbau's. Die Rede des Propheten macht Eindruck; da verheißt der Prophet den göttlichen Beiſtand und berichtet, wie der Entſchluß des Volkes zur That wurde. — Die 2. Rede K. 2, 1—9. ſetzt voraus, daß der Tempelbau wirklich wieder in Gang gekommen war, weist aber zugleich auf die Niedergeſchlagenheit des Volkes hin, welche durch die Vergleichung zwiſchen dem früheren Tempel und dem, was der neue Tempel zu werden verſprach, entſtanden war. Darum tröſtet der Prophet mit der Verkündigung, daß Jehovah noch nicht von ſeinem Volke gewichen ſey, daß die Herrlichkeit des neuen Tempels größer ſeyn werde, als die des vorigen, weil bei ihm die Heiden Jehovah mit ihren Schätzen huldigen ſollen. — Das 3. Stück, K. 2, 10—19., vielleicht durch eine neue Unterbrechung des Tempelbaus veranlaßt*), führt den Gedanken des erſten weiter aus. Die Unterlaſſung des Tempelbaus iſt ſtrafbar ungeachtet des fortgeſetzten Opferdienſtes; denn theilweiſe den göttlichen Willen nicht zu erfüllen, verunreinigt den ganzen Wandel. Von dem Tage der Fortſetzung des Tempelbaus an wird ſich die Noth in Segen verwandeln. — Das 4. Stück 2, 20—23. ergänzt das zweite, mit beſonderer Beziehung auf Serubabel. Eine Bewegung der Welt, eine Erſchütterung der Völker ſteht nahe bevor; aber der Knecht Gottes Serubabel wird unter göttlicher Obhut ſicher ruhen. — Haggai erſcheint neben Sacharja bei LXX auch in einigen Ueberſchriften der Pſalmen (138. 146. 147. 148. 149.), in der Vulgata in Pſ. 112. (111.) und 146. (145.) — Die Literatur zu Haggai ſ. in Keil's Lehrbuch der hiſtor. krit. Einl. in's A. T. S. 353. Oehler.

Hagiographen, ſ. Kanon, bibliſcher des A. T.

Hahn, Michael, und die Michelianer. Johann Michael Hahn war den 2. Febr. 1758 zu Altdorf bei Böblingen im Württembergiſchen geboren, der Sohn eines Bauers und zum Metzgerhandwerk von ſeinem Vater beſtimmt. Aber ſchon in der Schule hatte er tiefere religiöſe Eindrücke empfunden und fleißig um den heil. Geiſt gebetet, war ſpäter der luſtigen Geſellſchaft der ledigen Jugend fremd geblieben, hatte in der Zurückgezogenheit manchen innern Kampf beſtanden, aber auch ſelige Erquickungen erfahren, auch die Erbauungsſtunden ſeines Geburtsorts mit Liebe beſucht, und war, nachdem er ſich dem elterlichen Anſinnen, ſich in der Heimath zu verheirathen, durch Verdingung bei Separatiſten auf einem entfernt liegenden Hof entzogen hatte, zuletzt auch unter Zuſtimmung der Seinigen ungeſtört mit göttlichen und geiſtlichen Dingen, vor Allem mit dem eingehenden Studium der heiligen Schriften beſchäftigt. Er empfieng hier, wie er ſagt, Erleuchtungen und ſchrieb das Empfangene nieder. Eine Reiſe in die Schweiz und das Elſaß machte ihn mit Lavater, Pfenninger und anderen gleichgeſtimmten Seelen bekannt. Als Sprecher in den Verſammlungen aufgetreten, zog er ohne ihn zu ſuchen, großen Zulauf heran, wurde von Geiſtlichen angefeindet, vor das Decanatamt und vor das Conſiſtorium berufen, fand aber an Karl Heinrich Rieger einen Beſchützer und Berather, und brachte ohne weiteres Hinderniß die letzten 24 Jahre ſeines Lebens auf dem Schloßgute der Herzogin Franziska von Württemberg in Sindlingen bei Herrenberg zu, wo er auch im J. 1819 ſein ſtilles, aber einflußreiches Leben ſtill und ſelig beſchloß. Der Aufforderung Riegers, ſich für den Kirchendienſt zu bilden, widerſtehend, hatte er doch unter unverkennbarer Einwirkung der Schriften des Jakob Böhme, Oetingers u. A. ſeine Gedanken in ein ſpeculativ-theoſophiſches Syſtem gebracht und daſſelbe, beſonders in ſeinen Briefen von der erſten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, in einer Sprache niedergeſchrieben, welche auch bei dieſem ohne Spur einer gelehrten Bildung herangewachſenen Manne großes Staunen erregt. Eine überſichtliche Darſtellung dieſer Anſichten gibt Decan Haug von Leonberg im eilften Band (1. Heft) der Studien

*) Das 3. und 4. Stück verſetzen ſich in den 24. des 9. Monats. Merkwürdig iſt die Wiederkehr des 24. Monatstages bei Daniel 10, 4., bei Sacharja 1, 7., und zwar erfolgt bei Sacharja, wie bei Haggai eine neue Offenbarung am 24. des 3. Monats nach der Berufung. Einen Verſuch, die Sache auszudeuten, macht Baumgarten, die Nachtgeſichte Sacharja's I. S. 61.

der ev. Geiſtlichkeit Württembergs. Von beſonderm Werthe für das Verſtändniß ſeiner Lebensanſchauung ſind hier die Lehren von dem doppelten Sündenfall (wiewohl Hahn in ſpäterer Zeit den Eheſtand gebilligt hat, ohne aber ſelbſt in ihn eingetreten zu ſeyn), von dem Werke Chriſti nicht nur für, ſondern auch in uns, und von den letzten Dingen, wohin namentlich ſein feſter Glaube an die Wiederbringung aller Dinge gehört und u. A. der Ausſpruch: «wer die Verdammniß ohne Ende glaubt, kann nicht ruhig ſeyn, oder er hat keinen Funken von Gottes Liebe und Erbarmen in ſich.» Das Wichtigſte, was den eigenthümlichen Karakter ſeiner praktiſchen Thätigkeit und der von ihm ausgehenden pietiſtiſchen Richtung begründet, iſt die lebensvolle Auffaſſung der Verſöhnungs- und Rechtfertigungslehre. Er ſagt von Chriſtus zu dem Gläubigen: «Alles mußt Du perſönlich durchmachen und Er in Dir. — Ich nenne die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, eine Glaubensgerechtigkeit und eine Lebensgerechtigkeit. Eine Glaubensgerechtigkeit iſt ſie, weil ſie dem Glauben geſchenkt wird. Eine Lebensgerechtigkeit iſt ſie, weil ſie ſich in Jeſus-Aehnlichkeit offenbart aus dem, der ſie hat, als Leben des Geiſtes Jeſu. Sie wird aber dem Glauben geſchenkt, und es geht geburtsmäßig zu, wenn ſie erlangt wird; und das, was gegeben wird, iſt ein Same der Herrlichkeit, und iſt das Leben und die Gerechtigkeit des Lebens, dem Glauben gegeben.» Es iſt dabei immerhin eine Gefahr, die äußere Thatſache des Erlöſungswerkes und den objektiven Gottesſpruch der Rechtfertigung hinter dem innern Erlebniß und der ſubjektiven Wirkung zurückzuſtellen. Aber bei Hahn war dies nicht der Fall, und er betonte den Chriſtus in uns, und die Nothwendigkeit der Heiligung in unausgeſetzter Bußfertigkeit, vornehmlich im Gegenſatze zu einer in ſeiner Zeit vorwiegenden pietiſtiſchen Anſchauung, welche ſo einſeitig und ausſchließlich das Verdienſt des am Kreuze vergoſſenen Blutes Chriſti als das Palladium des Glaubens und die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes freie Gnade als das Eine Nothwendige hervorhob, daß man in der Freude über die geſchenkte Vergebung der Sünden den Kampf mit der Sünde und die Arbeit der Heiligung leicht vergaß. Es war dies die von dem Stadtpfarrer Pregizer in Haiterbach auf dem Schwarzwald ausgehende Lehre, welche noch jetzt in Württemberg großen Anhang hat und ihren Anhängern den Namen der luſtigen oder fröhlichen Chriſten (auch der Seligen) erwarb, weil ſie der Buße nicht benöthigt zu ſeyn und im Glauben ſchon die Sünde abgeſtreift, die Seligkeit unverlierbar gewonnen zu haben glauben, daher auch in ihren Liedern und Verſammlungen vor Allem ihre Freude über den ihnen geſicherten Gnadenſtand kundgeben. Aus der Abſicht, den nahe liegenden Verirrungen einer ſolchen Glaubensanſicht entgegenzuwirken, iſt offenbar das ernſte Dringen Michael Hahn's und ſeiner Freunde, der ſogenannten Michelianer, auf ſittlichen Ernſt, innerliches Nacherleben des Leidens und der Auferſtehung Chriſti und ſtete Wachſamkeit über den Zuſtand der Seele, und das ſcheinbare Vorwiegen deſſen, was zur Heiligung gehört, über dasjenige, was die Rechtfertigung im engern Sinne betrifft, zu erklären. Die Michelianer haben ſich, wie ihr Meiſter, nie von der Kirche völlig getrennt, nur während der Periode, da in Württemberg die alten kirchlichen Gebete und Lieder durch eine moderne Liturgie und ein modernes Geſangbuch größtentheils verdrängt waren, ſich zurückgezogen. Aus einem in früherer Zeit von Michael Hahn entworfenen Plan zur Bildung einer chriſtlichen Gemeinde, deren Mitglieder in aufrichtiger Hingebung an den Herrn einander mit ihrem Glaubensleben ergänzen und ſich mit einander für die kommenden Gerichte rüſten ſollten, entſtand ſpäter durch das organiſatoriſche Talent Hoffmanns die Gemeinde Kornthal bei Stuttgart. Die Schriften Hahn's ſind in zwölf ſtarken Bänden vom Jahr 1819 an zu Tübingen im Druck erſchienen. Mehrere ſeiner geiſtlichen Lieder wurden, bearbeitet von Albert Knapp, in das württembergiſche Geſangbuch v. Jahre 1841 aufgenommen und haben zur neuen innigeren Anſchließung der zahlreichen Gemeinſchaft an die Kirche viel beigetragen. Dieſe Gemeinſchaft beſteht in einer weitverzweigten Verbindung, auch unter Theilnehmern aus den gebildeten Ständen, und hat auch jetzt nahbefreundete Theologen im Dienſt und Regiment der Kirche. Die zerſtreuten Genoſſenſchaften treten jährlich zu gemeinſchaftlichen Berathungen zuſammen und halten dadurch

beſonders auch die Armenpflege unter ſich in guter Ordnung und ſtetem Fleiß. Ueber die Geſchichte und Lehre Hahn's und der Michelianer ſind zu vergleichen außer dem oben angeführten Aufſatz Hangs (die Sekte der Michelianer): die hiſtor. theol. Zeitſchrift von Illgen v. J. 1841 (Abriß einer Geſchichte der relig. Gemeinſchaften in Württemberg), und Römers kirchliche Geſchichte Württembergs. Grüneiſen.

Haimo, ſ. Haymo.

Haine bei den Hebräern. Bei den alten Pelasgern, Römern, Germanen, und ſo ziemlich bei den meiſten Völkern der heidniſchen Urzeiten wurden Haine als Opferſtätten für heilig gehalten, etwa wie die Höhen (ſ. d. Art.), und einzelne Bäume. Auch ſpäter waren häufig heilige Haine in der Nähe und um die Tempel. Vgl. Eſchenbach, de consecratis gentilium lucis, in ſeinen akad. Diſſ. 1705. Dresler, de lucis religioni gentilium destinatis. 1710. Blum, de δενδροστρεία gentilium. 1711. Lakemacher, antiq. graec. sacr. p. 138 sqq. C. Fr. Herman, gottesdienſtliche Alterthümer der Griechen § 14. 1. Winers bibl. Real-Lexikon. Bei den Hebräern wurden dergleichen Haine und Bäume von den Patriarchen für heilig gehalten. So der Eichenhain des Mamre, 1 Moſ. 13, 18. vgl. 14, 13; 18, 1; 35, 27; 37, 14., und die Tamariske zu Berſeba, 1 Moſ. 21, 33. Aber ſpäter kommt dieſe Heilighaltung bloß in Verbindung mit dem Götzendienſte vor. So heißt es ſehr oft von den abgöttiſchen Hebräern, daß ſie die Götzen angebetet hätten unter jeglichem grünen Baume. 5 Moſ. 12, 2. 2 Kön. 14, 23; 17, 10. 2 Chron. 28, 4. Jer. 2, 30; 3, 6. 13. Ezech. 6, 13. Hoſea 4, 13. (ſ. d. Art.: Höhen). Auf dieſelbe Weiſe werden auch die Terebinthenhaine (אֵלִים) als abgöttiſch erwähnt bei Jeſ. 1, 29; 57, 5. Und in derſelben Verbindung finden wir auch die Gärten, in welchen wie in den Hainen Götzendienſt ſtattfand nach Jeſ. 1, 29. 65, 3; 66, 17.

Bei den LXX, der Vulgata und Luther ſind an ſehr vielen Stellen (ſ. d. Art. Aſtarte) die Aſcherimſäulen אֲשֵׁרִים durch Haine, luci, ἄλση überſetzt. Dieſe Ueberſetzung iſt allerdings unrichtig, wie gegenwärtig allgemein anerkannt iſt. Sie beruht aber doch auf einer dunklen Ueberlieferung von der Verwandtſchaft dieſer Säulen mit dem Baum- und Hainkultus. J. G. M.

Hakeldama (Apg. 1, 19. Ἀκελδαμά, Vulg. Haceldama) entnommen dem ſyr. chaldäiſchen ܚܩܠ ܕܡܐ, חֲקַל־דְּמָא, wobei das erſtere Wort ſich an das hebr. חָקַר graben, ackern anlehnt, mit Uebergang des R in L, vorkommend in der chald. Paraphraſe 3 Moſ. 27, 17. (vgl. Geſ., Lehrgeb. S. 129), Blutacker, ἀγρὸς αἵματος, χωρίον αἵματος, wie das Wort Matth. 27, 8. Apg. 1, 19. richtig überſetzt iſt. Es fragt ſich nun aber, ſoll der Sinn ſeyn, Blutſchuldacker oder Mordacker, was beides durch das zweite ſyriſch-chaldäiſche Wort auch ſchon nach dem Hebräiſchen bezeichnet werden kann, 1 Moſ. 4, 10; 37, 26. 3 Moſ. 17, 4; 19, 16. Im erſten Sinne als mittelbare Blutſchuld durch das aus dem Verrath erlöste und erworbene Geld iſt es Matth. 27, 8. gefaßt, im letzten als Acker, auf welchem ein Mord, nämlich der Selbſtmord des Judas Iſcharioth, vorging, ſcheint es Apg. 1, 19. gemeint zu ſeyn. Es bildeten ſich von dem Ende des Verräthers ſichtbar zwei Erzählungen, welche ſchwer zu vereinigen ſind. Nach der einen in Matthäus hätte der Verräther nicht nur ſofortige Reue über ſeine That empfunden, daß er das Draufgeld der 30 Silberlinge noch an ſelbigem Tage in den Tempel warf, ſondern auch ſich unmittelbar darauf erhenkte. Nach der andern, Apg. 1, 19. (vgl. Ewald, iſr. Geſch. 5, 400) hat er den Lohn ſeiner Schandthat nachher wirklich in Empfang genommen und ſich für dieſes Geld einen Acker bei Jeruſalem erkauft, auf welchem oder in deſſen Nähe er auf eine ſchauerliche Weiſe den Tod erlitt. Man ſucht übrigens beide Erzählungen dadurch zu vereinigen, daß man vorausſetzt, Lukas, welcher auch nach Olshauſen, Comment. z. d. St. Apg. 1, 18. 19., was den Eindruck der Erzählung eines längſt vergangenen Ereigniſſes macht, als eigene Bemerkung in die Rede Petri einflechte, wie denn offenbar die Ueberſetzung von Hakeldama in

Petri Mund undenkbar iſt, Lukas, ſagen wir, habe bloß das von Matthäus Erzählte ergänzen wollen. Hiebei müßte man ἐκτήσατο ſo faſſen, daß Judas bloß Anlaß zur Erwerbung gegeben habe (Bengel. Gnom.) und Lukas nur noch nachtragen wolle, daß bei der Selbſterdroſſelung der Leichnam nach Abfaulung des Strickes ſcheuslich im Falle zerriſſen worden ſey. Ob aber 30 Silberlinge und mehr, würden die Hohenprieſter nicht aus anderen Mitteln darauf verwendet haben, zur Erkaufung eines bedeutenden Grundſtückes um Jeruſalem zugereicht haben, iſt eine andere Frage. So dürfte doch wohl die kleine Verſchiebung, wie derſelben in Erzählungen der evang. Geſchichte ohne Schaden für ihre Glaubwürdigkeit mehrere vorkommen, eher auf Seite des Matthäus liegen und Lukas hier auf ähnliche Weiſe ergänzen, wie Johannes oft gegenüber von den Synoptikern. Hiernach iſt das Wahrſcheinlichſte, daß Judas, was zu einem ſo ſchwarzen Verrath auch eher paßt, noch einige Zeit in der Selbſtverblendung ſich verhärtete, zu dem Draufgeld, Matth. 26, 16. vgl. Mrk. 14, 11. Luk. 22, 5., auch die Hauptſumme ſpäter in Empfang genommen, und dafür das Töpferfeld, ein bedeutendes Grundſtück bei Jeruſalem, wo er ſich von dem hohen Rath begünſtigt niederließ, käuflich an ſich gebracht habe. Aber das böſe Gewiſſen, das ihn nach ſeiner ruchloſen That wohl ſofort umgetrieben hatte, erwachte allmählig immer ſtärker, die Worte des Herrn, nicht nur Matth. 26, 50. Luk. 22, 48., ſondern auch Matth. 26, 24. Mark. 14, 21., wozu auch Joh. 19, 11. gehören dürfte, waren in Verbindung mit anderen wie Matth. 12, 31. 32., deren er ſich aus dem Umgang mit Jeſu erinnern mochte, Spieße und Nägel in ſeiner Seele, die bei ſeinem verwilderten Herzen den Selbſtmord vielleicht gerade auf ſeinem Sündengute herbeiführten, worauf erſt der Beſchluß des hohen Rathes erfolgte, dieſen Acker zum Begräbnißort der Pilger zu beſtimmen, deren einer ja Judas ſelbſt war. Hiemit läßt ſich gar wohl die Matth. 27, 3—5. geſchilderte Scene vereinigen, ohne daß das Aeußerſte ſofort müßte erfolgt ſeyn. Wohl möglich, daß ſich Judas für einige Zeit wieder faßte, um die Qualen eines böſen und allmählig immer mehr erwachenden Gewiſſens ausempfinden zu müſſen.

Uebrig iſt noch die urſprüngliche Benennung und die Lage von Hakeldama zu beſprechen. Zum Thale Ben Hinnom (ſ. d. Art. Gehenna) ging man durch das Töpfer- oder Ziegelthor, Jer. 19, 2. Da nun dieſes Thal ſüdweſtlich von Jeruſalem liegt (Rob. 2, 36 ff.), ſo kann auch das Ziegel- oder Töpferthor nicht, wie Geſenius im Handwörterbuch annimmt, im Oſten, ſondern es muß im Weſten der Stadt gelegen haben. Seinen Namen hatte es ohne Zweifel daher, weil dort die Töpfer viel arbeiteten, Jer. 18, 2. (vgl. Ewald 5, 400). Es muß alſo in der Nähe davon das Töpferfeld ſich befunden haben, von welchem die Töpfererde genommen wurde. Nach Euſeb. Onomast. unter Ἁκελδαμάχ lag es in der Nähe des Topheth, welches am Ende des Wady Hinnom, wo es zur Kidronniederung umbiegt, zu ſuchen iſt, folglich im Süden der Stadt gegen die Oſtſeite hin. Damit ſtimmt Hieron. Onomasticon überein, wo es heißt: Acheldemach, ager sanguinis, qui hodie monstratur in Aelia ad australem plagam montis Sion. Dieſes Töpferfeld liegt näher am Nordabhang des auf der Südſeite Jeruſalems Zion gegenüberliegenden Berges des böſen Rathes, wo ſich viel Gräber finden, welche in die ſenkrechte Felswand eingehauen ſind, und aus mehreren Kammern beſtehen (Völter, heil. Land S. 118). Zu ihnen gehört auch das Gräbergebiet des jetzt noch ſo genannten Hakeldama, denn noch heute werden hier die Pilgrime begraben. Dieſer Platz war ohne Zweifel eine alte, umgegrabene Thongrube; in ſeiner Nähe wird noch jetzt weißer Thon, eine Art Pfeifererde, gegraben. Der jetzt für die Pilgrime mit Ausnahme der Lateiner gebrauchte Platz iſt etwa 90 Fuß lang und halb ſo breit. Die Hälfte des Ackers nimmt ein 30 Fuß hohes Beinhaus ein, in welches die nackten Leichname durch fünf oben angebrachte Oeffnungen hinabgelaſſen werden. Einige ſchrieben der dortigen Erde die Kraft zu, die Leichname ſchneller in Verweſung zu bringen. Deßwegen wohl führten im Jahr 1218 die Piſaner eine große Menge Erde des Hakeldama auf ihr berühmtes Campo santo und nach Quaresmius ſchickte ſchon die Kaiſerin

Helena von dieſer Erde des Töpferackers auf das Campo santo (Gottesacker) Roms. (S. v. Raumer, Paläſtina 1838.) Baihinger.

Hakon, ſ. Norwegen.

Hales, Alexander v., ſ. Alexander v. Hales.

Hales, John, geboren im J. 1584 zu Bath, zeichnete ſich ſo früh ſo ſehr aus, daß er 13 Jahr alt auf die Univerſität Oxford geſchickt, und 21 Jahr alt 1605 ſchon als Fellow in das Merton-College aufgenommen wurde. Der gelehrte Warden des letztern, Sir Henry Savile (geb. 1549, geſt. 1622), der Günſtling der Königin Eliſabeth, beſchäftigte ihn bei der Ausgabe des Chryſoſtomus, welche er im Jahre 1613 herausgab, und in deren Bd. 8. Hales' Anmerkungen von Mosheim zu den beſten Beiträgen für die Textkritik und Auslegung des Chryſoſtomus gerechnet werden. Im J. 1612 wurde er auch Lehrer der griechiſchen Sprache zu Oxford und bald darauf Fellow in Eton*). Im J. 1618 ward er dem engliſchen Geſandten, Sir Dudley Carleton, auf die Synode zu Dortrecht als Geiſtlicher und als ſachkundiger Berichterſtatter über die Verhandlungen beigegeben, und dieſe machten auf ihn den Eindruck, daß er, der als ſtrenger Calviniſt dorthin kam, wenn nicht völlig zum Arminianer wurde, doch mit Anerkennung gegen Epiſcopius erfüllt und in der Neigung befeſtigt wurde, Einſtimmigkeit in wenigen Fundamentalartikeln als ausreichendes Erforderniß zur Kirchengemeinſchaft anzuſehen, und auf eine ſpeziellere Uebereinſtimmung in allen übrigen theologiſchen Meinungen nicht mehr in der gewöhnlichen Weiſe zu dringen. Nach Eton zurückgekehrt, verlebte er dort eine lange Reihe ruhiger Jahre als Prediger und Gelehrter, in beiderlei Hinſicht ſehr geachtet, doch zugleich in dem Rufe einer Hinneigung zu Arminianern und Socinianern, trotz ſeiner literariſchen Zurückhaltung. Schriften der Socinianer Samuel Przypkowski und Joach. Stegmann werden ihm noch von Wood unrichtig beigelegt**); ſeine Anſicht vom Abendmahle wich allerdings ſehr weit von der aller größeren Kirchenparteien ab, denn in keinerlei Sinne wollte er irgend eine Gegenwart Chriſti im Sakramente ſtatuiren; ſo wenigſtens zu der Zeit, wo der tract on the sacrament of the Lord's supper geſchrieben ward, denn hier hieß es unter andern: the bread and wine are signs indeed, but not of any thing there exhibited, but of somewhat given long since; Jesus Christ is eaten at the communion table in no sense, neither spiritually by virtue of any thing done there, nor really, neither metaphorically nor literally; the spiritual eating of Christ is common to all places as well as to the Lord's table, wie im Gebet und beim Hören des Worts. Doch bei ſeinen Lebzeiten wurde wohl dieſer Traktat über das Abendmahl noch nicht durch den Druck bekannt. Auch ſeine beachtetſte Schrift a tract on schism and schismatics, wherein is briefly discovered the original and cause of all schism, welche er 1636 für W. Chillingworth geſchrieben hatte, war mehrere Jahre hindurch nur handſchriftlich bekannt. Schisma, wird hier angenommen, ſchließt jedesmal eine Schuld ein, weil jedesmal eine Verletzung der Liebe, wie Häreſie eine böswillige Verletzung der Wahrheit; es wird im Schisma immer bisherige Gemeinſchaft von Mitchriſten gebrochen. Aber entweder mit oder ohne zureichenden Grund; im erſteren Falle haben bloß diejenigen die Schuld, welche die Andern zur Seceſſion nöthigen; im letzteren Falle Beide. So gilt es zu unterſuchen, was zureichender Grund ſeyn könne. Der gewöhnlichſte ſey entweder 1) daß die Einen von den Andern ein äußeres Handeln forderten, welches dieſe mißbilligten; aber bei Rituellem (z. B. im Oſterſtreit) ſey nachgeben erlaubt, und darum hier Pflicht. Oder 2) Diſſens unter Mitchriſten; aber ſie könnten ſich ja zu einer Liturgie vereinigen, welche nur das ihnen Gemeinſame ausdrückte, und das Ungleiche und dadurch Haß Er-

*) Nicht erſt nach der Rückkehr von Dortrecht, und darum nicht nach ſechsjährigem Aufenthalt in Oxford. Seine Biographen Des Maizeaux und Mosheim S. 144 werden hier durch die engliſchen Nachrichten Biogr. Brit. Th. 4. S. 2481 berichtigt.

**) Athenae Oxon. Th. 3. Aber in der Ausgabe von Bliß (Lond. 1817. 4.) iſt dies berichtigt S. 413.

regende, alſo die Liebe Verletzende, ebendeshalb abſichtlich ausließe. Oder 3) Herrſchſucht und Rivalität der großen Biſchöfe; aber in dieſem Falle eines von Chriſtus ſelbſt gemißbilligten Streites könnten die Chriſten zuſammenbleiben; biſchöfliche Superiorität und Ungleichheit der Titel und Anſprüche überhaupt hat nach Hales keine Einſetzung Chriſti für ſich. Sind aber bloß durch dieſe drei Gründe oder einen derſelben die Spaltungen der Kirche gewöhnlich herbeigeführt geweſen, ſo folgt ja wohl, daß man ſich meiſtentheils nicht nur ohne zureichenden Grund, ſondern aus einem ſchlimmen Grunde, nämlich aus Mangel an Liebe getrennt hat. Solche Irenik enthielt im J. 1636 allerdings Mißbilligungen gegen beide damals ſtreitenden Parteien, „neque enim," ſagt Mosheim von Hales, „eos ferre poterat qui sub flexiloquo et formoso 'ecclesiae' vocabulo dominandi libidinem occultabant, neque iis adsentiebatur qui Calvinum in pontificis Romani substituebant locum." Aber wegen der Verwerfung biſchöflicher Ueberhebung und geringſchätziger Behandlung der Schismatiker fand ſie doch mehr Beifall bei den Presbyterianern. Der Erzbiſchof Laud dagegen wünſchte einen ſo fähigen und angeſehenen Forſcher ſich und der Hochkirche erhalten oder wiedergewinnen zu können, und in einer mehrſtündigen ſehr lebhaften Beſprechung 1638 brachte er ihn durch ſeine Gründe wirklich dahin, daß er ſich für überwunden und von nun an für entſchloſſen erklärte, orthodox und ein treuer Sohn der Kirche von England ſeyn zu wollen, während er alle die äuſſern Begünſtigungen, mit welchen ihn der Erzbiſchof nun überſchütten wollte, nach Kräften abwies, und nur die Annahme eines Kanonicats zu Windſor zuletzt nicht meinte ablehnen zu dürfen. In dieſer Treue blieb er dann auch 1642 bei dem Sturz Lauds und ſpäter bis an ſeinen Tod; in demſelben J. 1642, wo ſein tract on schism gegen ſeinen Willen zum erſten Male gedruckt erſchien unter den Acclamationen der Puritaner, verlor er dennoch durch dieſe ſeine Präbende, und wurde nachher wegen Verweigerung des Eides zum «Engagement» auch aus ſeiner Stelle in Eton ausgeſtoßen und niemals wieder eingeſetzt; probitas laudatur et alget; die letzten vierzehn Lebensjahre des Mannes, auf deſſen Autorität und Zuſtimmung ſich beide Parteien gern beriefen, gingen in eigentlichem Mangel hin; unverheirathet, aber ohne alles Einkommen lebte er ſchon vor Lauds Tode einmal drei Monate von 6 Pence wöchentlich, nachher eine Zeit lang in Familien als Erzieher, zuletzt, nachdem er auch ſeine Bibliothek verkauft hatte, im Hauſe einer Wittwe, deren Mann ſein Diener geweſen war; ſein Nachfolger in Eton hatte ihm ſeine Stelle einräumen wollen, aber Hales meinte von dem Parlamente, welches ihn ausgeſtoßen und welchem er den Eid verweigert hatte, nichts annehmen zu dürfen. Er ſtarb erſt im J. 1656, 72 Jahre alt. Erſt nach ſeinem Tode wurden ſeine Schriften geſammelt und großentheils zum erſten Male herausgegeben unter dem Titel golden remains of the ever memorable Mr. John Hales of Eton College 1659 und nochmals 1673 durch John Pearſon (geb. 1613, geſt. 1686, Biſchof von Cheſter 1672), und ſo groß iſt die Anerkennung ſeiner Selbſtändigkeit, Unabhängigkeit und Wahrhaftigkeit, ſeiner Anſpruchloſigkeit und Milde bei ſo tiefem Ernſt („for the pursuit of truth has been my only care, ever since first I understood the meaning of the word," ſchreibt er an Laud 1638, wo er auch ſagt: „I am by genius open and uncantelous, and therefore some pardon might be afforded to harmless freedom and gaiety of spirit") in ſeinem Vaterlande geblieben, daß dies und vielleicht auch ein Gefühl davon, daß manche ſeiner Ideen erſt noch mehr als bisher beachtet zu werden und eine Zukunft zu erhalten verdienten, dies Prädikat ever memorable dort zu einem feſten und ſolemnen neben ſeinem Namen hat werden laſſen.

Des Maizeaux, an account of the life and writings of the ever memorable Mr. John Hales, etc. Lond. 1719. 8. Hiernach und nach Hales' Briefen in den golden remains und ſpäteren Zuſätzen dazu Jo. Halesii historia concilii Dordraceni, *J. Laur. Moshemius* latine vertit, observatt. et vita Halesii auxit, Hamburg 1724. 8. Nachträge dazu und zu dem was bei Wood Athenae Oxon. ſteht, in der *Biographia Britannica* s. v. Th. 4. S. 2481—2490, hier z. B. das Teſtament von Hales. Engliſche Urtheile über ihn ſind nachgewieſen bei *J. P. Lawson*, the life and times of W. Laud. Lond.

1829. Bd. 2. S. 275—283. Aufzählung von Hales' Schriften auch bei *Watt*, Bibl. Brit. (Edinburg 1824) Th. 1. Nro. 457, e—g; hier wird auch eine Gesammtausgabe seiner Schriften von Lord Hailes angezeigt und gerühmt, Glasgow bei Foulis 1765. 3 Bde. 12. Henke.

Halitgar. Ueber seine Lebensumstände ist nur Weniges bekannt. Wahrscheinlich bestieg derselbe den bischöflichen Stuhl zu Cambray im Jahre 817, da er im folgenden Jahre bereits bei der Einweihung eines Gotteshauses als Bischof mitwirkt, während wenigstens in der ersten Hälfte des Jahres 816 sein Vorgänger Hildoard nachweisbar noch dem Bisthum vorsteht. Im Jahr 822 wird Halitgar von Pabst Paschalis I. in die dem Erzbischofe Ebo von Rheims bezüglich der nordischen Mission ausgestellte Vollmacht als Gehülfe mit aufgenommen (s. diese Urkunde bei Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch, Nr. 6, oder *Liljegren*, diplomatarium Suecanum, Nr. 1. und öfter, vgl. ferner *Adam. Brem.*, gesta Hammab. eccl. pont. I, c. 17., bei Pertz, IX, S. 291), und scheint denselben auf dessen Missionsreise nach Dänemark begleitet zu haben; später nimmt er nicht nur an mehreren fränkischen Concilien Antheil, sondern wird auch im Jahre 828 vom Kaiser mit einer Sendung an den byzantinischen Hof betraut (*Einhardi*, Annales, h. a., bei Pertz, I. S. 217). Den Tod des Mannes pflegt man auf den 25. Juni 831 zu setzen, während ihn doch die Annales Vedastini zum Jahre 830 berichten (nach Pertz, IX. S. 416, N. 75.); jedenfalls wird derselbe im Jahre 829 noch als lebend genannt (Constitutiones Wormatienses, bei Pertz, III, S. 340). Weitere Notizen über Einzelnheiten aus Halitgar's Leben finden sich bei *Dionys. Sammarthanus*, Gallia Christiana, III. p. 10—12 (1725). — Am bekanntesten machte sich übrigens Halitgar durch ein Pönitentialbuch, welches er auf Erzbischof Ebo's Antrieb verfaßte (s. Ebo's Schreiben sammt Halitgar's Antwort bei *Flodoard*, histor. Remens. eccles. II. c. 19. und daher in der Gesta pontific. Camerac. c. 40—47, bei Pertz, IX, S. 416). S. d. Art. Bußbücher Bd. II. S. 467. Ob dabei Buch 3—5 unmittelbar oder nur mittelbar aus der collectio Dacheriana herübergenommen, ob ferner Buch 6. von Halitgar selbst oder erst von einem Späteren beigefügt worden sey, ist bestritten; doch dürfte in letzterer Hinsicht von entscheidendem Gewichte seyn, daß die Sammlung schon zu Flodoard's Zeit (893—966) aus sechs Büchern bestand. Vgl. über diese, sowie andere einschlägige Fragen die im Art. Bußbücher angeführten Werke von Kunstmann, Wasserschleben, Hildebrand und zu den beiden letzteren Werken deren Besprechung durch Kunstmann in den Münchner gelehrten Anzeigen, Bd. 34. S. 97 u. folg. u. Bd. 35. S. 577 u. folg. K. Maurer.

Haller, Albrecht v. (der große Haller genannt von seinen Landsleuten), verdient in einer theologischen Realencyklopädie insofern Erwähnung, als er, der große Naturforscher und Vater der Physiologie, neben Newton und Euler den schlagendsten Beweis leistet, wie der Glaube an die christliche Offenbarung durch das Studium der sog. exacten Wissenschaften keineswegs erschüttert wird, wenn er nicht anderswoher schon untergraben und gelockert ist. Geboren 1708 zu Bern, einem altpatricischen Geschlechte entstammt, zeigte der junge Haller schon frühe einen Trieb nach einer gründlichen Erkenntniß des Christenthums, wie er denn schon als neunjähriger Knabe die Schriften des N. T. aus dem Griechischen zu übersetzen im Stande war. Er wählte indessen das Studium der Medicin, das er erst in Tübingen, dann in Holland unter Börhave betrieb, welcher große Gelehrte auch auf seine christliche Gesinnung einen wohlthätigen Einfluß übte. Schon in seinem 19. Jahre erlangte Haller den medicinischen Doctorgrad und kehrte nach einer gelehrten Reise durch Holland, England, Frankreich im J. 1729 in seine Vaterstadt zurück. 1736 ward er Professor in Göttingen, wo er unter Anderm die dortige reformirte Gemeinde gründete. Von den größten Akademieen Europa's ward er zum Mitgliede ernannt. Später kehrte er nach Bern zurück, wo er als Mitglied des großem Rathes 1777 starb. Von seinen christlichen Gesinnungen legt das von Heinzmann (1787) herausgegebene Tagebuch schöne Zeugnisse ab, wie sich denn auch in seinen großentheils lehrhaften »Gedichten«

der Glaube an Gott und Unſterblichkeit mit der vollen Kraft der Ueberzeugung ausſpricht. Den beſtimmten Glauben aber an das poſitive Chriſtenthum hat er in ſeinen apologetiſchen Schriften an den Tag gelegt, ſowohl in den 1772 erſchienenen »Briefen über die wichtigſten Wahrheiten der Offenbarung,« als in den 1775 herausgegebenen »Briefen über einige Einwürfe noch lebender Freigeiſter wider die Offenbarung.« Vgl. die Biographie von J. R. Wyß in der von ihm beſorgten 12. Ausg. der Haller'ſchen Gedichte 1828. Biographie de Alb. de Haller par l'auteur des soirées de famille. Laus. 840. und m. Vorl. über Kirchenq. des 18. Jahrh. 1. Bd. (2. Aufl.) S. 330 ff. Hagenbach.

Haller, Berthold, wird gewöhnlich als der eigentliche Reformator von Bern bezeichnet, inſofern mit Recht, als von ihm, wenn auch vielleicht nicht der erſte und ſtärkſte, doch der nachhaltigſte Impuls zur Kirchenverbeſſerung daſelbſt herrührte und die endliche Durchführung derſelben großentheils ſeiner nie unterbrochenen Thätigkeit zugeſchrieben werden muß. Von wenig bemittelten Eltern 1492 zu Aldingen bei Rottweil geboren, beſuchte er die damals berühmte Schule des Mich. Rubellus in letzterer Stadt, wo er an dem Kaplan Auguſtin Bolſter einen väterlichen Freund, an dem nachherigen Lehrer Calvins und Beza's zu Bourges, Melch. Volmar einen vertrauten und ſtets engverbundenen Schulkameraden fand. Nachdem er zu Pforzheim unter Georg Simler ſich weiter vorbereitet und daſelbſt mit ſeinem Mitſchüler Melanchthon eine Zeitlebens bewahrte Freundſchaft geſchloſſen, bezog er 1510 die Univerſität Köln, um ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen, und wurde nach zweijährigen Studien Baccalaureus der Theologie. In der Abſicht, ſpäter noch zu Freiburg i. B. ſeine Bildung zu vervollſtändigen, begab er ſich vorerſt wieder nach Rottweil und verſah daſelbſt eine Zeitlang eine Lehrerſtelle. Bald eröffneten ſich ihm günſtige Ausſichten, in Freiburg Unterkommen und Unterſtützung zu finden; allein ſein Weg ging anderswohin als ſeine Gedanken. Rubellus, an die gleichfalls rühmlich bekannte Schule in Bern berufen, bewog ſeinen Schüler, dieſen Ruf ſtatt ſeiner anzunehmen, obſchon zunächſt nur ein geringer Gehalt mit dem Amte verbunden war. (Wann Haller nach Bern kam, iſt zweifelhaft, nach Kirchhofer bereits 1513, nach Kuhn erſt 1518.) Welche wichtige Folgen ſich hieran knüpfen würden, mochte Niemand ahnen, am wenigſten Haller ſelbſt; zum Reformator fehlte ihm ſcheinbar beinahe Alles; ſeine Bildung war ziemlich mangelhaft, hebräiſch und griechiſch verſtand er nicht, das Lateiniſche ſchrieb er nicht eben rein und klaſſiſch und auf die Richtung ſeiner theologiſchen Studien läßt der Sitz der Scholaſtik, an welchem er ſtudirt hatte, ſchließen. Freilich empfand er die Lücken ſeines Wiſſens ſehr wohl und ſuchte ſie durch großen Fleiß, ſo weit es ihm die Zeit und die geringen Hülfsmittel erlaubten, auszufüllen. Aber auch ſein beſcheidener, ſchüchterner und nachgiebiger Karakter verhieß kein kühnes Auftreten und kräftiges Durchgreifen, wie man es zum Gelingen jeder Reform als nothwendig vorausſetzen möchte; und dennoch bewies die Folge, daß er gerade mittelſt dieſer Eigenſchaften zu dem zähen und ſtolzen, politiſch und kirchlich conſervativen Weſen der Berner und zu der ihm von Gott zugedachten Aufgabe paßte, wie kaum Einer. Durch ſeine Milde und Freundlichkeit, durch vorzügliche Rednergaben, verbunden mit einer ſchönen und würdevollen Geſtalt machte er ſich beliebt; die Pfiſterzunft wählte ihn zu ihrem Kaplan; bald wurde er einer der beiden Helfer, welche Dr. Thom. Wyttenbach, ſeit 1515 Chorherr und Leutprieſter am St. Vinzenzen-Münſter (Kuhn, die Reformatoren Berns S. 45 ff. Blöſch in Lauterburgs Berner Taſchenbuch. 1853. S. 161 ff.), vertragsmäßig in ſeinem Hauſe und an ſeinem Tiſche zu halten hatte. Ohne Zweifel übte der tägliche vertraute Umgang mit dieſem Manne, der ſchon ſeit 1505 als Lehrer zu Baſel ſo bedeutend, namentlich auf Zwingli und L. Judä gewirkt hatte, nicht geringen Einfluß auf Hallers Geſinnung und Anſichten, ihm mochte er beſonders die nähere Bekanntſchaft mit der heil. Schrift verdanken. Durch Myconius kam er auch mit Zwingli in Verbindung, welchen er 1520 beſuchte und der ihm Freund, Lehrer, Rathgeber in allen zweifelhaften Fragen und Fällen wurde. Bereits Anfangs 1520 reſignirte Wyttenbach indeſſen ſein Kanonikat und zog als Pfarrer nach Biel und kurz darauf (18. Mai) wurde Haller ſelbſt

Chorherr und Leutprieſter. Er fing nun an »zu kommlicher Inführung evangeliſcher »Lehre ſittiglich, nach Anweyſung des Luthers zu predigen die 10 Gebot zu den ſonn- »und fyrtäglichen Evangelien, mit Eröffnung des Mißverſtands und Brauchs Glaubens, »guter Werken und Gottesdienſten« (Anshelm) und bald ging er nach Zwingli's Vorbilde zur fortlaufenden Erklärnng des Matthäus ſtatt der Perikopen über. In gleichem Sinne wie er lehrte neben ihm der Leſemeiſter der Baarfüßer Dr. Sebaſt. Meyer, und den vereinigten Beſtrebungen Beider gelang es raſch, den evangeliſchen Anſichten Eingang zu verſchaffen und einen an Zahl noch geringen, aber geiſtig bedeutſamen Kreis von Männern evangeliſchen Sinnes zu ſammeln, zu welchem vornehmlich der Schultheiß Jakob von Wattenwyl und ſeine Söhne, der Venner Manuel, die Familie May, der Stadtarzt und Stadtſchreiber Valerius Anshelm, Hallers Landsmann, und manche andere Glieder des kleinen, und mehr noch des großen Rathes aus der Bürgerſchaft gehörten. Freilich erhob ſich auch immer entſchiedener eine Partei des Widerſtandes, welche in der Regierung ſogar die Mehrheit bildete und unter den adelichen Geſchlechtern ſtark vertreten war. Es fehlte nicht viel, ſo hätte Haller dadurch entmuthigt Bern verlaſſen und wäre mit Wyttenbach nach Baſel gegangen; allein Zwingli bewog ihn, geduldig auszuharren und zeigte ihm mit feinem Takte den Weg der Milde und Mäßigung als denjenigen, auf welchem er es in Bern am weiteſten bringen würde. Der erſte öffentliche Angriff gegen die Freunde des Evangeliums geſchah im Sommer 1522, als das Capitel von Münſingen den Pfarrer von Kleinhöchſtetten, Georg Brunner (Kuhn S. 249 ff.) wegen Läſterung gegen Kirche und Geiſtlichkeit anklagte; in der von der Regierung niedergeſetzten Commiſſion, vor der ſich Brunner ſiegreich vertheidigte, ſaß Haller mit, von welchem auch die Geſchichte des Vorgangs in Schrift verfaßt wurde (Simler: Sammlung zu den K.Geſchichten, vornämlich des Schweitzerlandes Bd. I. S. 461 ff.). War man gleich den »Lutheriſchen« Neuerungen im Ganzen abhold, ſo duldete man noch weniger die Ein- und Uebergriffe des Klerus; den Biſchof von Lauſanne, der Haller vor ſein Gericht citirte, verwies man an den Probſt und das Capitel in Bern; ſpäter unterſagte man ihm ſogar eine beabſichtigte Viſitationsreiſe. Auf einen Tag nach Baden inſtruirte Bern (29. Dec.): »Des Predigenshalb wollen M. H. Niemanden vor ſeyn, das Evangelium und die heil. Schrift zu predigen.« Deßhalb durfte auch Franz Lambert von Avignon auf ſeiner Durchreiſe nach Deutſchland längere Zeit in Bern verweilen und öffentlich lateiniſche Vorträge halten, bis er von Haller dringend empfohlen ſich zu Zwingli nach Zürich begab (Baum: Franz Lambert. Straßb. 1840). Endlich glaubte die altgeſinnte Partei durch das Mandat vom 15. Juni (Biti und Modeſti) 1523 den Fortſchritten der Ketzerei ein Ziel zu ſetzen; aber die unvorſichtig darin aufgenommene Beſtimmung, welche die Verkündigung des Evangeliums und der Schriftlehre frei und ſicher ſtellte, gereichte denen, die der Schlag treffen ſollte, zum entſchiedenen Vortheil. In der Erbitterung darüber, die durch falſche Gerüchte über die in Zürich herrſchende Verwirrung und die Aufforderungen der katholiſchen Orte vermehrt wurde, ſuchte man gleichſam die Stellung zu umgehen; die Predigt mußte man geſtatten; dafür bot man Allem auf, die Prediger zu entfernen und belauerte zu dem Ende jeden ihrer Schritte. Zuerſt wurde Haller nebſt Meyer und Wyttenbach bei'm kleinen Rathe eines Entführungsverſuches gegen die Nonnen der Inſel angeklagt, weil der Erſtere bei einem Geſpräche daſelbſt über Kloſtergelübde und Kloſterregel geſagt haben ſollte, wenn ſie auf ihren Orden bauten, ſo wären ſie in des Teufels Stand und des Teufels; der Eheſtand dagegen ſey von Gott und göttlich. Statutengemäß, hieß es, hätten ſie das Leben verwirkt; aus Gnaden jedoch wolle man ſie bloß »heißen zu dieſer Stund unverhört aus »Stadt und Land ewig ſchweeren und gahn.« Im Großen Rathe indeſſen wurde es den Predigern vergönnt, ſich zu verantworten, und da Haller überzeugend darthat, ſie hätten im Kloſter nichts geredet als was ſie auch öffentlich aus Gottes Wort geprebigt, ſo entließ man ſie endlich (23. Okt. 1523) mit dem einfachen Verdenten, »ihrer Kanzel »zu warten und des Kloſters müßig zu gahn.« Dafür wurde wenige Wochen ſpäter

(6. Jan. 1524) Haller's genauer Freund Anshelm wegen einer Aeußerung seiner Gattin gebüßt, um die Hälfte seiner Besoldung verkürzt und dadurch bewogen, Bern für einstweilen zu verlassen. Ja, die immer mächtiger werdende alte Partei brachte es bald dahin, daß auch Seb. Meyer mit seinem Gegner, dem Dominikaner-Lesemeister Hans Heim, dessen heftige Predigten zwei Evangelischgesinnte zu öffentlichem Widerspruch gereizt hatten, binnen drei Tagen Stadt und Land räumen mußte, daß das Predigen in den Klöstern überhaupt verboten und Hallern allein aufgetragen wurde (23. Okt. 1524). So stand denn dieser, da der Pfarrer Joh. Haller von Amsoldingen gleichfalls sich nach Zürich zurückzog, als einzig berufener Zeuge des Evangeliums da, und die ganze Last des Reformationswerkes ruhte während drittehalb langer und schwerer Jahre auf seinen Schultern. Man hoffte auch mit ihm fertig zu werden, um so leichter, als sein mächtigster Beschützer der Schultheiß von Wattenwyl starb und sein unmittelbarer Vorgesetzter, der Probst Nikl. von Wattenwyl bald nachher seine Würden niederlegte und in die Ehe trat. So wurde der Anschlag, ihn Nachts aufzuheben und dem Bischofe nach Lausanne zu überliefern, nur durch die Wachsamkeit seiner Freunde und der Steinhüttengesellen vereitelt. Zugleich machte ein neuer Feind, die Wiedertäufer, ihm von Zeit zu Zeit viel zu schaffen, ja er und Wyttenbach selbst wurden, namentlich bei Zwingli, der Hinneigung zu ihren Meinungen verdächtigt. Allein gerade unter der Last wuchs auch seine Kraft; das Bewußtseyn seiner gefährlichen und doch überaus wichtigen Stellung gab ihm eine Besonnenheit und einen Muth, welchen man bei ihm nicht gesucht hätte. Durch Zwingli und besonders durch eine Zürcher-Gesandtschaft, welche in Bern die Gründe darlegte, warum man die verlangte Duldung einer einzigen Messe nicht zugeben könne, war er in evangelischer Einsicht schon so weit gefördert, daß er um Weihnacht 1525 Messe zu lesen aufhörte und um desto eifriger dem Predigtamte, in welchem der Große Rath ihn trotz vieler Ränke am 15. Dec. neubestätigt hatte, oblag. Indessen drängte Alles zu einem großen Hauptschlage; Bern gab, von den katholischen Orten und seinen eigenen Angehörigen aufgefordert, am 28. März 1526 seine Zustimmung zu dem beschlossenen Gespräche in Baden, welches ausdrücklich nur den Zweck haben sollte, »den »verführerischen Lehren des Zwingli's Einhalt zu thun und das gemeine Volk von dem »Irrthum abzuwenden und ruhig zu machen.« Ein verschärftes Mandat (7. April und 21. Mai) folgte auf das andere, zu deren Haltung sich der Große Rath unter dem Einflusse einer siebenörtigen Gesandtschaft und den Ausgeschossenen des Landes sogar eidlich und schriftlich verpflichtete. Die Letztern forderten zugleich sehr bestimmt: »Man solle »die Priester und Andere, so uwitzig sin wellen, an einandern richten« (Burgdorf); »die »Predicanten gan Baden schicken« (Laupen, Zollikofen); »die Priesterschaft eins machen, »daß sie nit so einandern käthern« (Aarwangen), »sondern eins sigen und schwigen« (Landshut). Demzufolge erging an Haller und P. Kunz von Erlenbach (Kuhn S. 371 ff.) der Befehl, nach Baden zu reiten und »ihrer Lehr Rechenschaft zu geben;« und »so die »Predikanten ihrer Sach obligint, so sollt ein Stadt ihren Kosten auch abtragen, aber »sunst — nit.« Nur den Stadtreuter, keinen Geleitsmann wollte man ihnen mitgeben; der Große Rath indessen bewilligte ihnen sowohl Zehrung als Geleitsmann in der Person des eifrig evangelischen Bernh. Tittmann, dem sich einige Freunde aus freien Stücken anschlossen. Das Gespräch hatte bei ihrer Ankunft bereits begonnen. Daß Haller unter den obwaltenden Umständen, vor der glänzenden und aus entschiedenen Gegnern bestehenden Versammlung — sogar der Berner-Gesandte Kasp. von Mülinen war ihm ungünstig — sich mit einer gewissen Zurückhaltung, als Beklagter vor seinen Richtern benahm, wen wird es verwundern? Er disputirte indeß nicht ohne Geschick und Vortheil mit Eck über die zweite These vom Meßopfer; ließ sich jedoch nicht in die ihm gelegte Falle locken, als Eck ihn auch über seine Ansicht vom Abendmahle ausforschen wollte. Der Eindruck seines Auftretens war keineswegs ungünstig, man erzählt das Wort eines redlichen Katholiken von ihm: »Wenn doch dieser Mann für uns wäre, wie er wider uns ist!« Nach unbestimmten Aeußerungen in den Rathsbüchern blieb er dagegen in

Baden auch perſönlich nicht ungefährdet. In Bern angelangt, ſollte er ſich erklären, ob er wieder Meſſe leſen wolle, da es allgemein hieß, die Prediger ſeyen unterlegen. Er gab ſeine verneinende und begründete Antwort vor dem Großen Rathe; als es jedoch hier zu bedenklichen Auftritten kam, bat er, man möge doch ſeinethalb nicht in Streit gerathen; lieber wolle er wegziehen; er ſey zu jeder Verantwortung bereit, zur Meſſe aber könne er wegen Gottes Ehre und um ſeines Wortes willen ſich nicht mehr verſtehen; wolle man ihn nicht als Prediger behalten, ſo gebe er gerne ſein Amt zurück.« So viel Feſtigkeit und Edelmuth blieb nicht ohne Wirkung: wiederholt wurde er im Predigtamte beſtätigt und ihm dafür ein nicht unanſehnlicher Gehalt bewilligt; doch ſollte er ſich nach dem Inhalte der letzten Mandate richten. Die Chorherrnpfründe verlor er zwar, indeſſen ließ man ihm den Genuß derſelben noch für zwei Jahre (18. und 26. Juni). Wie es überhaupt kam, daß der ſcheinbar ſo entſchiedene Sieg der alten Partei die erwarteten Früchte nicht trug, vielmehr der zu ſtark geſpannte Bogen ſprang, iſt anderwärts angedeutet (ſ. Art. Berner-Diſput.). Haller predigte wirklich mit neuem Eifer und Erfolge und das Wort des Herrn nahm täglich in ſolchem Maße zu, daß, wie er an Zwingli (12. Dec.) ſchrieb, ſelbſt ein Beſchluß der Zweihundert ſeines Erachtens nichts mehr dagegen hätte ausrichten können; worauf dieſer ihn »als Steuermann in jener Gegend« zur angeſtrengteſten Thätigkeit und zur entſcheidenden Benutzung des günſtigen Augenblickes antrieb. Gerade zur rechten Stunde; Anfangs 1527 erhielt Haller an Franz Kolb den längſt gewünſchten, von ihm berufenen Mitarbeiter; freiwillig hatte der eifrige Sittenprediger vor Jahren den undankbaren Boden Berns verlaſſen; gerne kehrte er nun unter beſſeren Ausſichten zurück; erſt ohne förmliche Anſtellung, dann (4. April) als Prediger doch ohne Beſoldung angeſtellt, diente er Hallern als Helfer und wohnte bei ihm, bis ihm (14. Augnſt) eine gleiche Beſoldung wie dieſem gewährt wurde. Die durch unbefugte Einmiſchung der kath. Orte gereizte Empfindlichkeit der Berner, die in Folge der letzten Mandate entſtandene Mißhelligkeit und Zwietracht, die gefühlten Widerſprüche derſelben, die nun ganz anders lautenden Antworten der Landſchaft, welche man durch lauter Anhänger des Evangeliums befragen ließ, der Austritt und Ausfall der meiſten und mächtigſten Gegner deſſelben aus dem Rathe, alles dies führte (25. Mai) zu einer Erneuerung des erſten Mandates, zur Geſtattung freier Predigt ſelbſt gegen die alten Gebräuche, jedoch ohne willkührliche Aenderung derſelben, und endlich — da die Verſchiedenheit und Verwirrung nur um ſo mehr ſtieg — zu der am 15. Nov. beſchloſſenen Abhaltung einer Diſputation in Bern ſelbſt. Auch die Altgeſinnten hatten dazu geſtimmt in der Hoffnung, mit Hülfe des Landes wiederum den Ausſchlag zu geben; deſto mehr bemühten ſich Haller und die Seinen, daß es ein allgemeines auch von Auswärtigen beſuchtes Geſpräch werden und daß namentlich Zwingli und die Gelehrten von Zürich daran theilnehmen möchten, da beſonders Haller ſich der großen Aufgabe allein nicht gewachſen glaubte.

Der Verlauf und Erfolg der Berner-Diſputation und die bedeutende Rolle, welche Haller darin ſpielte, ſind bekannt. (S. d. Art.) Mit der Einführung der Reformation in Bern war ſein eigentliches Lebenswerk vollbracht; an der Abfaſſung des Reformationsedikts vom 7 Febr. 1528 (Fiſcher, Geſch. d. Diſp. und Reform. in Bern. S. 377 ff.) hatte er den hauptſächlichſten Antheil. Mit Hülfe der von Zürich berufenen Gelehrten, Hofmeiſter, Rhellican und Megander, fuhr er, obwohl kränklich, mit Eifer fort, durch Predigten, Viſitationen, Prüfungen und als Mitglied des neugebildeten Chorgerichts zu wirken. Neben den täglichen Predigten wurden auch für die meiſt unwiſſenden Geiſtlichen theologiſche Vorleſungen gehalten. Mit der kirchlichen ſollte ſich nach Hallers Anſicht auch eine bürgerliche Umgeſtaltung verbinden; von jeher dem Parteien- und Penſionenweſen, beſonders dem Franzoſenthum abhold, ſuchte er dieſem ſitten- und landesverderblichen Unfuge nach Kräften zu ſteuern und ſah auch durch ein ſtrenges Verbot der Penſionen ſeine Bemühungen gekrönt. In den Landgemeinden, wohin man Geiſtliche und Rathsboten ſandte, fand die Reformation zuerſt faſt nirgends ernſten Widerſtand; allein die fehlge-

ſchlagene Hoffnung auf materielle Erleichterung und die Aufreizungen katholiſcher Nachbarn erregten im Spätſommer 1528 den gefährlichen oberländiſchen Aufſtand, der Hallern für die evangeliſche Sache wieder Alles fürchten ließ. Das kluge, gemäßigte und langmüthige Verfahren der Regierung erſchien ihm als Schwäche und Gleichgültigkeit, beinahe als Verrath; durch Zwingli betrieb er die Abordnung einer Zürcheriſchen Geſandtſchaft, die dazu beitrug, Bern aus der Apathie, wie er es nannte, zu wecken; nach der Milde trat auch der Ernſt in ſeine Rechte, dem denn auch gar bald die Niederſchlagung des Aufruhrs gelang. (Man ſehe die Erzählung dieſer Vorgänge von Haller ſelbſt bei Kuhn S. 239 ff.) — Anfangs 1530 brachte Haller einige Wochen in Solothurn zu, wo ein Theil der Bürgerſchaft und mehr noch das Landvolk ſich der Reformation zuneigte. Er fand jedoch bei der altgläubigen Mehrheit einen ſo entſchloſſenen Widerſtand gegen ſeine Predigten und eine ſo feindſelige Geſinnung gegen ſeine Perſon, daß er trotz der ihn unterſtützenden Boten von Bern, Baſel und Biel nichts ausrichtete; ja die immer gewiſſere Ueberzeugung, daß die Erſten und Meiſten unter den ſogenannten Evangeliſchen von wiedertäuferiſchem Geiſte angeſteckt ſeyen, ließ es ihm wohl nicht unerwünſcht erſcheinen, als die Berner ihn zurückriefen. Eine auf Martini verabredete Diſputation zerſchlug ſich und die Bewegung endigte bald mit der Vertreibung der Reformirten aus der Stadt. Bei den Verhandlungen über die Kirchenzucht, welche vorzüglich auf Oekolampads Betrieb vom September an zwiſchen den evangeliſchen Städten gepflogen wurden, vertheidigte Haller die berniſche Einrichtung und Praxis gemiſchter Chorgerichte mit bürgerlicher Strafkompetenz, mehr wohl aus Rückſicht auf den Volkskarakter und örtliche Verhältniſſe als aus voller Ueberzeugung, indem er auch hier über Belehrung ſuchte und gerne annahm (Herzog: Oekolampad. B. II. S. 201 ff.). Wenig Gutes verſprach er ſich dagegen von Bucers Concordienwerke; er wünſchte und wollte von Herzen Frieden mit Luther und den Seinen, nur nicht auf Koſten der Einfalt, der Klarheit und Wahrheit; er fürchtete das gemeine Volk durch zweideutige Formeln, wie die Straßburger ſie vorſchlugen, zu verwirren und den geheimen Feinden der Reformation wieder in die Hände zu arbeiten; er ſuchte und wußte auch, darin völlig mit Megander einig gehend, die Berner, ſo lange er lebte, von der Theilnahme an dieſen Beſtrebungen abzuhalten und die Folge hat gelehrt, daß er nicht ſo ganz Unrecht gehabt habe. (Hundeshagen, Conflicte. S. 61 ff.). — In den Zeiten des unglücklichen Cappelerkrieges bemühte er ſich um eine friedliche Ausgleichung und gerieth dadurch ſogar mit ſeinen ſehr kriegeriſch geſinnten Collegen Kolb und Megander in eine für ihn drückende Spannung. Es war ein ſchlechter Troſt, daß der Ausgang ihm Recht gab und Megander eine Zeitlang eingeſtellt wurde. Haller ſuchte zu ſeiner Stärkung, wiewohl vergeblich, Bullingern für Bern zu gewinnen; indeſſen ſtellte Capito's kluge Vermittelung auf der Berner-Synode (ſ. d. Art.) das gute Vernehmen unter der Geiſtlichkeit und mit der Regierung wieder her. Weniger glücklich als Haller 1531 mit dem bekannten Hans Pfiſter Meyer von Aarau diſputirten die berniſchen Prediger ohne ihn im Juli 1532 zu Zofingen mit den zahlreich verſammelten Wiedertäufern; dieſe ſtießen ſich ſchon damals an der Vermengung des Geiſtlichen und Weltlichen in der Landeskirche und am Mangel des Bannes. Haller, über die Urſachen des zunehmenden Täuferthums befragt, fand ſie hauptſächlich in der Bequemlichkeit der Prediger, der Vernachläßigung des Jugendunterrichts, der lauen Beſtrafung der Laſter; ſtrengern Maßregeln gegen die Irrenden, Verbannung ausgenommen, widerſetzte er ſich ſtets auf das Entſchiedenſte. — Seine letzte große Sorge war das verbündete, vom Herzog von Savoyen hartbedrängte Genf; er fürchtete einen neuen, für beide Städte und die evangeliſche Sache gleich verderblichen Krieg, und doch ſchien es ihm Unrecht, chriſtliche Brüder im Stiche zu laſſen. Im Jahre 1535 verſchlimmerten ſich ſeine Geſundheitsumſtände zuſehends; überhäufte Arbeiten, die er für den kranken Kolb übernahm, warfen ihn ſelbſt auf das Krankenlager. Der Rath erleichterte ihn zwar durch Anſtellung anderer Prediger; dennoch predigte er, ſo oft er konnte, fort — das letzte Mal am 17. Jan. 1536 drei Tage vor dem Aufbruche des berniſchen Heeres zum Entſatze Genfs, deſſen Be-

freiung er noch erlebte und deſſen künftige Bedeutung er wohl ahnen mochte. Am 25. Febr. Nachts um 11 Uhr folgte er ſeinem kürzlich heimgegangenen Freunde Kolb im Tode; er wurde vom Rath und der ganzen Gemeinde zu Grabe geleitet. Obſchon ſeit 1529 verheirathet, hinterließ er doch keine Nachkommen. Schriften hat er ſelbſt keine veröffentlicht; hielt er doch ſeine »Rhapſodieen« nicht für werth, von einem Gelehrten wie Bullinger auch nur geleſen zu werden. Dennoch iſt Haller ein ſprechendes Beiſpiel, wie auch ein Mann ohne glänzende Begabung, ohne beſondern Scharfſinn oder Gelehrſamkeit, ohne fortreißende Willenskraft, einzig durch treue Hingabe an ſeinen erkannten Beruf, durch frommes, ſtilles ausharrendes Wirken Großes zu leiſten und ein geſegnetes Werkzeug in der Hand Gottes zu werden vermag.

Als Quellen ſind zu betrachten Hallers eigene Briefe beſonders in Zwingli's Werken — von Schuler und Schultheß Bd. VII. und VIII. *Fuesslin*, Epistolae Reformatorum p. 85 sq. 139. 156. Kuhn, ſ. u. Viele ſind noch zerſtreut und handſchriftlich vorhanden; ſo auch ein Band ſeiner Predigten zu Zofingen. Außerdem die Bernerchroniken von Anshelm und Stettler. Wichtige Aufhellungen über manche Punkte geben und verſprechen die erſt begonnenen Quellen »zur Geſchichte der Kirchenreform in Bern v. M. von Stürler, Staatsſchreiber und Staatsarchivar — im Archiv des hiſtor. Vereins des Kanton Bern. Bd. III. Hft. 1. Bern u. Zürich 1855. — Man vergleiche ferner: M. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformation v. Bern. Zürich 1828. Kuhn, die Reformatoren Berns. Bern 1828. S. 131 ff. Eſcher in der Encyklopädie von Erſch u. Gruber. Sekt. II. Bd. 1. S. 304 ff. *Vulliemin*, le Chroniqueur. Laus. 1836. Nro. 6. und 7. Piper, evang. Kalender 1853. S. 123 ff. F. Trechſel.

Haller, Karl Ludwig von, bekannt als Reſtaurator der Staatswiſſenſchaft und durch ſeinen Uebertritt von der reformirten zur katholiſchen Kirche, war der Enkel des Vorigen und Sohn des um die ſchweizeriſche Geſchichte und Literatur verdienten Gottl. Eman. von Haller, der als Mitglied des großen Rathes von Bern und Amtmann zu Nyon 1786 ſtarb*). Karl Ludwig von Haller wurde geboren den 7. Aug. 1768 zu Bern. Nach ſeinen eigenen Geſtändniſſen im Brief an ſeine Familie, den er nach ſeinem Uebertritte herausgab**), hatte er ſich in früherer Zeit nur an die ſ.g. natürliche Religion gehalten, wobei die Nüchternheit des reformirten Cultus ihm wenig zuſagte. Nach dem Sturze der Ariſtokratie kam er auf den, wie er glaubte, ihm von Gott eingegebenen Grundgedanken ſeines politiſchen Syſtemes, das er (Winterthur 1816—20) in 4 Bdn. unter dem Titel einer »Reſtauration der Staatswiſſenſchaften« herausgab, und in welches einzugehen, hier nicht unſeres Ortes iſt. Nur in ſo weit berührt ſein Werk auch das kirchliche und theologiſche Gebiet, als das Prinzip der unbedingten Autorität nach ihm im römiſchen Katholizismus ſeine Verwirklichung fand. In dieſem ſah er das von Gott gegebene Gegenmittel gegen die Revolution, deren »gottloſe« Grundſätze er verabſcheute. Im Proteſtantismus, den er nur von ſeiner negativen Seite auffaßte und für den ihm jedes innere Verſtändniß fehlte, erblickte er bereits die Keime jener revolutionären, von der Autorität ſich losſagenden Geſinnung, weßhalb er denn auch in ſeinem Gewiſſen ſich getrieben fühlte, ſich auch perſönlich von der Religion ſeiner Väter loszuſagen. Schon ſeit 1808 war er, obgleich er an einer proteſtantiſchen Lehranſtalt (in Bern) die Geſchichte zu lehren hatte, im Herzen katholiſch. Eine im Jahr 1818 unternommene Reiſe nach Italien und der Umgang mit einem franzöſiſchen Abbé brachten den Entſchluß in ihm zur Reife, auch äußerlich zum Katholicismus überzutreten; doch wollte er die Ausführung dieſes Entſchluſſes noch bis zur Beendigung ſeines Reſtaurationswerkes verſchieben, weil

*) Die von ihm herausgegebene: „Bibliothek der Schweizergeſchichte und aller Theile, ſo dahin Bezug haben," Bern 1785–88. VII. iſt auch für die ſchweizeriſche Kirchengeſchichte (beſ. der 3. Band) von Werth.

**) M. Ch. L. de Haller, lettre à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'église catholique, apostolique et romaine. Paris 1821. Deutſch mit Anm. von Dr. Panius. Stuttg. 1821. Ebenſo von Prof. Studer in Bern. Bern 1821.

er hoffte, daß dieſes, als aus der Feder eines Proteſtanten gefloſſen, um ſo mehr Eindruck machen würde. So gab er denn auch noch 1820 als vermeintlicher Proteſtant eine Schrift über die Conſtitution der ſpaniſchen Cortes heraus, worin er u. a. der Inquiſition das Wort redete. Der geheime Uebertritt geſchah im Okt. 1820 auf einem Landhauſe in Gegenwart des Biſchofes von Freiburg, und erſt als in Folge der darüber ſich verbreitenden Gerüchte Haller in ſeinen Aemtern ſuſpendirt wurde, folgte ſeine öffentliche Erklärung, die ſeine Ausſchließung aus dem großen Rathe nach ſich zog*). Er lebte dann einige Zeit in Paris, wo er von der Regierung Karls X. begünſtigt wurde. Es erſchien noch ein nachträglicher Theil zu ſeiner Reſtaurationswiſſenſchaft. Später hielt er ſich in Solothurn auf. Im Jahr 1836 erſchien zu Luzern ſeine „Geſchichte der kirchlichen Revolution oder proteſtantiſche Reform des Kantons Bern und der umliegenden Gegenden,“ worin er, wie ſich's erwarten läßt, die Schattenſeiten der Berner Reformation ſtark hervorhob und auch manche hiſtoriſche Unwahrheit ſich zu Schulden kommen ließ. Er ſtarb im Jahr 1854. Seinen Uebertritt hat proteſtantiſcher Seits beſonders Tzſchirner beleuchtet in ſeiner Brochüre: „Der Uebertritt des Hrn. von Haller zur katholiſchen Kirche.“ Lpz. 1821. Hagenbach.

Halsketten waren bei den Iſraeliten, wie auch anderwärts im Alterthume, ein ſehr beliebter Schmuck (Sprüchw. 1, 9; 3, 3; 25, 12. Ez. 16, 11. Hoſ. 2, 13. Hohel. 4, 9; 7, 2.). Sie hießen רָבִיד, auch עָנָק und חֲלִי, und beſtanden aus Metall, oder aus an eine Schnur gereihten Korallen, Perlen, Edelſteinen und dergleichen, was man חֲרוּזִים nannte, Hohel. 1, 10. Dieſe Ketten hingen bis auf die Bruſt oder noch weiter herab, und Vornehme trugen ihrer mehrere. Es waren an denſelben allerlei Zierrathen befeſtigt wie Halbmonde (שַׁהֲרֹנִים, Jeſ. 3, 18., LXX: *μηνίσκοι*, vgl. Richt. 8, 21. 26., wo ähnliche Halsverzierungen an den Kameelen der midianitiſchen Könige erwähnt ſind, wie ſie noch Wellſted (Reiſen in Arabien, überſ. von Rödiger, I. S. 209) im heutigen Arabien ſah, und auch die Midianiter ſelber derlei Schmuck trugen —), Riechfläſchchen (Jeſ. 3, 20.), auch vielleicht kleine Sonnen (שְׁבִיסִים, wenn dieſes Wort nicht eher der hebr. Etymologie gemäß „Netze,“ reticula, bedeutet, wie es LXX, die Rabb., Geſenius und Hitzig denken) und Amulete (לְחָשִׁים), vgl. Geſen. Comm. zu Jeſ. I. S. 209. 211; Movers, Phöniz. I. S. 511. Daß auch die Männer dergleichen Halsketten trugen, wenn es auch vorzugsweiſe ein Schmuck der Frauen war, beweiſen für Iſrael Sprüchw. 1, 9; 3, 3. (gegen Winer's Behauptung, es finde ſich davon bei den Hebräern keine Spur), da in dieſen Stellen der Lehrer zum „Sohn“ redet und ihm Lehre und Zucht als das ſchönſte Halsgeſchmeide empfiehlt, woraus man wohl ſchließen darf, daß auch Jünglinge derartigen Schmuck trugen. Von Perſern und Medern (Xenoph. Cyr. 1, 3, 2; 2, 4, 6; An. 1, 5, 8; 1, 8, 29.) und anderen Völkern des Alterthums, iſt die nämliche Sitte bekannt; bei den Römern war z. B. die torques eine gewöhnliche Auszeichnung tapferer Soldaten (vgl. Bähr in Pauly's Realencykl. II. S. 1105 und Rein, ebend. VI. 2. S. 2035; das Halsband der Frauen heißt *ὅρμος*, monile, ſ. Teuffel, ebend. V. S. 138). Bei den Perſern verliehen die Könige beſonders Begünſtigten, ſelbſt fremden Fürſten, goldene Halsketten (הַמְּנִיקִים, *μανιάκης*, Polyb. 2, 31, 5. u. a.) als Symbol der *ἀρχή*, mit welcher Auszeichnung bei Beamten ein höherer Rang und eine gewiſſe Macht verbunden war (Dan. 5, 7. 16. 29. Eſther 3, 6. vgl. Xenoph. An. 1, 2, 27. Cyr. 8, 5, 18. Herod. 3, 20.). Analog iſt die ägyptiſche Sitte, den erſten Miniſter mit einer ſolchen Amtskette zu zieren (1 Moſ. 41, 42.), wie auch der dortige Oberrichter eine goldene Kette trug, Diod. 1, 48.), vgl. *Wilkinson*, customs and manners of ancient Egyptians t. III. p. 376 (od. 3.) et tom. V. p. 293 sq., wo eine Abbildung einer ſolchen Einkleidung gegeben iſt, wie denn Austheilungen von Halsbändern und Ketten auf den ägyptiſchen Monumenten häufig erſcheinen, ſ. Duncker, Geſch. des Alterth. I. S. 190 Not.

*) Vgl. Augsb. Allg. Zeit. 1821. (Beilage 105.)

Vgl. noch *Schröder*, de vestitu mulier. p. 130 sqq., Hartmann, die Hebräerin am Putztiſch, II. 172 ff., 259 ff. III. 208. 267 ff. Winer's RWB. Rüetſchi.

Ham, ſ. Cham.

Haman der Agagite, ſ. Eſther.

Hamann (Johann Georg). Das Leben eines Mannes, welcher unſtreitig zu den Patriarchen der neueren deutſchen Literatur gehört, und doch kaum Eine geiſtig regelrecht geordnete, oder gar im gewöhnlichen Sinne klaſſiſche Schrift hinterlaſſen hat, der mit vollem Geiſtesrecht die erſten Meiſter ſeiner Zeit, einen Herder, einen Kant und Andere gelegentlich in die Schule nahm, und doch ſeine Laufbahn als ländlicher Hauslehrer begann, als ſtädtiſcher Packhofverwalter beſchloß, der nicht nur als Zeuge der Wahrheit, als Apologet des Offenbarungsglaubens der ſeichten ungläubigen Aufklärung ſeiner Zeit ritterlich gegenüberſtand, ſondern auch die chriſtologiſche Verſöhnung zwiſchen dem Autoritätsglauben und der Vernunft erfolgreich anbahnte, und doch nicht zur geiſtigen Klarheit gelangte über ſeinen eigenen Beruf, ſeine Gaben und ſeinen Lebensweg, der einen ſtrengen, man könnte ſagen, auguſtiniſchen Bußkampf zum Glauben durchmachte, und doch in einer von der Kirche nicht eingeſegneten Gewiſſensehe mit der Hausmagd ſeines Vaters leben konnte, der endlich als guter Lutheraner in dem kleinen Katechismus Luthers ſein eigenſtes Glaubensbekenntniß fand, und doch ſein Leben in dem Kreiſe der katholiſchen „familia sacra“ in Münſter beſchloß, dieſes merkwürdige Leben kann man wohl als eines der ſchwierigſten Probleme für die chriſtliche Biographie bezeichnen, und es iſt kein Wunder, wenn Gervinus auf ſeinem Standpunkte in ſeiner „Geſchichte der deutſchen Dichtung“ (IV. Bd. 398) nur ein verzerrtes Bild des großen Mannes hat geben können.

Hamann wurde geboren den 27. Aug. 1730 zu Königsberg in Preußen. Sein Vater war ein beliebter Wundarzt daſelbſt, ſeine Mutter eine geborne Ruppenau aus Lübeck; nur ein Bruder, der ſpäter gemüthskrank wurde, theilte ſich mit dem älteren Johann Georg in die väterliche Fürſorge. Der Vater beurkundete ſchon die ſtolze Verſchmähung des Scheins, welche unſerm Hamann in ſo hohem Maße eigen war. So erklärte er ſich einmal gegen den ihm nahe gelegten Gedanken, ſich einen Titel zu erwerben: „die Leute nennen mich den altſtädtiſchen Bader, und als der will ich leben und ſterben.“ Hamann ſelbſt erzählt von den Eltern: Sie waren Feinde des Müſſigangs und Freunde göttlicher und menſchlicher Ordnung; Lügen, Umtreiben und Naſcherei waren drei Hauptdinge, die uns Kindern nicht vergeben wurden. Ich wurde früh zur Schule angehalten, und ſo ſchlecht und recht wir Kinder auch in Kleidung und in anderen Thorheiten kurz gehalten wurden, ſo können wir uns eher einer Verſchwendung in unſerer Erziehung rühmen, als über eine Sparſamkeit darin uns beſchweren. Unſer Haus war jederzeit eine Zuflucht junger Leute, die ſtudirten, und welche die Armuth ſittſam machte u. ſ. w.“ Der jüngere Bruder hatte ſich zum Schulmann ausgebildet; er gab jedoch ſein Amt in Riga ſchon 1760 auf und lebte in der Vaterſtadt in dumpfer Unthätigkeit, bis er dem Blödſinn verfallen, unter Georgs vormundſchaftlicher Pflege im Jahre 1778 ſtarb. Hamann's Schulunterricht war wechſelvoll und zum Theil ſehr ungünſtig für ihn. Sein erſter Lehrer, dem er ſieben Jahre anvertraut war, war ein abgeſetzter, evangeliſcher Geiſtlicher Hoffmann; er nahm Kinder aller Art ohne Unterſcheidung zuſammen, und lehrte das Latein ohne Grammatik. Hierauf trat Hamann in die Winkelſchule eines Prorektors der Kneiphöfiſchen Schule, Namens Röhle, welche zu der neuen Methode Hoffmanns mit ihrem altpedantiſchen Karakter einen vollen Gegenſatz bildete. Hamann leitet ſeinen Mangel an Geſchmack und ſtyliſtiſchem Ausdruck von der Einſeitigkeit dieſer Schule her, die wahrſcheinlich auch den Grund zu ſeinem reichen lateiniſchen Citaten-Vorrath legte. Der dritte Lehrer Hamanns war dann der Hofmeiſter einer Prediger-Wittwe, die ihm auf Bitten ſeines Vaters erlaubte, an dem Unterricht ihrer Söhne Theil zu nehmen. Es war zu ſeinem Unglück. Hamann wurde in dieſer Schule mit einem Ausſatze am Kopfe angeſteckt, welcher Kahlköpfigkeit und lange andauernden Kopfſchwindel zur Folge hatte, während er gleichzeitig durch einen Lehrburſchen in ſeines Vaters Dienſte verderbliche Jugend-

ſünden kennen lernte. Gervinus will es pſychologiſchen Aerzten anheim geben, ob nicht dieſe geheimen Jugendſünden, zu denen er ſich in den Gedanken über ſeinen Lebenslauf bekennt, mehr als die ſchlechten Schulmethoden, unter denen er gelitten, »die Unfruchtbarkeit ſeines Geiſtes (!) und die Zerſtreutheit ſeiner Gedanken veranlaßt haben.« Der Pragmatiker meint offenbar einen glücklichen Fund gemacht zu haben; er hätte ſich dabei aber auch erklären ſollen, wie der vermeinte Schwächling dazu kommen konnte, ſich leidenſchaftlich in eine Dienſtmagd »von blühender Jugend, eichenſtarker Geſundheit und mannfeſter Unſchuld« zu verlieben. Bei den geiſtigen Leiſtungen eines Hamann muß man dieſe pſychologiſch-mediciniſche Hypotheſe zum mindeſten proſan nennen. Etwas ſpät kam Hamann's Vater auf den glücklichen Gedanken, ihn in die Kneiphöfiſche Stadtſchule zu ſchicken, wo ihm ein angemeſſener Unterricht zu Theil wurde. Ein würdiger Gottesgelehrter, ſein Pathe und Beichtvater nahm ſich jetzt ſeiner Geiſtesentwicklung an, und confirmirte ihn. Seit dem Mai des Jahres 1746 noch nicht volle 16 Jahre alt, beſuchte er die Hochſchule. Anfangs ſtudirte er unter der Leitung des rationaliſtiſchen Kuntzen, dann aber ſchloß er ſich an den Profeſſor Rappolt an, der ihn mit einer chriſtlichen Weltanſchauung, und mit dem Geiſt der römiſchen Literatur und Sprache vertraut machte. Gleichwohl gab er den Gedanken, die Theologie zu ſtudiren, auf, weil er ſich durch einen Fehler ſeines Sprachorgans, durch ſchwaches Gedächtniß und ſeine vermeintliche geiſtliche Unzulänglichkeit verhindert glaubte, und gleichzeitig durch ſeine Anſicht von den verdorbenen Sitten der Geiſtlichen abgeſtoßen fühlte. Doch auch zur Jurisprudenz, welche ſein Vater ihm anwies, wandte er ſich nur zum Schein; ſein eigentliches Studium waren die Alterthümer, Philologie, ſchöne Wiſſenſchaften und moderne Literatur, und indem er ſich auf dieſen Feldern ſeinen zerſtreuten Neigungen überließ, beredete er ſich, es ſey etwas Großes, das Brodſtudium zu mißachten, und »lieber ein Martyrer als ein Miethling der Muſen zu ſeyn.« Nach 5 Studienjahren beſchloß er ſeine akademiſche Laufbahn in Königsberg mit einer philoſophiſchen Diſſertation de somno et somniis 1751, und wählte dann den Beruf eines Jugenderziehers.

Seine erſte Stelle aber als Hofmeiſter bei einer Baronin Budberg in Kurland verlor er ſchon nach einem halben Jahr in Folge der Freimüthigkeit, mit welcher er ſich über ſeinen verzärtelten Zögling äußerte. Nach einer kurzen Unterbrechung ward er wieder Hofmeiſter in Kurland bei einem General von Witten, wo er zwei Söhne zu erziehen hatte; indeſſen wieder nach einem Jahr kehrte er mit »Gram, Verdruß, Unwillen, zum Theil mit Unglimpf« zum zweiten Male nach Riga zurück. In Riga wurde er mit dem Sohne des Handlungshauſes Berens, Johann Chriſtoph, befreundet, welcher alle Talente Oſtpreußens zu wecken ſuchte, und ihn für die Nationalökonomie und Handelswiſſenſchaft begeiſterte. Zu dieſen Freunden geſellte ſich ein Dr. Lindner als der dritte. In dieſem Kreiſe begann Hamann ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn mit der Ueberſetzung eines Werkes von Dangueil: Ueber die Vor- und Nachtheile von Frankreich und England in Anſehung des Handels, zu welchem er Anmerkungen lieferte, die ſchon von ſeinem großartigen und tief eindringenden Geiſtesblick zeugten. Mit Begeiſterung redete er von der großen welthiſtoriſchen und ſittlichen Bedeutung des Handels. Dieſe Begeiſterung ſollte ihm ſpäter theuer zu ſtehen kommen. Vorderhand wurde er noch einmal in das von Witten'ſche Haus als Hofmeiſter zurückberufen, wo man ihm dies Mal ſogar 150 Thaler Gehalt gab. Der glückliche Erfolg ſeiner diesmaligen pädagogiſchen Unternehmung iſt einer der großen Sonnenblicke an ſeinem viel bewölkten Lebenshimmel. Als er wegen plötzlicher Erkrankung ſeiner Mutter nach Königsberg gerufen wurde, dankte ihm der Vater ſeiner Zöglinge mit naſſen Augen, und viele Jahre blieb er mit dieſem Hauſe in freundſchaftlichem Briefwechſel. Jetzt aber übertrug ihm das Berensſche Haus in Riga eine myſteriöſe merkantiliſche Geſchäftsreiſe, welche ſich über Hamburg, Bremen, Amſterdam bis nach London ausdehnte. Mit der Trauer über den Tod ſeiner Mutter im Herzen reiste er von Königsberg heimlich ab, indem er dem Vater ſtatt des Abſchieds ſein Bildniß in ſeinem Schlafzimmer zurückließ. Jetzt geht er einem größeren und ernſten

Geſchick entgegen. In Berlin lernt er Moſes Mendelsſohn und andere Gelehrte kennen, in Lübeck feiert er in dem Hauſe des Bruders ſeiner Mutter, ſchon in Amſterdam wird er durch einen alten Königsberger Hausgenoſſen um ſein Geld betrogen, ein heuchleriſcher Engländer, mit dem er die Ueberfahrt von Rotterdam nach London macht, iſt der Zweite, der ihn betrügt, in London ſucht er zuerſt einen Marktſchreier auf, der alle Fehler des Sprachorgans ſollte heilen können, ohne jedoch wirklich mit ihm anzubinden. Hierauf ging er an die Ausführung ſeiner geheimnißvollen Aufträge für London. »Nachdem man,« erzählt Hamann, »ſich von der erſten Verwunderung erholt hatte, fing man an zu lächeln über diejenigen, die mich geſendet hatten, wozu ich gekommen war, und beklagte mich ſelbſt.« Auf ein Memorial, welches er dem ruſſiſchen Geſandten überreichte, benahm ihm dieſer alle Ausſicht. Hamann war der Verzweiflung nahe, und ſuchte ſich zu zerſtreuen. Dann ſuchte er die Mittel, ſeine Schulden zu tilgen. Er nimmt ſeine Zuflucht zum Lautenſpiel, das er in Berlin zu lernen angefangen, und ſucht daher einen Lautenſpieler auf, der auf einem vornehmen Fuß lebt, und eine Maitreſſe unterhält. Hamann hofft ihn moraliſch zu beſſern, wird aber ſelber mißleitet; erſt die Entdeckung, daß dieſer Menſch unnatürlichen Laſtern ſeine glänzende Stellung verdankt, treibt ihn mit Abſcheu fort. Die äußerſte Noth in Verbindung mit ſeiner ſittlichen Erſchütterung wird nun ſeine Führerin zur Buße. Er bezieht ein dürftiges Quartier bei redlichen Leuten, unterzieht ſich der ſtrengſten Diät, kauft ſich eine Bibel, lieſt und beginnt »die Höllenfahrt der Selbſterkenntniß.« Die heil. Schrift wird ihm entſchleiert und ſein eigenes Leben zugleich; er findet Licht und Frieden. Das Selbſtgericht über ſein früheres Leben hat er, wie das Lob der ihm widerfahrenen Gnade mit heroiſcher Offenheit niedergelegt in ſeiner Schrift: »Gedanken über meinen Lebenslauf,« welche ſich im 1. Bande ſeiner Werke findet. Unterdeß war er dem Bettelſtabe nahe. Ein Geiſtlicher ertheilte ihm den Rath der Heimkehr, ein alter Engländer, mit deſſen Sohn er bekannt war, nahm ſich ſeiner an, und in Riga nimmt ihn ſein Freund Karl Berens freundlich wieder auf. Seine Schulden ſchwinden. Doch ſcheitert ſeine Bewerbung um Berens Schweſter an der Weigerung des Freundes, und im Jahr 1759 kehrt er in das elterliche Haus zurück. Man muß es bedauern, daß Hamann dem Edelmuth, mit welchem das Berens'ſche Haus ihm alle Verbindlichkeiten erlaſſen, und überhaupt ihn behandelte, mannigfach ein ſtolzes Gefühl nicht nur der geiſtigen, ſondern auch der geiſtlichen Superiorität entgegengeſetzt, und ſich damit auch bei billigern Beurtheilern als Gervinus den Vorwurf undankbaren Verhaltens zugezogen hat. Man darf aber auch hier nicht überſehen, daß Hamann's grandioſe Offenheit und ſtrenge Wahrhaftigkeit, womit er auch ſich ſelbſt nicht im Mindeſten ſchonte, ihn manches bittere Wort ſagen ließ, was nach ſeiner Geſinnung nicht verletzen, ſondern heilen ſollte. Auch blieben die Verhältniſſe mit dem Berens'ſchen Hauſe freundlich. Im Hauſe ſeines Vaters begann Hamann nun ſeine eigentliche Schriftſteller-Thätigkeit 1759 mit den Sokratiſchen Denkwürdigkeiten. Der rationaliſtiſche kritiſche Zeitgeiſt, welcher ihn ſpäter mit der größten Mißachtung verfolgte, begrüßte ſeine Schriftſtellerei in den Hamburger Nachrichten mit den Worten: »Kein Alchemiſt, kein Jakob Böhme, kein wahnſinniger Schwärmer kann unverſtändlicheres und unſinnigeres Zeug reden und ſchreiben.« Indeſſen wurde ihm die Anerkennung der Beſten ſeiner Zeit zuerſt ſchon durch Männer wie Asmus Claudius, Herder und den Präſidenten Moſer in Darmſtadt, der ihm den Namen Magus im Norden beilegte, repräſentirt, wozu ſpäter auch Andere kamen, unter denen Lavater, Jacobi und Göthe beſonders hervorragen. Er ſelber adoptirte den Namen: Magus im Norden auf dem Titel einiger ſeiner Schriften. Freilich konnte eine Schriftſtellerei wie die Hamann'ſche ihren Mann unmöglich ernähren. Die Einnahme des Vaters verringerte ſich. Der gewaltige Geiſt, deſſen Scharfſinn und Tiefe die Edelſten zu bewundern anfingen, mußte auf einen Erwerb denken. Er wurde daher zuerſt unbeſoldeter Kopiſt bei dem Königsberger Stadtmagiſtrat, darauf Kanzliſt bei der Kriegs- und Domänen-Kammer. In dieſer dürftigen Stellung, die durch einigen literariſchen Erwerb wenig gehoben wurde, wagte es Hamann, eine Familie zu gründen, und zwar in einer nicht nur bürger-

lich, ſondern auch ſittlich verwegenen Form, indem er im Jahr 1763 in eine »Gewiſſensehe mit der Magd ſeines Vaters trat.« Vielleicht hängt die unüberwindliche Neigung zu dieſer »Hamadryade,« welche »die liebſte und beſte Stütze ſeines alten, gelähmten, verlaſſenen Vaters und ſeine Pflegetochter wurde,« eine Neigung, die er vergebens zu bekämpfen ſuchte, die »weder Religion, Vernunft, Wohlſtand, noch Arznei, Faſten, neue Reiſen und Zerſtreuungen überwältigen konnten« mit ſeiner Begeiſterung für das Urſprüngliche, für die Urpoeſie, das Volkslied, den Katechismusglauben zuſammen. Denn in ſeiner Art iſt Hamann eben ein chriſtlicher Rouſſeau geweſen, nur mit dem Unterſchied, daß er das Urſprüngliche nicht in der Wildniß, ſondern in den Tiefen der menſchlichen Natur geſucht hat. Auffallender war es freilich, daß er ſich durch kein Zureden ſeiner Freunde, z. B. von Asmus Claudius, und durch keine geſellſchaftliche und ſittliche Inconvenienz in ſeiner Verbindung beſtimmen laſſen wollte, ſein natürliches Ehebündniß, wie es doch ſelbſt Göthe gethan hat, kirchlich ſanktioniren zu laſſen. Es mag immer ſeyn, daß ihn ein natürliches Wahrheitsgefühl daran verhindert hat, ſeine Frau in die gebildete Geſellſchaft einzuführen, immer bleibt dieſer Zug in dem Leben eines kirchlichen Apologeten, der die Zuchtruthe über ſeine Zeit ſchwingen wollte, eine antinomiſtiſche Diſſonanz, wenn freilich nur eine der zahlreichen Antinomieen ſeines räthſelvollen Lebens. Nicht lange, nachdem Hamann dieſe Verbindung geſchloſſen hatte, ſah er ſich veranlaßt, die ſein Geiſtesleben erdrückende Schreiberſtellung aufzugeben. Er unternahm 1764 eine Reiſe durch Deutſchland bis nach der Schweiz, um auf der Rückkehr mit ſeinem Freunde von Moſer in Frankfurt zuſammenzutreffen. Von Moſer nämlich hatte ihm eine Erzieher-Stelle bei dem Erbprinzen von Heſſen-Darmſtadt in Ausſicht geſtellt. Die Sache zerſchlug ſich zunächſt ſchon dadurch, daß Hamann ſeinen Freund in Frankfurt verfehlte. Wir finden ihn hierauf vorübergehend in dem Geleit des Hofraths Tottien zu Mitau, und nach dem Tode ſeines Vaters 1767 tritt er das Erbe deſſelben in Königsberg, und damit die Fürſorge für ſeinen geiſteskranken Bruder an. Doch reichte das ſparſame Erbe zur Verſorgung nicht aus, Hamann wurde daher zuerſt Ueberſetzer bei der Acciſe-Direktion, und zuletzt ſeit dem Jahre 1777 Packhof-Verwalter. Dieſe Stelle trug ihm 300 Thaler ein nebſt freier Wohnung. Von jetzt an gingen aus ſeinem Packhof neben den geiſtreichen Briefen an ſeine Freunde eine Reihe merkwürdiger Einzelſchriften aus, unter denen die merkwürdigſte: Golgatha und Scheblimini (»Setze dich zu meiner Rechten«) der Schrift Jeruſalem von Moſes Mendelsſohn entgegengeſetzt war. Nur das Leben des Geiſtes hielt ihn über den Druck der häuslichen Sorgen empor, welcher ſich allmälig wieder ſteigerte. Sein Erbe ſchmolz ein, in ſeiner Einnahme ſchwanden ſeit 1782 die Fovigelder (Trinkgelder), welche über 50 Thaler eintrugen. Auf einmal hob ihn das Wunderwalten, deſſen heilige Geſchichte er verherrlicht hatte, über ſeinen Nothſtand empor. Der Münſterländiſche Landedelmann Franz Buchholz, ein begeiſterter Leſer ſeiner Schriften, welcher durch Lavater Kunde von ſeiner drückenden Lage hatte, ſchenkte ihm ein anſehnliches Kapital, wovon für jedes ſeiner vier Kinder 1000 Thaler zur Erziehung beſtimmt war, unter dem Begehren, daß er ihn adoptiren möchte. Auf dieſen wunderbaren Sonnenblick des Jahres 1784 folgte der Freundesruf nach Münſter und Pempelfort. Die bekannte Fürſtin Galitzin hatte ſich von der Eitelkeit der Welt zuerſt dem philoſophiſchen Humanismus ihres Freundes Hemſterhuis zugewandt, die gedruckte Schulordnung des berühmten Miniſters Fürſtenberg zu Münſter hatte ſie dann nach Münſter gezogen, wo ſie mit dieſem Koryphäen des dortigen Kreiſes bekannt wurde, und durch dieſen Kreis wieder wurde ſie in dem Bade zu Hofgeismar 1784 mit Hamann's Schriften vertraut, durch welche ſie für den poſitiven Chriſtenglauben gewonnen wurde. Nach ſo vielen dringenden Einladungen weſtwärts bat Hamann um einen Urlaub, und erlangte ſtatt deſſen endlich die Verfügung, daß er mit 150 Thaler in Ruheſtand verſetzt wurde. Im Jahr 1787 reiſte er nach Münſter zu ſeinem Adoptivſohn Buchholz, trat in den Kreis ſeiner geiſtlichen Tochter Galitzin ein, kam dann zu ſeinem Jonathan Jacobi nach Pempelfort, und nahm nach einem kleinen Aufenthalt daſelbſt vor der zudringlichen Fürſorglichkeit der zwei bekannten

Schweſtern Jacobi's, die ihn mit Schlafpelzen und dergleichen bedienten, die Flucht. Hierauf folgt ein Stillleben auf dem Gute ſeines Freundes Buchholz zu Willbergen und in Münſter. Noch einmal ſollte er ſeinem Buchholz nach Pempelfort folgen, allein der Tod bereitete ihm am 20. Juni 1788 eine beſſere Fahrt in die himmliſche Heimath. Die Fürſtin Galitzin ließ ihn in ihrem Garten beerdigen. Hemſterhuis beſorgte ſeine Grabſchrift mit dem Spruch 1 Kor. 1, 23. u. 27. Da im Laufe der Zeit die Grabſtelle in andere Hände übergegangen und vernachläßigt worden war, ſo wurden die Gebeine Hamann's unter der Mitwirkung des Miniſters von Flottwell im Jahre 1851 auf dem Münſterſchen Kirchhofe zu Ueberwaſſer vor dem Neuthore beſtattet, und mit einem neuen Grabmonumente bezeichnet. Der König Friedrich Wilhelm IV. hatte die Koſten durch eine Kabinetsordre bereits im Jahre 1848 zugeſichert. Auch hier wurde ein Verſäumniß der Ahnen (Hamann war zur Zeit Friedrichs des Großen einer der geringſten Subalternen unter amtlich hochgeſtellten Franzoſen) durch ſpätere fürſtliche Anerkennung und Freigebigkeit wieder gut gemacht. Man mag es auch eine glückliche Fügung nennen, daß Hamann, welcher die Emancipation von der kirchlichen Ordnung mit den ſtarken Geiſtern ſeiner Zeit theilte, ſpät noch auf den Kirchhof zurückgekehrt iſt.

Die drei Sagen über ſein Lebensende, daß er ſpät noch katholiſch geworden, daß er durch die Intoleranz der Münſter'ſchen Geiſtlichkeit zu ſeinem Gartenruheplatz gekommen und von hier endlich wieder durch die Jeſuiten vertrieben worden ſey, finden ſich ſämmtlich widerlegt in dem neueſten Schriftchen über Hamann, betitelt: Biographiſche Erinnerungen an Johann Georg Hamann, den Magus im Norden (von Carl Carvacchi). Münſter 1855. Das Titelblatt dieſer anſprechenden Broſchüre iſt mit einem Bildniß des berühmten Mannes geſchmückt, und auf einem Seitenblatt erſcheint ſein Grabmal.

Zuvörderſt muß Hamann zu den großen Genien gezählt werden, welche das eigentlichſte Preußenland verherrlicht haben. Seine Landsleute ſind Kopernikus, Kant, Herder, Hippel und andere Männer, in denen die deutſchen Ritter des hohen Nordoſtens geiſtig wieder aufleben. Dabei iſt der Gegenſatz merkwürdig, in welchen Königsberg mit dieſem ſeinem verkannten Sohne zu dem Berlin der Berliner Bibliothek tritt; dort geht die Morgenröthe einer neuen tieferen Glaubensgeſtalt auf, während ſich hier die vulgäre, ungläubige Aufklärung ablebt.

Hamann, als Schriftſteller betrachtet, kann freilich keinen Rang unter den klaſſiſchen deutſchen Autoren in Anſpruch nehmen. Sein wild naturwüchſiger, deſultoriſch-humoriſtiſcher Styl, den er ſelber als „Wurſt- und Heuſchreckenſtyl“ bezeichnete, die Unmaſſe ſeiner durchaus momentanen Beziehungen, zufälligen Anſpielungen, hingeworfenen Citate, und dithyrambiſchen Gleichnißreden macht die Lektüre ſeiner Schriften für den gewöhnlichen Leſer unzugänglich, für den eingeweihteren zu einer eigentlichen Arbeit. Und doch iſt dieſer ſelbige Hamann ein patriarchaliſcher Ausgangspunkt für die neue klaſſiſche Periode der deutſchen Literatur. Die verſchiedenſten Linien derſelben weiſen auf ihn zurück. Die Rückkehr von der phraſenhaften Kunſtpoeſie zur naturfriſchen Volspoeſie, welche in Herder ihren Sprecher, in Göthe ihre Verwirklichung, in der Romantik ihre ausartende Manier gefunden hat, muß in Hamann ihren prophetiſchen Ausgangspunkt anerkennen. Hamann iſt der Erzvater der Sturm- und Drangperiode, der erſte große Zuchtmeiſter der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, und ſogar der lutheriſche Veranlaſſer der katholiſchen familia sacra in Münſter. Als Apologet, als Glaubenszeuge in einem dem Glauben ſich entfremdenden Zeitalter tritt er dann aber an die Spitze eines anderen Reigens, in welchem neben ihm Claudius und die Schweizer Lavater, Haller, Bonnet, Euler und Andere glänzen. Seine hervorragendſte und am wenigſten allgemein erkannte Stellung iſt die des Chriſtologen, welcher mit Oetinger und Anderen zuerſt die Verſöhnung des Göttlichen und Menſchlichen, der Autorität und der Vernunft im Chriſtenglauben angebahnt hat. Nach dieſer Seite hin hat ihn Dorner in ſeiner Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti (1. Ausg. S. 305) gewürdigt. Wenn freilich Dorner über den Magus des Nordens Oetinger als den Magus des Südens emporheben will,

ſo kann man das nicht unbedingt gelten laſſen. Oetinger war allerdings ſyſtematiſcher, dagegen war er nicht gleich originell wie Hamann, ſondern von trüben, theoſophiſchen Ueberlieferungen abhängig. Hamann's chriſtologiſche Elemente ſind rein kirchlich, oder was daſſelbe ſagen will, rein hiſtoriſch und ideell in Einem Guß. Das Verdienſt, welches er ſich durch Anregung ſeines Schülers Herder und unmittelbar um die Anbahnung der Idee des gottmenſchlichen Weſens erworben hat, iſt noch kaum hinlänglich gewürdigt. Doch darf nicht verſchwiegen werden, daß auch Hamann einer der Erſten geweſen iſt, welcher den Grund gelegt hat zur Mißachtung der kritiſchen Beſtimmung des 18. Jahrhunderts, und zur Confundirung des göttlichen und kirchlichen Elements in ſeinem kritiſchen Beruf mit der Seichtigkeit ſeiner Aufklärung und ſeinem Abfall vom Glauben.

Hamann's zerſtreute Einzelſchriften wurden von dem Münchner Conſiſtorial-Präſidenten Fr. Roth geſammelt und herausgegeben in 8 Bänden (Berlin 1821—43); die 2. Abtheilung des letzten Bandes gibt ein ausführliches Regiſter und Hamann's Bildniß. Hervorragende Schriften ſind: Bibliſche Betrachtungen — Gedanken über meinen Lebenslauf, Sokratiſche Denkwürdigkeiten, Kreuzzüge des Philologen, Fragmente einer apokryphiſchen Sibylle, Golgatha und Scheblimini und die geſammelten Briefe. In der 1. Abtheilung des 8. Bandes findet ſich ein Anhang mit den Aeußerungen von Göthe, Claudius, Jacobi, Lavater, Leſſing und Jean Paul über Hamann. Fragmente aus Hamann's Schriften wurden von Cramer herausgegeben unter dem Titel: Sibylliniſche Blätter des Magus aus Norden (Leipzig 1819). Einen anderen empfehlenswerthen Auszug lieferte A. W. Möller unter dem Titel: J. G. Hamann, Chriſtliche Bekenntniſſe und Zeugniſſe. Münſter 1826. Eine ſtrenge, aber doch die Bedeutung Hamann's nicht mißkennende Beurtheilung ſeiner Schriften und ſeines Karakters findet man in Hegels vermiſchten Schriften 2. Band (17. Band der ſämmtlichen Werke S. 38). Wir haben bereits geſehen, daß Gervinus in ſeiner Geſchichte der deutſchen Dichtung den Karakter Hamann's nicht zu würdigen gewußt hat; namentlich finden wir auch deſſen apologetiſche und chriſtologiſche Bedeutung hier mißachtet. Eine beſſere Würdigung Hamann's gibt Vilmar in ſeiner Geſchichte der deutſchen Nationalliteratur (2 Bd. S. 102). Lange.

Hamansfeſt, ſ. Feſte der Juden.

Hamath (חֲמָת, Ἐμάθ, Ἀιμάθ, Ἡμάθ) war von den älteſten bis auf die neueſten Zeiten herab eine der bedeutendſten Städte Syriens. Ihre Lage am Fuße des Antilibanon (Joſ. 13, 5. Richt. 3, 3.) am Orontes-Fluſſe, in der Nähe von Damaskus (d. h. mit dem Gebiete an das der letztern Stadt ſtoßend, Sachar. 9, 2. Jer. 49, 23.) und Zoba (1 Chr. 18, 3. 9. 2 Chr. 8, 3.; mehr als dieſe Nachbarſchaft der Lage ſcheint die Zuſammenſetzung »Hamath-Zoba« nicht zu bedeuten), machte ſie von jeher zu dem wichtigſten Orte an der Handels- und Heerſtraße von Phönizien nach dem Euphrat. Sie war urſprünglich eine phöniziſche, kananitiſche Colonie (1 Moſ. 10, 18.), wurde dann aber von den Syrern beſetzt, ähnlich wie etwa das phöniziſche Laiſch von den Iſraeliten. Hamath ſteht nun mit eigenem, nicht unbedeutendem Gebiete, in dem z. B. die Stadt Riblah lag im nördlichen Theile der ſogenannten Bikea (2 Kön. 23, 33; 25, 21.), unter einem eigenen, angeſehenen Könige, der mit David in freundſchaftlichen Verhältniſſen ſtand und ihm zum Danke und zur Beglückwünſchung für die Beſiegung Hadadeſer's von Zoba, mit welchem Thoi, König von Hamath, ebenfalls im Streite lag, durch ſeinen Sohn Geſäſſe von Gold, Silber und Erz, an welchen Metallen jene Gegend reich war, als Geſchenke überſandte, 2 Sam. 8, 9 ff. 1 Chr. 18, 9 ff.; Ewald, Geſch. Iſr. II. S. 620. Die Stadt behauptete ihre Unabhängigkeit bis in die Zeit vor Hiskia, wo ſie von den Aſſyrern, vielleicht ſchon durch Tiglat-Pileſer (Jeſ. 37, 12 f.), wenn nicht gar ſchon durch Phul (2 Kön. 15, 19.), erobert wurde, 2 Kön. 18, 34; 19, 13. Jeſ. 10, 9; 36, 19. Kurz vorher ſetzt noch Am. 6, 2. die Selbſtſtändigkeit dieſes, freilich ſchon durch die Aſſyrer geſchwächten, Reiches voraus (Hitzig zu Jeſaja S. 127), und ihre große Bedeutung noch zu jener Zeit erhellt auch aus dem ihr dort, zum Unterſchiede anderer Städte dieſes, eigentlich eine »Feſtung« bezeichnenden Namens, beigelegten Beinamen

חֲמָת רַבָּה „Groß-Hamath“, was Hieron. und Kyrill. fälſchlich auf Antiochia bezogen, die eben im Unterſchied von Hamath-Epiphaneia jenen Beinamen gehabt habe, allein, wenn auch die Targumiſten in ihrer Weiſe für Hamath die zu ihrer Zeit bedeutendſte, aber viel jüngere, ſyriſche Antiochia ſubſtituiren, ſo wird doch dieſe Annahme durch Nichts empfohlen und Ewald hätte ſie nicht adoptiren ſollen, auch die Meinung von Hitzig, dieſes חֲמָת רַבָּה ſey = אַחְמְתָא, Eſr. 6, 2., das perſiſche Ekbatana, hat Nichts für ſich. Blieb auch, wie geſagt, Hamath bis in die aſſyriſche Zeit ſelbſtſtändig, ſo hatte doch ihr Gebiet ſchon früher einige Einbuße erlitten: wenn nämlich wiederholt die Ausdehnung des gelobten Landes angegeben wird „vom Bach Aegyptens bis gegen Hamath hin“ (alſo mit Ausſchluß der Stadt Hamath ſelbſt), 4 Moſ. 13, 22; 34, 8, Am. 6, 14. 1 Chr. 13, 5. 2 Chr. 7, 8., worauf auch die Grenzbeſtimmung für die ideale Theokratie Ez. 47, 16; 48, 1. wieder zurückgeht, ſo brachte wirklich Salomo die Ausdehnung ſeines Reiches bis in jene Gegend; namentlich ſcheint er die ſo fruchtbare Bikea in Cöleſyrien an ſich gebracht zu haben, die früher zu Hamath gehört haben mochte, weßhalb es 2 Chr. 8, 3 f. von ihm heißt, er habe in Folge eines ſiegreichen Feldzuges „in Hamath“ d. h. auf ihrem frühern Gebiete Vorrathsſtädte erbaut, vgl. 1 Kön. 8, 65; Ewald, Geſch. Iſr. III. S. 23. 74. Jedoch mochten dieſe weit entlegenen Strecken bald wieder an die Syrer verloren gegangen ſeyn, bis Jerobeam II. dieſe früher zu Juda gehörenden Theile Syriens abermals an Iſrael brachte, 2 Kön. 14, 25—28. und dazu Thenius, durch deſſen ſchöne Expoſition ſich ſowohl die ſprachlichen Bedenken Winer's RWB. I. S. 458 f. Not. 2 erledigen, als die Conjekturen Ewald's Geſch. Iſr. III. 1. S. 269 Not. als unnöthig dahinfallen. — Von den Aſſyrern wurden „Leute von Hamath“ als Coloniſten in das durch Deportation entvölkerte Zehnſtämmereich verpflanzt, die ihre einheimiſche Gottheit אַשִׁימָא (die Etym. iſt unſicher, ſ. Geſen. s. v.; wahrſcheinlich iſt der phöniziſche Eſmun-Aeſkulap gemeint, ſ. Movers, Phön. I. S. 527 ff.) in die neue Heimath mitbrachten, 2 Kön, 17, 24. 30.

Unter der makedoniſch-griechiſchen Herrſchaft erhielt Hamath (nach Hieron. zu Am. K. 6. von Antioch. Epiphanes) den Namen Epiphaneia, neben welchem indeſſen bei den Eingebornen der antike Name ſtets herrſchend blieb (Joseph. Antt. 1, 6, 2.) wie noch 1 Makk. 12, 26. die Gegend „Ἀμαθῖτις“ nennt, ſ. Ptolem. 5, 15 sq.; Plin. H. N. 5, 19 f.; Euagr. H. eccl. 3, 34. erwähnt einen Biſchof dieſer Epiphania.

Im Mittelalter war Hamath die Hauptſtadt eines kleinen Staates, unter deſſen Fürſten der bekannte Hiſtoriker und Geograph Abulfeda berühmt iſt, ſ. deſſen tab. Syriae ed. Köhler p. 108 sqq. und über die weiteren Schickſale der Stadt unter arabiſcher und türkiſcher Herrſchaft *Herbelot*, bibl. or. fol. 427 (ed. Paris 1697). Noch gegenwärtig iſt حَمَاة eine der größten Städte Vorderaſiens, blühend durch Verkehr und Handel, und ſoll beiläufig 100,000 Einwohner zählen, ſ. Haſſel in Erſch und Gruber, allg. Enc. II. 1. S. 131.

Die bibliſche Hamath iſt nicht zu verwechſeln mit חַמַּת, das nach Joſ. 19, 35. dem Stamme Naphthali zugetheilt wurde und vielleicht der alte Name der heißen Bäder bei Tiberias (Emmaus) iſt; Reland und noch Bertheau (zur Geſch. d. Iſr. S. 156 Not. *** und zu Richt. 3, 3.) denken wegen obiger Grenzbeſtimmungen an dieſes Chamath, aber, wie wir ſahen, mit Unrecht, wie denn der letztgenannte ſeine Meinung nicht mehr feſthält (ſ. deſſen Anm. zu 1 Chr. 13, 5.); jene Grenzangabe kann eben ſo wenig auffallen als die nicht minder häufige des Euphrat für Iſrael's Oſtgrenze (ſ. d. A.). Einige ältere Gelehrte ſuchten Hamath fälſchlich in dem etwas ſüdlicher gelegenen Emeſa.

Vgl. *Michaelis*, spicil. geogr. hebr. ext. II. p. 52 sqq. — *Reland*, Palaest. p. 119 sqq.; Burckhardt, Reiſen in Syrien I. S. 249 ff. 514 ff.; Robinſon, Paläſt. III. 932 ff.; Movers, Phönik. II. 2. S. 161; Winer's RWB.; Knobel, Völkertaf. d. Geneſ. S. 331 f.; Groteſend in Pauly's Realencykl. III. S. 195; Rödiger in Erſch und Gruber's allg. Encykl. I. Th. 36. S. 22; Th. 34. S. 16. Rüetſchi.

Hamburg, Erzbisthum und Reformation von. Obgleich das für die Verbreitung des Chriſtenthums im Norden ſo wichtige Erzbisthum Hamburg ſeinen Urſprung Ludwig dem Frommen zu verdanken hat, ſo ging doch der erſte Gedanke zur Gründung deſſelben ſchon viel früher von Karl dem Großen aus, welcher nach Beſiegung der Sachſen und nach Stiftung der Bisthümer Paderborn (780), Osnabrück (783), Verden (786), Bremen (788) und Münſter (805) auch die jenſeits der Elbe wohnenden heidniſchen Völker zum Chriſtenthume zu bekehren wünſchte und deßhalb Hamburg der günſtigen Lage wegen zum Sitze eines neuen Bisthums beſtimmte. Denn ſchon hatte der ſiegreiche Kaiſer durch den Amalarius, einen galliſchen Geiſtlichen (ſ. d. Art.), die daſelbſt erbaute und von aller Gewalt der benachbarten Biſchöfe frei geſprochene Mutterkirche einweihen laſſen und einen Presbyter Heridag zur Verwaltung dieſes Sprengels ernannt, als ſein bald erfolgter Tod deſſen förmliche Einſetzung verhinderte und den wohlangelegten Plan ſo ſehr in Vergeſſenheit brachte, daß Ludwig der Fromme nicht lange nach ſeinem Regierungsantritte auf Anrathen einiger Günſtlinge das nordalbingiſche Sachſen in zwei Theile ſchied und den benachbarten Biſchöfen von Bremen und Verden übertrug. Als indeſſen unerwartet der Bekehrungseifer unter den Dänen und Schweden einen glücklichen Erfolg hatte, und dem Chriſtenthume im Norden eine feſte Stätte durch denſelben bereitet ſchien, beſchloß der Kaiſer, welcher mittlerweile auf einer Reichsverſammlung zu Aachen 831 durch einige ältere Männer geiſtlichen und weltlichen Standes Kunde von ſeines Vaters Plane erhalten hatte, nach erlangter Zuſtimmung der Biſchöfe von Bremen und Verden in Hamburg ein Erzbisthum zu gründen, welches nicht nur die geſammten Kirchen in Nordalbingien umfaſſen, ſondern ſich auch zugleich auf alle nördlichen Gegenden, namentlich auf Dänemark, Schweden und die von Slavenſtämmen bewohnten Länder erſtrecken ſollte*). Der ebenſo begeiſterte und kühne als umſichtige und raſtlos thätige Glaubensbote Ansgar, welcher wie Wenige ſeiner Zeit den Beinamen des Heiligen verdient, ward zum erſten Erzbiſchof von Hamburg ernannt und im Jahre 833 auf einer entweder zu Ingelheim oder zu Diedenhofen gehaltenen Reichsverſammlung durch des Kaiſers Halbbruder Drogo, der damals Erzbiſchof von Metz und Erzkanzler der heiligen Pfalz war, unter dem Beiſtande der Erzbiſchöfe Ebbo von Rheims, Hetti von Trier, Otgar von Mainz und Anderer feierlich geweiht**). Am 15. Mai 834 ließ der Kaiſer die Stiftungsurkunde zu Aachen ausfertigen und vom Pabſt Gregor IV. beſtätigen***).

Beinahe fünf Jahre arbeitete Ansgar mit dem glücklichſten Erfolge für das Gedeihen der neuen Stiftung; aber kaum war der ſchon früher begonnene Bau der Hauptkirche ſeines Biſchofsſitzes vollendet, in der Nähe derſelben ein Kloſter mit einer Schule zur Bildung junger Miſſionare errichtet, der Grund zu einer nützlichen Bücherſammlung gelegt und der Gang der Geſchäfte zweckmäßig geordnet, als im Spätherbſte 837 normänniſche Seeräuber, nachdem ſie ſich während des Sommers der Inſel Walchern bemächtigt, in Friesland geraubt und Antwerpen, Duerſtede und den Handelsort Withla an der Mündung der Maas geplündert hatten, auf der Heimfahrt in die Mündung der Elbe einkehrten und plötzlich das auf ſolchen Ueberfall nicht vorbereitete Hamburg mit der blühenden Anſiedelung, die ſich um deſſen Burg und ſtattliche Kirche gebildet hatte, ebenfalls verheerten und größtentheils niederbrannten †). Dadurch nicht nur des Obdachs,

*) *Rimbert*, vit. Anscar. c. 13. bei *Pertz*, Monum. Tom. II.

**) Adam. Brem. I, c. 17, bei *Pertz*, Monum. Tom. VII.

***) Lappenberg, Hamburg. Urkundenbuch, Bd. I, S. 10 ff.

†) Einige neuere Forſcher ſetzen die erſte Plünderung Hamburgs mit Adam von Bremen (I, c. 21) in das Jahr 839. Ich habe mich nach wiederholter ſorgfältiger Prüfung von der Richtigkeit dieſer Annahme aus folgenden Gründen nicht überzeugen können: 1) Adam's Angabe: „Hoc, *ut ajunt*, factum est anno Ludhowici senioris novissimo“ iſt nicht nur an und für ſich ſehr ſchwankend, ſondern es ſind auch überhaupt gerade die Zeitbeſtimmungen dieſes übrigens höchſt ſchätzenswerthen

ſondern auch der kirchlichen Geräthſchaften und aller übrigen mühſam erworbenen Güter und Schätze beraubt, irrte der flüchtige Erzbiſchof mit ſeinen Geiſtlichen ohne Schutz lange von einem Orte zum anderen, bat vergebens die Biſchöfe von Bremen und Verden um Aufnahme und erhielt endlich einen Zufluchtsort bei der frommen Ikia, einer Edelfrau im Bardengaue, welche ihm bereitwillig einen ihrer Landhöfe, das drei Meilen ſüdlich von Hamburg gelegene Ramelsloh, einräumte, wo er für ſich und die Seinigen ein Kloſter gründete. Zwar wurde Hamburg bald wieder aufgebaut, und Ansgar beſuchte ſeinen Biſchofsſitz von dem nahen Ramelsloh aus recht fleißig; allein ſchon im Jahr 845 traten neue Störungen ein, als die raubſüchtigen Normannen unter der Anführung Erich's, des Oberkönigs von Jütland und Fünen, auf ihren Schiffen ſich vor Hamburg lagerten und im erſten Angriff den Ort einnahmen und plünderten*). Sowohl dieſer Umſtand, als auch der mannigfache Verluſt, den das Stift Hamburg an ſeinen Beſitzungen nördlich der Elbe erlitten hatte, bewogen den König Ludwig den Deutſchen, nach dem Tode des Biſchofs Lenderich von Bremen, eine Verbindung der Stifter Hamburg und Bremen zu bewerkſtelligen. Indeſſen fand das Vorhaben große Schwierigkeiten einestheils in dem Widerſpruche der benachbarten Biſchöfe, namentlich des Biſchofs von Verden und des Erzbiſchofs von Köln, welchem letzteren die drei erſten Biſchöfe von Bremen, Willehad, Willerich und Lenderich untergeordnet geweſen waren, anderntheils in den Kirchengeſetzen, welche die Zuſammenziehung mehrerer Bisthümer unterſagten. Trotzdem gelang es endlich den vereinten Bemühungen des Königs Ludwig und einiger angeſehenen Geiſtlichen, auf einer im Oktober 847 unter dem Vorſitze des berühmten Rhabanus Maurus gehaltenen Synode zu Mainz einen Synodalbeſchluß zu Stande zu bringen, der einſtimmig dahin lautete, daß es, früheren Vorgängen zufolge, thunlich ſey, den bisherigen Sprengel, da er nur vier Taufkirchen habe und den verheerenden Ueberfällen der Heiden ausgeſetzt ſey, dem Ansgar als Biſchof von Bremen beizulegen, wofern derſelbe nur nicht zum Nachtheile des verden'ſchen Biſchofs den von deſſen Sprengel jenſeits der Elbe genommenen Theil zugleich mit der ganzen bremiſchen Diöceſe behielte**). Jetzt erſt konnte Ansgar in Bremen feierlich als Erzbiſchof eingeführt werden. Dies geſchah im Jahre 849, worauf ſpäter durch die Bulle des Pabſtes Nikolaus I. vom 31. Mai 858 die urkundliche Beſtätigung erfolgte***).

Geſchichtſchreibers ſehr häufig falſch und irrig, wie jeder unbefangene Kenner deſſelben weiß; 2) alle übrigen Nachrichten der älteſten und bewährteſten Annaliſten über dies Ereigniß, wie ich ſie im Leben Ansgar's (S. 208—211) zur leichtern Ueberſicht aus *Pertz*, Monum. Hist. Germ. zuſammengeſtellt habe, weiſen auf das Jahr 837, nicht aber auf das Jahr 839 hin; 3) zum Jahre 838 und 839 wird ausdrücklich angemerkt, daß ernſtliche Vorkehrungen gegen die Raubzüge der Normannen und Dänen getroffen wurden, vergl. *Enhardi Fuldensis Annales* ad h. a. (*Pertz*, Mon. I, 361): „Naves contra Nordmannos aedificentur; — *Prudentii Trecensis Annales* ad h. a. (*Pertz*, Mon. I, 431): „ Nam illo (sc. Noviomagum) juxta conductum imperator progredi disponebat, quatenus sua praesentia damnum, quod annis praeteritis piratarum importunitate nostrorumque desidia contigerat, vitaretur; habitoque conventu fidelium, copiosus circa maritima apparatus distributus est. Inter quae Danorum piratae patria egressi, ortoque subito maritimorum fluctuum turbine, vix paucissimis evadentibus submersi sunt."

*) *Ruodolfi Fuldensis* Annales ad h. a.; *Prudentii Trecensis* Annales ad h. a.; Chronicon de gestis Normannorum ad h. a.; Annales Xantenses ad h. a.; Chronicon Aquitanicum ad h. a.; Fragmentum Chronici Fontanellensis ad h. a.; *Nithardi*, hist. IV, c. 3.; Annales S. Germani minores ad h. a.; *Ademari* hist III, c. 17; Chronicon *Alberici* ad h. a. Vergl. Klippel, Leben des Erzbiſchofs Ansgar S. 213—216, wo ſich die Stellen aus *Pertz*, Mon. ausführlich zuſammengeſtellt finden.

**) *Rimbert*, vita Ansc. c. 22. Ueber die ſchwierigen Grenzbeſtimmungen zwiſchen den Bisthümern Bremen und Verden ſ. Detius, über die Grenzen und Eintheilung des Erzbisthums Bremen, 1808, S. 46; Wedekind, Noten I. S. 61; Pfannkuche, ältere Geſch. des Bisthums Verden S. 24.

***) Lappenberg, hamburgiſches Urkundenbuch I, S. 21 ff.

Nach Ansgar folgten auf dem erzbischöflichen Stuhle über 200 Jahre lang meistens sehr würdige Männer, welche seinem glänzenden Beispiele nachzueifern und auf der von ihm betretenen Bahn ruhmvoll fortzuschreiten strebten. Unter ihnen zeichneten sich vorzüglich Rimbert († 888) und Unni († 936) durch ihren Eifer für die Verbreitung des Christenthums im Norden aus. Adaldag, welcher auf Unni folgte und bis 988 lebte, legte sodann den ersten Grund zur erzbischöflichen Landeshoheit über das vereinigte Stift und über die Stadt Bremen, indem er es durch sein großes Ansehen beim Kaiser Otto I. bewirkte, daß derselbe ihm und allen seinen Nachfolgern durch einen königlichen Freibrief nicht nur sämmtliche im Stifte gelegene Klöster, sowie die in demselben befindlichen Kammergüter mit allen königlichen Gerechtigkeiten schenkte, sondern auch die bisher von einem königlichen Beamten ausgeübte Gerichtsbarkeit über Freie und Leibeigene daselbst und ebenso die Marktfreiheit, den Zoll, das Münzrecht und die übrigen königlichen Einkünfte in Bremen bewilligte *). Auch benutzte der kluge Adaldag, um die Ergebnisse der bisherigen evangelischen Bestrebungen seiner Vorgänger zu befestigen, die Gunst seines Kaisers und dessen Siege über die Dänen und Slaven mit bewunderungswerther Umsicht zur Gründung der Bisthümer Schleswig, Ripen, Aarhus und des slavischen Aldenburg, welche der Kaiser auf seine Bitte dem Erzbisthum unterordnete **). Außerdem wurden unter ihm die Klöster Heslingen im Bremischen und Reepesholt im jetzigen Großherzogthume Oldenburg gestiftet, so daß das Erzbisthum bereits sieben Klöster innerhalb seiner Grenzen zählte. Gleichwohl scheint das Heidenthum in demselben damals noch nicht gänzlich verdrängt worden zu seyn; denn wir finden bei glaubhaften älteren Geschichtschreibern bemerkt, daß die Landleute noch häufig die alte Abgötterei in ihren heiligen Hainen fortsetzten, und daß es erst dem Erzbischofe Unwann aus dem reichen und angesehenen Geschlechte der Immedinger († 1029) gelang, die letzten Spuren der heidnischen Götterverehrung zu vertilgen, indem er die geheiligten Haine niederhauen und an deren Stelle 12 neue Kirchen erbauen ließ.

Seitdem die Erzbischöfe der größeren Sicherheit wegen Bremen zu ihrem regelmäßigen Sitze gewählt hatten, wandten sie zwar diesem Bisthume vorzugsweise ihre Sorge zu, vernachlässigten aber dabei Hamburg keineswegs, sondern verweilten daselbst bald längere, bald kürzere Zeit, obgleich der von den heidnischen Normännern und Slaven so oft schon zerstörte und von den Einwohnern wieder hergestellte Ort immer von Neuem beunruhigt ward. Wenigstens meldet dies Adam von Bremen von dem seiner ausgezeichneten Schönheit, Klugheit, Beredtsamkeit und rastlosen Thätigkeit wegen mit Recht allgemein bewunderten Erzbischof Adalbert († 1072) ausdrücklich. »In der That,« sagt er ***), »liebte der geistliche Herr diesen Ort, wie alle seine Vorgänger, darum, weil er von jeher die Mutterkirche aller Völker des Nordens und das Haupt seiner Diöcese gewesen war. Und darum zog er es vor, so lange jenseits der Elbe Friede war, beinahe alle Oster- und Pfingst- und auch alle Muttergottesfeste daselbst zu feiern, wozu er aus allen geistlichen Körperschaften eine sehr große Menge von Geistlichen versammelte, insbesondere von solchen, welche durch eine schöne Stimme die Gemeinde einzunehmen vermochten, und da er damals einen vollzähligen Kreis von Kirchendienern hatte, ließ er alle gottesdienstlichen Handlungen mit großer Sorgfalt und Erhebung und auch mit vielem äußerem Glanze ausführen.« Auch ist es allgemein bekannt, daß dieser Kirchenfürst lange Zeit mit dem Gedanken umging, in Hamburg ein Patriarchat für den ganzen Norden zu gründen. S. d. Art. Adalbert und *Adam Brem.* III, c. 32. Allein gerade diese maßlosen Entwürfe des ebenso stolzen, eiteln und hochstrebenden, als vornehmen, staatsklugen und thätigen Erzbischofs wurden die Ursache, daß die nordische Kirche sich ganz von dem hamburgischen Stuhle absonderte. Schon sein nächster Nachfolger Liemar

*) Die betreffenden Urkunden darüber s. bei Lappenberg, hamb. Urkundenbuch I, S. 40 ff.

**) *Adam Brem.* II, c. 8, 17.; Lappenberg a. a. O. S. 47 ff.

***) *Adam Brem.* III, c. 26.

(† 1101) gab in Folge dieſer Trennung den erzbiſchöflichen Sitz in Hamburg auf und fing zuerſt an, ſich ſtatt eines Erzbiſchofs von Hamburg und Adminiſtrators zu Bremen zuweilen einen Erzbiſchof von Bremen zu nennen, obgleich die wirkliche Verlegung der erzbiſchöflichen Würde erſt 1223 erfolgte, als das hamburgiſche Domcapitel, weil es bei der Wahl Gerhard's II. († 1257) mit Stillſchweigen übergangen worden war, deshalb einen Streit erhob, welcher dahin verglichen ward, daß daſſelbe die erzbiſchöfliche Würde unter Vorbehalt der Concurrenz dreier ſeiner Domherren bei künftigen Wahlen der bremiſchen Kirche abtrat. Während von jetzt an das Domcapitel ſich einerſeits vom Erzbiſchofe immer unabhängiger zu machen ſtrebte, benutzte die Stadt andererſeits die Abweſenheit der Erzbiſchöfe weislich zur Vergrößerung ihrer Macht, ihres Anſehens und ihrer Gerechtſame, und arbeitete mit Umſicht dahin, dem Domcapitel gegenüber eine möglichſt ſelbſtſtändige Stellung zu erhalten. Nachdem ſie ſich von den vielfachen, durch die wiederholten Zerſtörungen der Dänen, Normannen und Slaven erlittenen Verluſten einigermaßen erholt hatte, erlangte ſie im Jahr 1215 die Reichsunmittelbarkeit und trat 1241 in ein Schutz- und Trutzbündniß mit Lübeck, wodurch der Grund zu der Hanſa gelegt ward. Nicht minder hob die ſeit 1252 aufgeblühte Flandernfahrergeſellſchaft, die noch gegenwärtig große Vorrechte genießt, die Gewerbe und den Handel der Bürger bedeutend. Je mehr aber von Tage zu Tage der Wohlſtand der Einwohner zunahm, deſto mehr ſtieg zugleich unter ihnen das Gefühl der Freiheit und die Empfänglichkeit für eine höhere Bildung.

Durch dieſe kurz angedeuteten Umſtände vorbereitet, fand die Reformation bei den Einwohnern der freien Stadt leicht Eingang, nachdem Luther von Wittenberg aus den Kampf gegen Aberglauben, Unwiſſenheit und Unſittlichkeit kühn begonnen hatte; ja ſie erhielt hier durch die demokratiſche Verfaſſung einen ähnlichen Karakter, wie in der Schweiz, indem ſie hauptſächlich durch Religionsgeſpräche und darauf gegründete Beſchlüſſe des Raths und der Bürgerſchaft zu Stande kam. Da die Erzbiſchöfe ihren Sitz nicht hier, ſondern in dem entfernten Bremen hatten, ſo war es in der That nur der Domprobſt des hamburgiſchen Capitels, welcher als der eigentliche geiſtliche Obere der zum Stifte Hamburg gehörigen Kirchen in Verbindung mit dem Klerus mehr aus Eigennutz, als aus Ueberzeugung der von der Mehrzahl der Bürger gewünſchten Reformation ernſtlich widerſtrebte. Der Erſte, welcher, wahrſcheinlich angeregt durch die geläuterten Religionsanſichten des edlen, um die nordiſche Geſchichte hochverdienten Domdechanten und Lektors Albert Krantz († 1517), es wagte, hier im Jahre 1522 ſowohl gegen den Ablaßkram und andere Mißbräuche der römiſchen Kirche, als auch gegen das wilde und wüſte Leben der Geiſtlichkeit öffentlich aufzutreten, war der Domvikar und Paſtor der Katharinenkirche Otto Stimmel, auch Steynmeel oder Stiffel genannt. Zwar ſah ſich derſelbe bald den heftigſten Verfolgungen von Seiten des angegriffenen Klerus ausgeſetzt und trat freiwillig oder gezwungen im Jahre 1524 vom Schauplatze ab; doch wirkte er um ſo eifriger im Stillen für die Kirchenverbeſſerung ſeiner Vaterſtadt fort und hatte, da er erſt 1551 aus dem Leben ſchied, noch die Freude, daß der von ihm muthvoll ausgeſtreute Same mit jedem Jahre herrlicher gedieh. Nicht nur mehrere Geiſtliche, unter dieſen ſein Nachfolger, der Mag. Joachim Fiſchbeck aus Ditmarſen, und noch mehr, zwei jüngere Männer, Heinrich Harzwich und Markus Aldag, beide Kapelläne an der Petrikirche, traten in ſeine Fußſtapfen, ſondern es erklärten ſich auch viele angeſehene Bürger, namentlich Joachim Nigel, Dil Oſtorp, Otto Bremer, Hermann Soltan, Claus Rodenborg und Detlev Schuldorp, offen für die Reformation. Der Letztere ſoll ſogar älteren Nachrichten zufolge einen reiſenden, zum Evangelium übergetretenen Franziskaner, Johann Wydenbrügge, bei ſich aufgenommen und in ſeinem Hauſe ein Religionsgeſpräch mit römiſch-geſinnten Prieſtern veranſtaltet haben, wobei dieſe unterlagen.

Durch das Beiſpiel der genannten Männer ermuthigt, vereinigten ſich am 3. September 1522 die Vorgeſetzten der vier Kirchſpiele mit den Bürgern und Oberalten der Aemter

gegen den Klerus in einer öffentlichen Urkunde, wodurch sie ihren Entschluß erklärten: „sich der Inhibitionen und dem Banne der Geistlichkeit, ihrer Anmaßung weltlicher Aemter, ihrem unbegründeten Unterfangen, die Pfarrherren ohne Wissen und Willen der Vorsteher ein- und abzusetzen, dem Betriebe des Domscholasters, der sich der Leitung der Nikolaischule über die Gebühr anmaßte und sie ganz vertragswidrig mit jährlicher Pension beschwerte, endlich auch der ungeziemenden Forderung des Weihbischofs für Einweihung der Kirchen, Kapellen, Altäre und Kirchhöfe zu widersetzen, fest aneinander zu halten, die Nikolaischule in Ordnung zu bringen und ohne Sparung der Kosten zur Gründung ähnlicher Schulen bei andern Kirchspielen behülflich zu seyn.“

Wie sehr der Widerwille gegen den Katholicismus und das Verlangen nach einem besseren Unterricht unter den Bürgern schon damals gewachsen war, zeigte sich unter Anderem recht deutlich im Jahre 1523, als der Franziskanermönch Stephan Kempe aus Rostock in Ordensgeschäften nach Hamburg kam und seiner in einer Predigt bestimmt ausgesprochenen reineren Religionskenntnisse wegen so sehr gefiel, daß er von seinen Zuhörern dringend gebeten wurde, bei ihnen zu bleiben und das reine Wort Gottes ohne menschliche Zusätze zu predigen. Die Zahl der evangelisch gesinnten Prediger nahm von jetzt an in der Stadt auf eine erfreuliche Weise zu *), und wenn es auch dem Domcapitel gelang, einzelne, wie Joh. Fischbeck, durch eine Vikarie im Dom zum Schweigen zu bringen, so diente doch dies nur dazu, die der Reformation ergebenen Bürger um so mehr in dem Vorsatze zu bestärken, die durch den Abfall Fischbecks wieder erledigte Pfarrstelle an der Nikolaikirche mit einem Manne von gediegenem Karakter und großem Ansehen in der evangelischen Partei zu besetzen. Die Wahl fiel auf Johann Bugenhagen in Wittenberg, den vertrauten Freund Luthers und Melanchthons; und schon hatte dieser, ungeachtet der inständigen Bitte seiner Gemeinde, sie nicht zu verlassen, nach langem Bedenken den Ruf angenommen und war im Begriff, die Reise anzutreten, als ihm der hamburgische Rath durch einen expressen Boten den Absagebrief zusandte, weil er mittlerweile theils aus Furcht vor dem Klerus, theils wegen des Umstandes, daß Bugenhagen sich verheirathet hatte, bedenklich geworden war. Bugenhagen blieb gern bei seiner Gemeinde in Wittenberg und leistete, obwohl er gerechten Grund hatte, sich durch das Benehmen des Rathes tief gekränkt zu fühlen, demselben nichts desto weniger später wesentliche Dienste bei der Befestigung der Reformation in Hamburg **).

Durch die schwankende Nachgiebigkeit, welche der Rath bei der Berufung Bugenhagens an den Tag legte, war die katholische Partei, die an dem aus Rostock in seine Vaterstadt Hamburg zurückberufenen Dr. Barthold Möller einen neuen Vertheidiger erhalten hatte, dreister geworden und begann jetzt die evangelischen Prediger mit größerer Heftigkeit von der Kanzel anzugreifen. Aber auch diesen war ebenfalls durch die Anstellung eines muthigen Vertheidigers der Reformation, des magdeburgischen Predigers Johann Zegenhagen ***), an der Katharinenkirche eine bedeutende Verstärkung zu Theil geworden. Im Vertrauen auf ihre gerechte Sache brachten darauf die evangelischen Prediger ihre Beschwerden an den Rath, der auch, weil gefährliche Unruhen unter der Bürgerschaft auszubrechen drohten, am Sonnabend nach Weihnachten, den 29. Dezember 1526 einen Beschluß des Inhalts erließ, daß alle Prediger das lautere Wort Gottes vortragen, unter einander friedfertig und sanftmüthig seyn, alle Streitsachen auf den Kanzeln vermeiden, dem Volke Gehorsam gegen die Obrigkeiten einschärfen und dasselbe von allen

*) Nach Staphorst, hamb. Kirchengesch. III, 1, 7. zeichnete sich unter ihnen Servatius Eggerdes an der St. Jakobikirche damals besonders aus.

**) Ueber die keineswegs angenehmen Erklärungen, zu denen das Benehmen des Rathes Veranlassung gab, vergl. *Moller*, Cimbria lit. T. III, p. 93; Staphorst, hamb. Kirchengesch. Th. 2. Bd. I, S. 91 ff.; *Kraft*, Johannei Hamb. Secularia tertia (Hamb. 1829) p. 58.

***) Neudecker in seiner beachtungswerthen Geschichte des evangelischen Protestantismus in Deutschland Th. I, S. 347 nennt ihn aus Versehen Joh. Hechenhagen.

gewaltſamen Angriffen auf die Ceremonieen der Kirche abmahnen ſollten. Deſſenungeachtet ſetzten die Vertreter der katholiſchen Kirche, unter denen ſich beſonders Heinrich Rensburg und der Domprediger Nikolaus Buſtorp hervorthaten, ihre Angriffe fort. Buſtorp eiferte nicht allein gegen die evangeliſche Lehre von der Rechtfertigung und ſuchte die eigenen Genugthuungen nach den römiſchen Dogmen zu vertheidigen, ſondern erklärte ſich auch mit auffallender Heftigkeit gegen die Feier des heil. Abendmahls unter beiden Geſtalten, ſowie gegen den Gebrauch der von Luther herausgegebenen Ueberſetzung des N. T's. Vergebens mahnte ihn der Rath zum Frieden und forderte ihn ernſtlich auf zu widerrufen. Da er trotzdem öffentlich bei ſeinen Behauptungen beharrte, ſo ſtellten die drei Prediger der Katharinen-, Nikolai- und Jakobikirche die Frage an ihn, ob er ſich getraue, die von ihm vorgetragenen Lehren auch zu vertheidigen. Nach einigem Zaudern antwortete er hierauf zu Anfange des Jahres 1527 in einem ausführlichen, an Zegenhagen gerichteten lateiniſchen Briefe, und da der Ton in dieſem Antwortſchreiben im Ganzen weder ungeſittet, noch unfreundlich war, ſo luden ſie ihn mehrmals zu einer freundſchaftlichen Conferenz ein, was jedoch nur die Erklärung zur Folge hatte, daß er nichts weiter mit ihnen zu ſchaffen haben wolle. Unwillig über dies Benehmen ihres Gegners, beklagten ſich die evangeliſchen Prediger von Neuem beim Rathe und veranlaßten dadurch denſelben, beide Parteien auf das Rathhaus zu berufen, um den Streit durch eine öffentliche Prüfung der angefochtenen Lehren zu ſchlichten. Die Häupter der katholiſchen Partei, welche vorgeladen waren, erſchienen ſämmtlich, während von den Evangeliſchen nur Joh. Zegenhagen, Stephan Kempe, der vor Kurzem erſt aus Lübeck als Prediger an die Jakobikirche berufene Mag. Johann Fritze und der Kapellan dieſer Kirche zugegen waren. Indeſſen ſahen ſich die Letzteren in ihren Erwartungen auch dies Mal getäuſcht. Denn wenn ſie auch durch die Art, wie ſie bei dieſer Verhandlung ihre Sache führten, manche neue Freunde und Beförderer in der Stadt gewannen, ſo dauerten doch die Streitigkeiten zwiſchen ihnen und den Anhängern der römiſchen Lehre fort, bis endlich im April 1528 ein Ereigniß, welches für die ganze Stadt leicht hätte verderblich werden können, eine Entſcheidung zum Beſten der Reformation herbeiführte. Um die Mitte dieſes Monats wurde nämlich durch einen glücklichen Zufall eine Verſchwörung von 68 Bürgern entdeckt, welche mit den römiſchgeſinnten Mönchen im Johanniskloſter ihre Zuſammenkünfte hielten und den frevelhaften Plan entwarfen, in der Stadt an verſchiedenen Stellen des Nachts Feuer anzulegen und während des Lärms und der Verwirrung die evangeliſchen Prediger und deren Freunde zu tödten. Die Kunde von dieſem Vorhaben bewog den Rath und die Bürgerſchaft, nach Beſeitigung der Gefahr ungeſäumt die vornehmſten Lehrer beider Parteien auf den 28. April zu einer öffentlichen Diſputation einzuladen, um ſo allem zwiſtigen Predigen und Verfolgen völlig ein Ende zu machen. Da keiner unter den an derſelben theilnehmenden katholiſchen Geiſtlichen ein eigentlich ſcholaſtiſch gelehrter und im Diſputiren geübter Theolog war, und die evangeliſchen Prediger überdies die Stimme des Volks im Allgemeinen für ſich hatten, ſo konnte es nicht fehlen, daß die Letzteren entſchieden die Oberhand behielten. Auch traten bald mit der geſammten Bürgerſchaft die Franziskaner, die Dominikaner und die blauen Schweſtern zu ihnen über. Allein trotzdem gab der hartnäckige Klerus noch nicht alle Hoffnung auf, ſondern verſuchte das einzige ihm übrig gebliebene Mittel, das Feld zu behaupten, indem er durch den Domdechanten Aneus Grothe beim Reichskammergerichte zu Speier ſehr lebhafte Klagen erhob, die auch ſpäter ein ſcharfes Mandat gegen die Stadt bewirkten. Dagegen erklärte ſich der Rath ſeitdem entſchieden für die Reformation, trat ſofort mit den wittenberger Reformatoren in Unterhandlung und vermochte durch ſein dringendes Bitten den ebenſo umſichtigen als thätigen Bugenhagen, nach Hamburg zu kommen, um daſelbſt, wie in Sachſen und in der Stadt Braunſchweig, das Kirchen- und Schulweſen zweckmäßig einzurichten und eine neue Kirchenordnung abzufaſſen.

Bugenhagen kam nach erhaltener Erlaubniß ſeines Kurfürſten am 9. Oktober 1528

in Hamburg an und ward von den angesehensten Bürgern auf das Ehrenvollste empfangen*). Er fing seine Wirksamkeit sogleich damit an, daß er täglich predigte, um das Volk über die Bedeutung und den Geist der Reformation zu belehren. Daneben erkundigte er sich sehr genau nach allen Verhältnissen der Stadt, um ihnen gemäß die Kirchenordnung auszuarbeiten. Wie gewissenhaft er bei diesem Geschäfte verfuhr, bezeugt ein Schreiben an seine wittenberger Freunde, in welchem er unter Anderem sagt: „Meine dem Senate am Tage vor Pfingsten übergebene Kirchenordnung wird heute dem Volke vorgelegt, um zu erfahren, ob noch etwas daran auszusetzen ist: sodann wird sie ausgegegeben werden. Es ist nur freilich nur zu viel Zeit verstrichen. Ich sehne mich, Euch wiederzusehen. Eine unabwendbare Nothwendigkeit hält mich jedoch noch zurück. Schweiß hat's gekostet; aber Christo sey Dank! nicht vergebens. Christus wird sein Werk hier bald vollenden“ **).

Die der Bürgerschaft vorgelegte Kirchenordnung, ein Werk von bedeutendem Umfange, das aber doch in verhältnißmäßig kurzer Zeit vollendet war, wurde einstimmig angenommen und darauf feierlich bekannt gemacht und eingeführt ***). Am Tage nach der Einführung derselben eröffnete Bugenhagen im Namen der Stadt in dem Johanniskloster, welches er vorher durch einige Abgeordnete des Rathes von den Mönchen hatte räumen lassen, die öffentliche lateinische Schule und trug Sorge, daß sie mit tüchtigen Lehrern versehen ward †). Darauf reiste er, eingedenk der dringenden Mahnungen Luther's, ohne weiteren Aufenthalt am 9. Juni 1529 nach Wittenberg zurück.

Gleich nach Bugenhagen's Abreise von Hamburg faßte der Rath in Uebereinstimmung mit der Bürgerschaft den Beschluß, alle unnöthigen Festtage aufzuheben, die Apostteltage aber auf die nächstfolgenden Sonntage zu verlegen und alle Vikarien- und Consolatengelder nach dem Absterben des jedesmaligen Besitzers an den Armenfonds abzugeben. Der katholische Gottesdienst war längst in allen Kirchen der Stadt, mit Ausnahme des Domes, abgeschafft; aber auch hier wurde er nur noch von einigen alten Leuten besucht und im Jahre 1529 auf Befehl des Rathes ebenfalls aufgehoben, weil er wiederholt zu störenden Unruhen Veranlassung gab. Wie bei dieser Gelegenheit der Rath durch Schließung der Domkirche mit Nachdruck gegen den Katholizismus eingeschritten war, so gab er auch im folgenden Jahre ein Beispiel der Strenge außerhalb der Stadt, indem er das an der Alster gelegene Kloster Harvestehude, dessen Nonnen trotz aller Ermahnungen von den alten katholischen Ceremonieen nicht ablassen wollten und die ihnen zugesandten Prediger zurückwiesen, niederreißen ließ. Zwar nahm sich das Domcapitel der vertriebenen Nonnen eifrig an und erhob wegen des Verfahrens des Rathes eine neue Klage beim Reichskammergerichte, welches auch im Jahre 1533 durch ein Dekret die Restitution des Klosters befahl; doch schloß sich die Stadt im Jahre 1536 dem schmalkaldischen Bunde an und wurde dadurch der Nothwendigkeit, dieselbe zu leisten, glücklich überhoben.

Unter den evangelischen Predigern zeichnete sich, nachdem der rechtschaffene Zegenhagen im Anfange des Jahres 1531 hochbetagt gestorben, und Stephan Kempe um dieselbe Zeit zur Beförderung der Reformation nach Lüneburg gegangen war, Johann Höck oder Aepinus, ein Schüler und Freund Melanchthon's und bisher Rektor der Schule zu

*) Staphorst, hamb. Kirchengesch. Th. 2, Bd. 1, S. 141; *Moller*, Cimbria lit. p. 94; *Fabricius*, Memor. Hamb. P. II, p. 847 sq.; Kraft, kleine Schulschriften (Stuttg. 1843) S. 21.

**) Klippel, deutsche Lebens- und Karakterbilder Bd. 1, S. 42.

***) Sie erschien in niedersächsischer Sprache unter dem Titel: Ordeninge der Erbaren Stadt Hamborg tho Denste dem Evangelio Christi, Christlicher Lere, Frede, Tucht und Einigkeit. Hamb. 1529. 4. und wurde von Aepinus 1551 neu herausgegeben. Vergl. Kraft a. St. S. 22; Lappenberg, Programm zur dritten Secularfeier der bürgerlichen Verfassung Hamburgs (Hamb. 1828 f.) S. 37.

†) Die ersten Lehrer, welche auf Bugenhagens Empfehlung berufen wurden, waren der Rektor M. Gottfriedus Hermelates Theophilus und der Conrektor M. Matthias Detius. Vergl. *Kraft*, Johannei Hamb. Secularia tertia p. 43.

Greifswald und Stralsund, am meisten aus. Um das Kirchenwesen völlig in Ordnung zu bringen und über alle Religionsangelegenheiten die gehörige Aufsicht zu führen, wurde derselbe auf Bugenhagen's Rath im Jahre 1532 zum Superintendenten und ersten Geistlichen der hamburgischen Kirche erwählt, erhielt 1533 zu Wittenberg bei der ersten Doktorpromotion, welche Luther als Dekan der Fakultät verrichtete, nebst Bugenhagen und dem alten Crucziger die hochgeachtete Würde eines Doktors der Theologie und war bis an seinen Tod 1553 für das Wohl der evangelischen Kirche in und außer Deutschland sehr thätig *).

Mit des Aepinus Ernennung zum Superintendenten darf die Reformation in Hamburg und dessen Gebiete als vollständig durchgeführt betrachtet werden; mit dem Erscheinen seiner dem Rathe gewidmeten Schrift: *Pinacidion de Romanae ecclesiae impostoris et papisticis sutelis, adversus impudentem Hamburgensium Canonicorum autonomiam* begann sich aber auch schon der Geist der Polemik zu äußern, welche zwei Jahrhunderte hindurch bis zu Melchior Götzens Tode unter den hamburgischen Theologen stets eifrige Anhänger gefunden und manche ernste Streitfrage nicht ohne manche heilsame Folgen für die protestantische Kirche angeregt hat.

Quellen: *Rimbert*, vita Anskarii bei *Pertz*, Mon. Germ. hist. T. II.; Adamus Bremensis Hist. eccles. bis 1072 bei *Pertz*, Mon. T. VII.; Albertus Stadensis bis 1256; *Albert Krantz*, Saxonia und Metropolis bis 1504; Encyklopädie von Ersch und Gruber Th. 12. S. 432—449; P. v. Kobbe, Gesch. d. Herzogthümer Bremen und Verden, Th. 2.; *Nic. Staphorst*, Historia Ecclesiae Hamburgensis diplomatica, d. i. hamburgische Kirchengeschichte Th. I—V. Hamb. 1723—28; Fr. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark Th. 3, S. 633—671; *Otto Krabbe*, Ecclesiae evangelicae Hamburgi instauratae Historia. Hamb. 1840. G. H. Klippel.

Hamburg, kirchlich-statistisch, s. Hansestädte.

Hamel, s. Bajus u. Lessius.

Hamelmann, Hermann, *Lic. theol.*, geboren 1525 zu Osnabrück, gestorben den 26. Juni 1595 in Oldenburg, war ein Reformator zweiten Ranges und ein treuer Bekenner und eifriger Verbreiter und Vertheidiger der evangelisch-lutherischen Wahrheit in Wort und That durch ganz Westphalen und Niedersachsen. Sein Vater, anfangs Notarius, dann Kanonikus in Osnabrück, ließ seinen Sohn auf den trefflichen (humanistischen) Schulen in Osnabrück, Münster, Emmerich und Dortmund in der römisch-katholischen Lehre erziehen, worauf derselbe in Münster zum Priester geweiht wurde und heftig gegen Luthers Lehre predigte, bis er 1552 durch M. Mussäus aus Wesel auf die unbefugte Verstümmelung des Abendmahles in der römisch-katholischen Kirche aufmerksam gemacht wurde. Auch schrieb er schon 1550 wider den Cölibat und trat dann 1552 als Meßpriester in Camen in der Grafschaft Mark offen für die evangelische Lehre auf, weßhalb er — wegen Uebertretung der dort geltenden jülich-klevischen (Erasmischen) Kirchenordnung von 1532 und des Interims von 1548 — alsbald verjagt wurde. Im folgenden Jahre (1553) als Prediger an der Neustadt in Bielefeld berufen, nachdem er seine Verbannung zu weiterer Befestigung in der ächten lutherischen Lehre (in Wittenberg bei Melanchthon) benützt hatte, trat er 1554 in schroffer (als sakramentarisch und anabaptistisch verrufener) Weise wider das abgöttische Herumtragen des Brodes in der Prozession auf, mußte deßhalb an dem damals dem Evangelium wieder ganz abgeneigten herzoglich klevischen Hofe in Düsseldorf vor seinen Bielefelder Gegnern eine Disputation mit dem Hofprediger Bomgard und dem Kanzler Vlatten bestehen, worauf er zum zweiten Male abgesetzt wurde. Nach Lemgo (1554) berufen, benutzte er eine kurze Zeit abermaliger Verdrängung, um 1558 in Rostock die Licentiatenwürde zu erlangen,

*) Das Leben desselben ist ausführlich erzählt von Arnold Grevius, Memoria Aepini, Hamb. 1736. 4. und von Lackmann, schleswig-holstein. Gesch. I, S. 314. Vergl. auch Kraft, kleine Schriftr. S. 22 und Jöcher-Rotermund, d. Art.

und wirkte dann während seines Aufenthaltes daselbst (bis 1568) mit unermüdlichem Eifer für die Befestigung der lutherischen Kirche im weitesten Umkreise bis nach Antwerpen hin, und namentlich durch zahlreiche Streitschriften, deren Mehrzahl in diese erste ruhige Zeit seines Lebens fällt. Auf Chemnitz' und Andreä's Empfehlung ward er 1568 von dem Herzog Julius zu Braunschweig zur Befestigung der Reformation als Generalsuperintendent nach Gandersheim erbeten, welche Stelle er jedoch schon 1572 wegen der ungerechten Eingriffe des Herzogs in die Gerechtsame des Stiftes niederlegte. Die letzten 22 Jahre seines Lebens (1573—1595) war er Generalsuperintendent von Oldenburg, als welcher er (mit Selnekker) für Abfassung und Durchführung der streng lutherischen Oldenburgischen Kirchenordnung von 1573 (s. Richter, Kirchenordnungen II, 353) der Konkordienformel und der sächsischen Ceremonieen eifrig thätig war.

Hamelmann ist besonders durch seine chronikartigen (kirchen-)geschichtlichen Arbeiten, (welche Wasserbach in Lemgo 1711 in 4. unter dem Titel: Opera genealogico — historica de Westphalia et Saxonia inferiori mit dessen Lebensabrisse herausgegeben hat,) »der Vater der Gelehrtengeschichte Westphalens« und eine Hauptquelle von dessen Reformationsgeschichte geworden. Er war ein entschiedener gelehrter und frommer Lutheraner ohne alle theologische Heuchelei und ein ächt westphälischer Patriot. Westphalen, das ihm die Ausbreitung der lutherischen Kirche gegen römisch-katholische Angriffe und ihre Erhaltung gegen reformirte Eingriffe verdankt, hat keinen bedeutenderen Reformator aufzuweisen. Quellen: Außer Wasserbach und dem nicht benützten Leukfeld: Historia Hamelmanni 1720: Baur in Ersch und Gruber Encyklopädie, Ranschenbusch: H. H. Leben. Schwelm 1830, wo auch sämmtliche (45) Schriften H's. aufgeführt sind, Clemen: die Einführung der Reformation zu Lemgo, nebst Nachrichten über H's. Leben und Wirken. 2. Aufl., Lemgo 1847, und M. Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rhein. westph. Kirche. 1849. I, 449—459. M. Goebel.

Hamilton, Patrick, erster Märtyrer des evangelischen Glaubens in Schottland, stammte aus einem vornehmen, mit der königlichen Familie verwandten Geschlechte, eine Herkunft, die vergebens von Katholiken und Episkopalen, wie Keith, bestritten wird. Er war geboren im Jahre 1503, studirte Theologie auf der Universität zu St. Andrew's, wo er unter Johann Major, dem Lehrer von Knox und Buchanan, freiere Ansichten über Kirche und Dogmatik gewann. Die Natur hatte ihm Sinn für das Höhere und Edle verliehen und sein Gemüth empfänglich gemacht für das reine Glück, das Bildung und Wissenschaft gewähren, und für den Zauber, der in den Schriften der Alten liegt. Er hatte schon in seiner Kindheit die Abtei Ferne erhalten, folgte aber nicht dem Beispiele seiner Standesgenossen, sondern widmete sich mit Eifer dem Studium der klassischen und theologischen Literatur und wurde schon frühe mit Luthers Lehren vertraut. Theils um seine Kenntnisse zu erweitern, theils um sich den argwöhnischen Blicken des schottischen Klerus, dem seine Gesinnung nicht lange verborgen blieb, zu entziehen, unternahm Hamilton im Jahre 1526 eine Reise nach Deutschland, genoß einige Zeit in Wittenberg den Umgang Luthers und Melanchthons, und begab sich dann nach Marburg, wo er mit Lambert in ein vertrautes Verhältniß trat und sich die Grundsätze der deutschen Reformatoren zu eigen machte. Beseelt von dem Verlangen, die als Wahrheit erkannten Lehren in seinem Vaterlande zu verbreiten, beschloß er dann nach Schottland zurückzukehren. Vergebens suchte sein Freund ihn mit Bitten und Thränen von diesem Vorhaben abzubringen. Sein Schicksal rief ihn in die Heimath, um dort als Opfer seiner Ueberzeugungstreue zu fallen. Nach einigen Versuchen, das Volk über die Verwerflichkeit der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu belehren, wurde er unter dem Vorwande einer freien Disputation mit dem Dominikaner Campbell nach St. Andrews gelockt. Hier legte man ihm vor einem geistlichen Gerichtshofe eine Reihe häretischer Sätze zur Last, in Folge deren er, trotz seiner würdigen Vertheidigung, als Ketzer zum Flammentode verurtheilt wurde. Vergebens suchte man ihn im Gefängniß zur Aenderung seiner Ansichten zu bewegen. Sein Glaube war so fest, daß er sogar den Priester

Aleſſe (Alesius), der ihn bekehren ſollte, für denſelben gewann. Die als häretiſch aufgeführten Sätze verwarfen die Werkheiligkeit als Mittel zur Rechtfertigung, zu der man nur durch den Glauben gelange, verſagten dem Menſchen den freien Willen, beſtritten Ohrenbeichte und Fegefeuer, nannten den Pabſt den Antichriſt und legten ihm nicht mehr Gewalt bei als jedem andern Biſchof. Da er zu keinem Widerruf zu bewegen war, wurde er als hartnäckiger Häretiker der weltlichen Juſtiz überliefert und vor dem Thorplatze von St. Salvatorskollegium unter den größten Martern verbrannt. Mit Ruhe und Ergebung ertrug er die entſetzlichſten Qualen und mit den Worten: »Herr Jeſus, empfange meinen Geiſt!« hauchte er ſeine Seele aus. Seine Standhaftigkeit fand überall Bewunderung, ſein Rang, ſeine Jugend (er war erſt 25 Jahre alt), ſein edler Karakter erhöhte die Theilnahme für ſein Geſchick, »daher die Flammen, die ihm den Tod gaben (wie Maccrie ſagt), eine Fackel anzündeten, die den katholiſchen Aberglauben, die päbſtliche Gewalt und den Prälatenſtand ſelbſt verzehrte.« Sein Ankläger Campbell ſtarb kurz darauf im Wahnſinn. Dr. G. Weber.

Hamon, aus der Nieder-Bretagne, ſeit 1648 Einſiedler in Port-Royal, ſpäter während der Abſperrung Arzt und der einzige Genoſſe der Nonnen. Die Sprüche und das Hohe Lied Salomonis beſchäftigten beſonders ſein tiefes Gemüth und ſeine reiche Phantaſie. »Wenn wir nicht todt ſind, ſo iſt es die Natur auch nicht, vielmehr iſt ſie uns, wenn wir aus der Geiſtigkeit heruntersinken, eine Stütze, uns zu Gott wieder zu erheben. Die heil. Schrift geiſtig zu verſtehen, iſt ſo nothwendig und ſelten, als das geiſtige Verſtehen der Natur.« Wie ihm ſeine Heilkunde eine fortlaufende Theologie war, ſo dieſe eine Heilkunde. — Siehe über ihn den zweiten Band meiner Geſch. von P. R. S. 100 und 679. Seine viel farbenreicheren Schriften, als ſie ſonſt von den Freunden P. R's geſchrieben wurden, laden ganz beſonders zu einer kleinen Monographie ein. Die meiſten finden ſich auf der Univerſitäts-Bibliothek Tübingen. Reuchlin.

Handauflegung. Die Sitte der Handauflegung, als eines myſtiſchen oder ſymboliſchen Aktes iſt uralt, und ſie hat deßwegen eine lange Geſchichte, die ſich in eine Reihe von Perioden verzweigt. Sie beruht auf der hohen Bedeutung der menſchlichen Hand, im leiblichen Organismus wie im ſittlichen Leben des Menſchen. Die Hand iſt das Organ der phyſiſchen und ſittlichen Wirkſamkeit des Menſchen, ſeiner Macht und ſeiner That. Damit aber iſt ſie ſchon von vorn herein das Symbol ſeiner religiöſen und myſteriöſen geiſtigen Wirkſamkeit. Wir können in dieſer Beziehung unterſcheiden die Hand des Kriegs und die Hand des Friedens, die helfende, gebende und die hülfsbedürftige, nehmende Hand. Die Hand an Jemand legen und Jemand die Hand auflegen; die Hand über Jemand erheben und die Hand zu Jemand erheben: damit ſind die ſtärkſten Gegenſätze ausgeſprochen. Auch der Grieche kennt den Gegenſatz: die Hand ſchirmend über Einen halten (*χεῖρα ὑπερέχειν*) und die Hände zu Jemand flehend emporhalten (*χεῖρας ἀνασχεῖν*), alſo den Gegenſatz eines göttlichen Waltens und eines hülfsbedürftigen menſchlichen Flehens der Hand. Was nun die Handauflegung auf bibliſchem Grunde betrifft, ſo beruht ſie im Allgemeinen auf der Anſchauung, daß die Hand das Organ der Vermittlung ſey, insbeſondere das Organ der Uebertragung im eigentlichen, wie im ſymboliſchen Sinne. Dies ergibt ſich daraus, daß nicht nur der Geweihte ſeinen Segen auf das zu Weihende überträgt, ſondern auch der Sünder ſeine Schuld, ſeinen Fluch (3 Moſe 1, 4; 3, 2; 8, 13 ff. 16, 21. 24.). Was dieſe dunkle, Tod weiſſagende Geſtalt der Handauflegung beim Opfer betrifft, ſo bekämpft Bähr in ſeiner Symbolik des moſaiſchen Cultus (II, 339) die Idee der Uebertragung; er will in derſelben nur eine ſymboliſche »Hingebung des Eigenſten« ſehen, »des ſelbſtiſchen Lebensprinzips.« Einen Beweis für dieſe Faſſung findet er darin, daß auch bei den Dankopfern das Handauflegen ſtattfand. Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 1 S. 155) bezeichnet dieſe Handauflegung den Gedanken, daß der Opfernde von ſeiner Macht über das Leben des Thiers Gebrauch zu machen gedenkt und alſo dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leiſten will. Baumgarten

dagegen (Commentar zu Pentateuch 1, 2, S. 180) und Kurtz (das moſaiſche Opfer S. 70; Geſch. des A. B. S. 332) halten die Idee der Uebertragung feſt. Die Handauflegung beim Dankopfer iſt kein Hinderniß für dieſe Auslegung, wenn man nur bei dem allgemeinen Begriff der Uebertragung ſtehen bleibt. In dieſem Falle nämlich wird das Dankopfer zum Träger des Opfergefühls gemacht, womit der Beglückte ſein Glück dem beglückenden Jehovah zurückbringt. Dieſe Idee einer Uebertragung tritt nun bei dem Akt der weihenden und ſegnenden Handauflegung beſtimmt hervor. Nur muß man hinzuſetzen, daß hier von einer in die Gemeinſchaft eines beſtimmten Segens aufnehmenden Uebertragung die Rede iſt. Wir können nun wohl im Allgemeinen die altteſtamentlich vorbildliche und die neuteſtamentlich reale Handauflegung unterſcheiden. Die erſtere zerfällt dann wieder in die patriarchaliſch-typiſche oder ſegnende, in die geſetzlich-ſymboliſche oder amtlich weihende, und in die prophetiſch-dynamiſche oder heilende Handauflegung. Die erſtere (ſ. 1 Moſe 48, 14.) iſt eine in der Form der typiſchen Uebertragung ausgeſprochene Weiſſagung des durch den Geſegneten fortgehenden Erbſegens, die zweite (2 Moſe 29, 10; 4 Moſe 27, 18.) eine geſetzlich-ſinnbildliche Verleihung des Amtsrechts und Verheißung des Amtsſegens; die dritte die dynamiſche Mittheilung einer wunderbaren Heilkraft zur Wiederherſtellung des Lebens (2 Kön. 4, 34.). Doch iſt zu bemerken, daß im letzteren Falle der Prophet ſeine Hände auf die Hände des zu erweckenden Knaben legt, und ihn mit ſeinem ganzen Leibe bedeckt. So weiſet dieſe dynamiſche Handauflegung als eine noch in unvollkommenem Werden begriffene in das N. Teſt. hinüber. Die neuteſtamentliche Handauflegung bezeichnet nur eine beſondere Geſtalt der allgemeinen realen Erfüllung des A. Teſt., d. h. ſie iſt im Allgemeinen betrachtet reale, wahrhafte Geiſtes- und Lebensmittheilung in ſymboliſcher Form. In ihrer hiſtoriſchen Entfaltung aber geht ſie wieder durch dieſelben Perioden hindurch, wie die altteſtamentliche, d. h. wir unterſcheiden auch hier die geiſtlich-patriarchaliſche Handauflegung des Herrn und ſeiner Apoſtel, die geiſtlich-geſetzliche und amtliche Handauflegung der Kirche, und die prophetiſch-heilbringende Handauflegung, welche, als ein neuteſtamentliches Charisma, durch die neuteſtamentlichen Zeiten hindurch in dunklem Werden begriffen iſt. Die Handauflegung des Herrn ſelbſt vollendet zunächſt die altteſtamentlich-prophetiſche in der Geſtalt, wie ſie in ſeinen Krankenheilungen zum Vorſchein kommt. Chriſtus legt den Kranken die Hände auf, und heilet ſie alle (Luk. 4, 41. Mark. 6, 5.). Die leiblichen Lebensmittheilungen aber, welche er an dieſe freie Handauflegung knüpft, ſind ſchon mit dem Keim der geiſtlichen Lebensmittheilung verbunden; er heilt unter der Bedingung des Glaubens (Mark. 6, 5.). Und je mehr das Volk vorausſetzt, ſeine Heilwirkung ſey an dieſe Handauflegung gebunden, deſto mehr löst er ſie von derſelben ab (Mark. 5, 23. vgl. V. 41. K. 7, 32.). Allmählig faßt er ſeine Heilwirkung lediglich in ſein wunderkräftiges Machtwort. Die volle Verleihung ſeines Geiſtes und ſeiner Berufung aber, welche er den Apoſteln zu Theil werden läßt, ſtellt er in realer Symbolik dar, indem er die Hände zum Segnen über ſie erhebt bei ſeinem Scheiden auf dem Oelberg (Luk. 24, 50.). Dieſe Handerhebung des Herrn über die Seinen in Verbindung mit der Ausgießung des heiligen Geiſtes iſt der Quell der apoſtoliſchen Handauflegung. Und auch dieſe iſt urſprünglich eine lebendige Syntheſe des Symbols und der Erfüllung (Apg. 8, 17.), ſo wie der leiblichen und geiſtlichen Lebensmittheilung (K. 9, 17.). Aus dieſer allgemeinen Handauflegung, unter welcher die Chriſten die Salbung des Geiſtes empfangen, geht die amtliche, apoſtoliſche Handauflegung hervor (K. 13, 3. 1 Tim. 4, 14.). Indeſſen zeigt das Beiſpiel des Cornelius (Apg. 10.), daß auch die apoſtoliſche Mittheilung des heiligen Geiſtes nicht an die Form der amtlichen Handauflegung, nicht einmal an die allgemeine Handauflegung gebunden iſt. Erſt mit dem Zurücktreten des Geiſtes bildet ſich die kirchlich-amtliche Handauflegung aus in geſetzlich-ſymboliſcher Form, die Ordination. Neben der Ordination dauert aber in der katholiſchen Kirche auch die allgemeine Handauflegung fort. Sie gehörte ehedem zu den Weihungen der Katechumenen (August. de peccat. merit. 1, 2, 26.), und gehört noch jetzt zu den Vorbereitungen des

Taufakts und zu den Beſtandtheilen der Firmelung. Schon bei der Firmelung wird ſie zu den Beſtandtheilen des Sakraments gerechnet, mit größerer Gewißheit aber bei der Prieſterweihe oder Ordination, bei welcher ſie eben das ſpezifiſche ſichtbare Zeichen des Sakraments conſtituiren ſoll. Den ſakramentlichen Karakter der Ordination hat das Tridentinum (Sessio 23. sacrament. ordin. Cp. 3.) feſtgeſtellt. Daſſelbe beſtimmt zugleich, durch die Ordination werde der heil. Geiſt mitgetheilt, ſie drücke dem Ordinirten einen unauslöſchlichen Karakter auf, daß er nicht wieder Laie werden könne, ſie verzweige ſich in die Verleihung verſchiedener Grade, namentlich in den Gegenſatz der Biſchof- und der Presbyterweihe. Genauer verzweigt ſich die Ordination in die Weihe des Biſchofs, des Prieſters und des Diakonus; überall eine Handauflegung unter Herbeirufung des Geiſtes. »Die Wirkung der Ordination iſt die prieſterliche Gnade, die Kraft des heil. Geiſtes, und zwar ſo, daß des Prieſterthums Vollmaß dem Epiſkopate zu Theil wird, weßhalb die Biſchöfe auch die hauptſächlichen Diener und Organe der Gnade, diejenigen ſind, welche den heil. Geiſt in der Firmung und Ordination mittheilen, ein geringeres Maß hingegen dem Prieſter, welchem nur die Macht des Opfers und der Losſprechung, und nur ein Anfang und Schatten des Prieſterthums dem Diakon, welchem nur die Predigt, die Vorbereitung und Austheilung des euchariſtiſchen Opfers übertragen, auch die Ausſpendung der Taufe anvertraut wird« (Klee, kath. Dogmatik III. 338.). Ueber die verſchiedenen Grade des Klerikats überhaupt vgl. man Winer, comparat. Darſtellung S. 165. Der Form nach iſt die Handauflegung verſchieden, *χειροτονία* Ausſtrecken der Hände gegen das Haupt, und *χειροθεσία* eigentlichſte Handauflegung, und zwar entweder beider Hände, oder nur der Rechten. In der Handauflegung, welche der kath. Prieſter bei der Euchariſtie vollzieht, kehrt ſogar das Analogon der altteſtamentlichen Auflegung der Hand auf das Opferthier wieder.

Die proteſtantiſche Kirche hat den ſakramentlichen Karakter der Ordination nicht feſtgehalten, obſchon die Apologie der Augsb. Conf. dazu geneigt war (Art. VII.), unter der Bedingung, daß nur von dem ministerium verbi, nicht von einem sacrificium in den Funktionen des geiſtlichen Standes die Rede ſeyn ſolle. Die lutheriſche Kirche hat dieſe Conceſſion eben ſo wenig vollzogen, wie die melanchthoniſche Anerkennung des ſakramentlichen Karakters der Abſolution. Die Unterſcheidung der verſchiedenen Grade des Biſchofs und des Paſtors wurde ſchon von den Schmalkaldiſchen Artikeln verworfen (de potestate et jurisdictione episcoporum). Die Helvet. Conf. erkennt (Kap. 19.) die göttliche Anordnung der Ordination an, verwirft aber den ſakramentlichen Karakter deſſelben. Die Confessio Anglicana unterſcheidet (Art. 36.) zwiſchen der Conſekration der Erzbiſchöfe und Biſchöfe und der Ordination der Presbyter und Diakonen, und die Ordnung der engliſchen Kirche behält dem Biſchofe die Confirmation vor. Dies iſt der Punkt, an welchen die puſeyitiſche Richtung ihre Behauptung anknüpft, das geiſtliche Leben der Kirche ſey abhängig von der Succeſſion der amtlichen Handauflegung. Dieſer Gedanke iſt in ſeiner vollen Beſtimmtheit der Grundgedanke der römiſchen Prieſterweihe; hier hängt das ganze Leben der Kirche von dem Organismus der Prieſterweihe ab: es iſt dasjenige Sakrament, durch welches alle übrigen bedingt ſind (ebenſo in der griechiſchen Kirche Conf. orthod. P. 173). Die evangeliſche Kirche hatte in dieſer Beziehung die Aufgabe, eine Stellung über den Extremen des Katholicismus und des Anabaptismus einzunehmen, von denen der erſtere das geiſtliche Leben an die Ordination feſſelte, der letztere auch das apoſtoliſche Lehramt als beſondern Beruf in der Kirche verwarf. Sie gewann dieſen Standpunkt durch eine beſtimmte Unterſcheidung zwiſchen dem Lehramt an und für ſich und der kirchlichen Ordination, eine Unterſcheidung, welche auch in unſerer Zeit wieder viel zu ſehr überſehen wird. Die Auguſtana handelt von dem ministerium ecclesiasticum im V. Artikel, von dem ordo ecclesiasticus im XIV. Art., von der Potestas ecclesiastica endlich im Anhang. Freilich hat Melanchthon in der Apologie (Art. VII.) das Miniſterium und die Handauflegung confundirt. Indeſſen ſtellt ſchon Luther in den Schmalkald. Artikeln (de potestate et jurisdictione episcoporum) einen Gegen-

ſatz auf zwiſchen dem unveräußerlichen Jus ecclesiae administrandi Evangelii, oder auch dem Recht der Kirche, ihre Miniſter zu erwählen, berufen und ordiniren, und dem hiſtoriſchen Recht der Biſchöfe. Kann man nun auch nicht verkennen, daß ſich hier ein gewiſſer Zirkel bildet, wenn man hinwieder die Kirche mit dem Art. VII. der Auguſtana definirt, ſo hat doch ſchon dieſelbe Augnſtana in dem Anhang (VII.) den Kirchen das Recht gegeben, den Biſchöfen den Gehorſam zu verweigern, wenn ſie etwas wider das Evangelium lehren oder feſtſetzen. Genug, die weſentliche Ordination iſt nicht an die traditionelle Ordination gebunden. Sie iſt der Gemeine dadurch zurückgegeben, daß zwiſchen dem allgemeinen Prieſterthum der Gemeine (sacerdotium), und dem kirchlichen Amt als Dienſt am Wort und Sakrament (ministerium) unterſchieden wird. Dieſe traditionelle Ordination hat wieder im Laufe der Zeit einen der geſetzlichen Handauflegung des A. Bundes analogen geſetzlich-ſymboliſchen Karakter angenommen. Doch iſt ſie inſofern noch mit einem Elemente der dynamiſchen Wirkung verbunden, als überhaupt die Kirche noch Kirche iſt. Der Schwerpunkt der evangeliſchen Ordination liegt aber in ihrer Grundbedingung. Sie iſt eine innere und äußere Berufung dazu, das Wort Gottes recht zu lehren, und die Sakramente recht zu verwalten. Nach dem Maße ihrer Identität mit dieſer Grundbedingung iſt die evangeliſche Handauflegung eine reale; d. h. eine dynamiſch-ſymboliſche Weihung mit dem Geiſte Chriſti. In dem Maße aber, wie dieſe Identität zurücktritt, tritt der geſetzlich-ſymboliſche Karakter der Handauflegung auch hier wieder vor. Nie aber fällt in der geſchichtlichen Entwickelung der Kirche das Amtswalten und das Walten des Geiſtes Chriſti durchweg rein zuſammen.

Vielmehr löst ſich auch hier die prophetiſche Handauflegung in mancherlei leiblichen Heilwirkungen und geiſtlichen Segnungen von der äußeren amtlichen Tradition ab als eine freie Gnadengabe des Herrn zur Erweckung und Erbauung der Gemeine. So trat die Gabe der Wunderwirkungen ſchon in der apoſtoliſchen Lehre hervor. Später wurde dann wieder ein Verſuch gemacht, ſie kirchlich einzuordnen, indem man das Amt der Exorziſten aufſtellte. Allein nicht alle kirchlichen Kräfte und Segnungen laſſen ſich amtlich einfangen. In unſerer Zeit hat ſich die Handauflegung als phyſiſche Heilwirkung ſogar überhaupt von dem kirchlichen Leben abgelöst. Gerade durch die Thatſachen des magnetiſchen Heilverfahrens aber iſt es offenbar geworden, daß auch die höheren Weihungen, welche die prophetiſche oder die kirchliche Hand vollzieht, ein natürliches phyſiſch-pſychiſches Subſtrat haben. Sogar die eigentlichen Werkzeuge oder natürlichen Träger der Wunderkraft der Hand ſind in unſerer Zeit entdeckt worden (vgl. die mediziu. Schrift: die Paciniſchen Körperchen von J. Henle u. A. Kölliker, Zürich 1844, und meine Schrift: Leben Jeſu II. 335). Man muß aber natürlich auf kirchlichem Gebiete hier eben ſo beſtimmt zwiſchen dem phyſiſchen Subſtrat und ſeiner ethiſchen Entbindung und Befruchtung unterſcheiden, wie da, wo von dem natürlichen Subſtrate eines geiſtigen Charisma die Rede iſt.

Wie die Handauflegung im Allgemeinen ihre Geſchichte hat, ſo auch die Ordination ihre beſondere. Wir erſehen aus Apg. 13., daß ſich urſprünglich die Gemeine an der amtlichen Ordination mit betheiligte. Mit der Entwickelung des Epiſkopats entwickelte ſich auch die Ordination als eine beſtimmtere Ordnung. Mit Tertullian wurde der Begriff des ordo im Gegenſatz gegen die Plebs fixirt (de exhort. cast. Cp. 7.) und ſo wurde auch der Ausdruck ordinatio bei ihm techniſch (de praescript. haeret. Cp. 41.). Von ihm ging er auf Cyprian über. Und wenn ſich die urſprüngliche amtliche Handauflegung in der Gemeine entſchieden auf die iſraelitiſche Handauflegung zurückbezog, welche ſpäter auch bei den Vorſtehern der Synagogen ſtattfand (vgl. Auguſti, Denkwürdigkeiten aus der chriſtl. Arch. 9. Bd. S. 338 mit Beziehung auf Vitringa und Selden), ſo ſcheint die jetzt erweiterte geſetzliche Ordination mit ihren techniſchen Bezeichnungen ſich zugleich an griechiſch-römiſche politiſche Ordnungen anzulehnen. Das Wort ordinare und ordinatio iſt ein römiſcher, gleichſam offizieller Kunſt- und Kanzlei-Ausdruck, und auch χειροτονία (Apg. 14, 23.) wird bei den Athenienſern von der Wahl

und Beſtätigung in einem öffentlichen Amte gebraucht (ebend.). Gegen dieſe Bezeichnung iſt es von keiner Bedeutung, wenn Auguſti bemerkt, der Ausdruck (ordinatio) komme bei Griechen und Römern nicht von Prieſtern, ſondern nur von Magiſtratsperſonen vor. Lehnt ſich ja doch die erſte Form des chriſtlichen Kirchengebäudes an die Baſilica der alten politiſchen Welt an. Vielmehr iſt es von der höchſten Bedeutung, daß gerade der juriſtiſche Tertullian zuerſt von ordinationes (de praescript. haeret. Cp. 41.) und von ordinatio (apolog. Cp. 21.) redet, ebenſo von ordo, und daß dieſer Sprachgebrauch durch ihn in der abendländiſchen Kirche üblich wird.

Wie ſich mit der Ausbildung des geſetzlichen Epiſkopats die verſchiedenen klerikaliſchen Grade ausbilden, ſo auch mit der geſetzlichen Ordination die verſchiedenen prieſterlichen Weihen. Die Lehre von der Ordination hat alſo zuerſt von der Ordination im Allgemeinen, insbeſondere von der biſchöflichen Ordination zu handeln, ſodann von den verſchiedenen Prieſterweihen. M. vgl. darüber *Binghami* Origines I. p. 156. de praecipuis quibusdam legibus ac ritibus circa episcoporum ordinationem observatis. Auguſti, Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie. 9. Bd. S. 337. Binterim, Denkwürdigkeiten der chriſtkathol. Kirche. 1. Bd. I. Thl. S. 257 ff. II. Thl. S. 121 ff. — Auguſti, Handbuch der Archäol. III. 222 ff. **Lange.**

Handel bei den Hebräern. 1) Namen: סָחַר Jeſ. 23, 18., סַחְרָה Ezech. 27, 15. (daher das judendeutſche: Schacher) von סָחַר, aram. תָּגַר, umhergehen; סֹחֵר, Kaufmann, 1 Moſ. 23, 16; 37, 28. 1 Kön. 10, 28. Sprüchw. 31, 14. Jeſ. 23, 2; 47, 15. fem. Ezech. 27, 12 ff., wie das griech. ἐμπορεύεσθαι, ἔμπορος; ſynonym damit iſt רוּר, ſonſt als Kundſchafter herumgehen; 1 Kön. 10, 15. תָּר ein reiſender Kaufmann; ferner רָכַל, als Händler umhergehen רֹכֵל, Ez. 27, 13 ff. femin. Ez. 27, 3. 20. 23. רְכֻלָּה, Handel Ez. 28, 5. 16. 18. Ein Handelsplatz, emporium, iſt סָחַר Jeſ. 23, 3.; vielleicht auch רָכָל, ſonſt 1 Sam. 30, 29. N. pr. einer Stadt im Stamm Juda. מַעֲרָב, von עָרַב, eintauſchen, Ez. 27, 9. u. ö., bezeichnet insbeſondere den Tauſchhandel. 2) Geſchichte deſſelben. Die alten Hebräer, deren Nachkommen das Haupthandelsvolk der Erde geworden ſind, waren ſchon vermöge der ihnen vor allen Völkern des Alterthums eigenthümlichen natürlichen Begabung, ihrer Innerlichkeit und Richtung auf die geiſtigen Güter der Menſchheit, nicht beſonders prädiſponirt, ein handeltreibendes Volk zu werden, ſo ausgezeichnet günſtig auch Paläſtina als Paſſageland im Centralpunkt der alten Welt gelegen iſt für ein Handelsvolk und die Entſtehung eines Handelſtaates, umkreiſt und durchzogen von den Handelsſtraßen zwiſchen dem Euphrat und Syrien einerſeits und Arabien und Aegypten andrerſeits, und durch das Mittelmeer mit den fruchtbaren und früh civiliſirten Küſtenländern deſſelben in Verbindung geſetzt. Freilich hatten die Iſraeliten gerade den Küſtenſtrich den Philiſtern und Kanaanitern (Phöniziern) nicht abgewonnen, Richt. 1, 28 ff. In den Händen der letzteren blieben alſo die Seehäfen (יָפוֹ, Joppe, Jon. 1, 3. יַמְנִיָה, Jamnia, 2 Chr. 26, 6. אַשְׁקְלוֹן, Joſ. 13, 3. heutzutage Aſkulan. עַזָּה, Joſ. 15, 47., Gaza mit ſeinem Hafen Majuma. עַכּוֹ Richt. 1, 31. Acco oder Ptolemais u. a.), ſo wie mehrere Städte auf der Handelsſtraße nach Damaskus. Dazu kam das den Ackerbau begünſtigende, den Handel durch das Verbot des Zinſennehmens von den Landeseinwohnern, 3 Moſ. 25, 35 ff., und mancherlei den Verkehr mit heidniſchen Völkern hemmenden Satzungen eher entgegenwirkende ſinaitiſche Geſetz — als ein poſitiver Ausdruck des göttlichen Willens, daß Beſchäftigung mit dem zerſtreuenden und verweltlichenden Handel ſich nicht eigne für das heilige, königlich-prieſterliche Volk des Eigenthums. Doch iſt weder der Binnenhandel noch die Handelsverbindung mit Ausländern im moſaiſchen Geſetz (wie im foloniſchen) förmlich verboten; im Gegentheil enthält das Geſetz einige Verordnungen in Beziehung auf den Handel, z. B. das Verbot der Uebervortheilung bei Kauf oder Verkauf, 3 Moſ. 25, 14; 19, 11. 2 Moſ. 22, 20. vgl. Mischn. tr. Nedar. 3, 1., das Verbot von zweierlei Maß und Gewicht (ſ. d. Art.), 5 Moſ. 25, 13 ff. 3 Moſ. 19, 35 f., ferner die Erlaubniß, von Ausländern Zinſe nehmen, 5 Moſ. 23, 20., die Schuld zur Verfallzeit, auch im Sabbath-

jahr von ihnen eintreiben zu dürfen 15, 3. Für den Ueberſchuß an landwirthſchaftlichen Produkten mußte doch die Möglichkeit einer Ausfuhr gegeben ſeyn, vgl. 5 Moſ. 28, 12. Die Hauptausfuhrartikel nach Phönizien waren Waizen, Honig, Oel, Balſam, Ezech. 27, 17. vgl. Apg. 12, 20., letzterer, in Gilead in beſonderer Güte gewonnen, auch nach Aegypten, Hoſ. 12, 2. vgl. 1 Moſ. 37, 25 ff. Die Stämme Sebulon und Iſaſchar, auch Aſſer und Dan, 5 Moſ. 33, 18 f. 24. 1 Moſ. 49, 13 f. 20. Richt. 5, 17., als Nachbarn der Phönizier, waren die Zwiſchenhändler. Jedoch ſcheinen die Iſraeliten bis zur Zeit Salomo's wegen der patriarchaliſch einfachen Lebensweiſe und des Reichthums des Landes an den nothwendigſten Lebensbedürfniſſen wenig Einfuhrhandel gehabt zu haben und jedenfalls nicht des Handels wegen außer Lands gereist zu ſeyn; ſagt ja ſelbſt noch Josephus c. Apion. I, 12.: *ἡμεῖς τοινυν οὔτε χωραν οἰκουμεν παραλιον οὔτ' ἐμποριαις χαιρομεν — χωραν δε ἀγαθην νεμομενοι ταυτην ἐκπονουμεν.* Dagegen kamen die Phönizier in's Land, um einzukaufen und zwar nicht bloß Naturprodukte, ſondern auch Fabrikate für die Kleidung, Sprüchw. 31, 24., und den Tafelluxus, Ezech. 27, 17. פַּנָּג, und die Erzeugniſſe des Meeres, Neh. 13, 16. vgl. Ezech. 26, 5. 14, und phöniziſche Fabrikate, Purpurgewänder, Salben u. ſ. w. zu verkaufen. Die früheſte Berührung Iſrael's mit fremden Handelsvölkern fällt in die Zeit der Patriarchen. Ein verwandter, hebräiſcher Stamm, 1 Moſ. 25, 2. 12 ff., die Iſmaeliten (allgem. Name, auch nicht von Iſmael abſtammende Araber umfaſſend) oder Midianiter trieben einen Landhandel durch Karawanen (אֹרְחוֹת, Jeſ. 21, 13. Hiob 6, 18 f., ſyn. הֲלִיכָה, V. 19., *συνοδια*, Luk. 2, 44., Reiſegeſellſchaften mit wohlbepackten, mit Waaren und den nöthigſten Lebensbedürfniſſen beladenen Kameelen, Eſeln und Maulthieren, gegen wilde Thiere und Räuber bewaffnet, ſ. Jahn, häusl. Alterth. II. 16—28.) zum gegenſeitigen Austauſch der Produkte zwiſchen den Ländern, die der Schauplatz der heil. Geſchichte waren, Paläſtina und Aegypten, ähnlich wie er noch heutzutage in denſelben Gegenden getrieben wird. Die Haupthandelsvölker aber, von deren Handel die heil. Schrift berichtet, und die, wenigſtens zu gewiſſen Zeiten, in Handelsverbindung mit Iſrael ſtanden, ſind keine Stammverwandte mit den Hebräern, ſondern vorherrſchend Hamiten, vielleicht durch ſemitiſche Pfropfreiſer modificirt, worauf ihre ſemitiſche Sprache deutet und der Umſtand, daß die Abſtammung z. B. der arabiſchen Handelsvölker Scheba und Dedan, 1 Moſ. 10, 7. 28; 25, 3., bald als eine hamitiſche, bald als eine ſemitiſche erſcheint. Außer dieſen, von Raema einem Sohn von Kuſch abſtammenden Handelsvölkern Scheba (Sabäer im glücklichen Arabien, die gegen den Reichthum ihres Landes, Gewürze, Weihrauch, Edelſteine, Gold, 1 Kön. 10, 2. Jeſ. 60, 6. Jer. 6, 20. Ez. 27, 22. Hiob 6, 19. Pſ. 72, 15., die Produkte der Länder Vorderaſiens, unter Anderem auch Sklaven, Joel 4, 8., einhandelten und für das reichſte Volk Arabiens galten) und Dedan, Ezech. 25, 13; 27, 15. 20; 38, 13. Jeſ. 21, 13. Jer. 25, 23; 49, 8. (wahrſcheinlich im nördl. Arabien an die Edomiter grenzend, vielleicht am perſiſchen Meerbuſen, wo die Inſel Daden) und den urſprünglich ebenfalls kuſchitiſchen, 1 Moſ. 10, 8—10., ſpäter mit ſemitiſchen Elementen, 11, 22., gemiſchten Babyloniern (über ihren Handel ſ. Ezech. 17, 4. »Krämerland, Kaufmannsſtadt«, Jeſ. 43, 14. Herod. I. 192 ff.) ſind beſonders die kanaanitiſchen (daher כְּנַעֲנִי für Kaufmann, Sprüchw. 31, 24. Jeſ. 23, 8. Hiob 40, 30.) Phönizier, 1 Moſ. 10, 15—19., die Träger des Welthandels im Alterthum. Ihr Handel, der Ausfuhr beſonders phöniziſcher Fabrikate, Einfuhr von Metallen, Edelſteinen, Gewürzen u. ſ. w. und Spedition verband, erſtreckte ſich von Indien an im fernſten Oſten, deſſen Produkte ſie verbreiteten ſammt den indiſchen Namen (ſo die Namen der Baumwolle, Sanskr. karpâsa, Eſth. 1, 6. כַּרְפַּס; Affe, Sanskr. kapi, קוֹף. Elfenbein, Sanskr. ibha, שֶׁן־הַבִּים. Pfau, malab. togei, תֻּכִּיִּים. Sandelholz, malab. valgum, אַלְגֻּמִּים, 1 Kön. 10, 22. 2 Chron. 9, 10 f. Narde, Sanskr. nardin, נֵרְדְּ, Hohesl. 1, 12; 4, 13 f. Safran, Sskr. kankuma, כַּרְכֹּם, Hohesl. 4, 14.), welche ſpäteſtens von Salomo's Zeit an (die Namen einiger Edelſteine, Smaragd, בָּרְקַת, Sskr. marakta, Topas, פִּטְדָה, vom Sskr. pîta, gelb, 2 Moſ. 28, 17.

Ez. 28, 13., vielleicht ſchon früher) in's Hebräiſche übergingen. Die äußerſte Weſtgrenze des phöniziſchen Handels, welche die heil. Schrift kennt, iſt Tarſchiſch, ein phöniziſcher Koloniediſtrikt, Jeſ. 23, 10. vgl. Arrian, Alex. 3, 86. Dieſes muß man nach 1 Moſ. 10, 4. Pſ. 72, 10. Jeſ. 66, 19. jedenfalls im Weſten am Mittelmeer ſuchen, nicht wie Joſephus, unter den Neuern Hartmann, in Cicilien, Tarſus, auch nicht in Afrika, wo man es in Karthago nach LXX oder aus Mißverſtand des Ausdrucks Tarſchiſchſchiffe, 2 Chron. 9, 21; 20, 36 f., in Aethiopien finden wollte, noch weniger in Indien, da ſich Jonas 1, 3; 4, 2. ja in Joppe dorthin einſchiffte und die Annahme der Umſchiffung Afrika's durch die Phönizier doch ſehr unwahrſcheinlich iſt, ſondern nach der jetzt verbreitetſten Anſicht (Bochart, Michaelis, Bredow, Heeren, Geſenius, Roſenmüller, Bohlen u. A.), in dem nach Plin. hist. nat. III. 4. Diod. Sic. V. 35 sqq. metallreichen Spanien, wo Tarteſſus, jenſeits der Meerenge von Gibraltar, zwiſchen den Mündungen des Guadalquivir nach Strabo 3, 147 f. Mela 2, 6. 9. ein Hauptſtapelplatz Phöniziens im Weſten war. Vgl. Winer, Realw. unt. Tarſchiſch. Sie holten daher beſonders Metalle, Ezech. 27, 12. 25; 38, 13. Jer. 10, 9., Silber, Eiſen, Zinn und Blei. Kauffahrteiſchiffe, welche große Laſten tragen konnten, wurden daher Tarſchiſchſchiffe genannt, 1 Kön. 10, 22; 22, 49. Jeſ. 2, 16; 60, 9. Saalſchütz Archäol. S. 171 vermuthet, das Wort bedeute eine beſondere Art von Ruderſchiffen, indem er תַּרְשִׁישׁ von רשׁשׁ, die Wogen brechen, ableitet und das griech. ταρσος, Ruder, vergleicht. Aelteren Ueberſetzern, denen Luther folgt, iſt תַּרְשִׁישׁ Name für das Meer, von den brechenden Wogen benannt. Der Libanon lieferte treffliches Schiffsbauholz in Menge. (Ueber den phöniz. Handel vgl. weiter die prophet. Stellen Joel 3, 9 ff. Jeſ. 23. Ezech. 26 f. und die Comment. von Geſenius, Hitzig, Hävernik. Hengſtenberg, de robus Tyriorum. Heeren, Ideen. Mannert, Geogr. VI. I. 337 ff. Ritter, Erdk. Hamaker, miscell. phoenic.). Aegypten, früher ziemlich abgeſchloſſen, und namentlich auch der Vermiſchung mit dem ſemitiſchen Iſrael abgeneigt, 1 Moſ. 46, 34., wurde doch beſucht von auswärtigen Handelsleuten, namentlich arabiſchen, und hat in den älteſten Zeiten ſchon Getreide ausgeführt, allerlei Spezereien dagegen, Balſam, Würze, Myrrhen, 1 Moſ. 37, 25; 43, 11. (wahrſcheinlich wegen des maſſenhaften Verbrauchs für die koſtbarere Art der Einbalſamirung) eingeführt. Später, in einer Zeit, wo ſie ſchon mehr mit ausländiſchen Elementen gemiſcht waren, nahmen die Aegypter mehr aktiven Theil am Welthandel, von Pſamtik I. an, unter deſſen Sohn Necho II. (reg. 611—605, vgl. Herod. II. 158 ff. IV. 42.) Afrika durch phöniziſche Seeleute in ägyptiſchen Dienſten umſchifft worden ſeyn ſoll. Doch ſcheint der Handel meiſt in den Händen der Griechen geweſen zu ſeyn, denen Amaſis die Seeſtadt Naucratis öffnete. — Der hamitiſche Weltſinn, berechnende Verſtand und Weltgewandtheit, vereinigt mit der ſemitiſchen Energie und Unternehmungsgeiſt oder mit japhethitiſcher Beweglichkeit und Wanderluſt machte dieſe Miſchvölker vor andern tüchtig zum Handel. Noch ſind die rein ſemitiſchen, von Iſrael abſtammenden, 1 Moſ. 25, 13., nordarabiſchen Hirtenvölker, Jeſ. 60, 7., die Nabathäer, נְבָיוֹת, vgl. 1 Makk. 5, 24 ff. Joseph. Ant. I, 12. 4., und Kedarener, deren Nachbarn (Plin. 5, 12. Cedrei), zu erwähnen, da ſie nicht nur durch den Handel mit den Erzeugniſſen ihrer Heerden ſich bereicherten, Jeſ. 60, 7; 21, 16. Ez. 27, 21., ſondern auch bedeutenden Zwiſchenhandel trieben, Diod. Sic. 19, 94. Apul. flor. 1, 6. Ebenſo die ihnen benachbarten (ſpäter mit ihnen vermiſchten?) Edomiter, beſonders ſo lang die Häfen Eloth und Eziongeber am rothen Meer in ihren Händen waren. Vorübergehend betheiligten ſich auch die ſemit. Syrer (ſonſt in lebhaftem Verkehr mit den Phöniziern, Ezech. 27, 16. nach der Lesart אֲרָם ſtatt אֱדֹם u. V. 18.) am Welthandel, unter den Königen Haſael und Rezin, die im Beſitz von Eloth waren und ſyriſche Koloniſten dort hatten, 2 Kön. 16, 6. Bezeichnend für ihre Schlauheit im Handel iſt das Sprüchwort: ein Syrer über einen Phönizier! Auch war Damaskus, an der Handelsſtraße zwiſchen Vorder- und Mittelaſien, jederzeit ein Hauptſtapelplatz des vorderaſiatiſchen Binnenhandels. — Vorübergehend war einmal auch das iſraelitiſche Volk in der vorchriſtlichen Zeit

mitthätig im Welthandel, in der Zeit Salomo's. Doch war der einzige Großhändler (wie ſolch königliches Monopol auch ſonſt im Orient, z. B. Perſien, vorkommt) der König ſelbſt. Er ließ, trotz der Warnung des Geſetzes, 5 Moſ. 17, 16., durch eine Art königlicher Handelscompagnie, מִקְוֵה סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ, 1 Kön. 10, 26 ff. 2 Chron. 1, 16 f., in Aegypten Pferde für ſich und andere Könige kaufen, auch in dem edomitiſchen von David eroberten Hafen Eziongeber (vielleicht das ſpätere Aſſiun, jetzt verfallen, in der Nähe von Eloth, dem ſpätern Aelana, deſſen heutige Trümmer Gelena bei Akaba) Schiffe bauen, 1 Kön. 9, 26 f. 2 Chron. 8, 17., die in Verbindung mit den Schiffen Hirams, wahrſcheinlich mit phöniziſchen Seeleuten bemannt, bis Ophir (ſ. d. Art.) kamen und nach drei Jahren daher allerlei Luxusgegenſtände, Gold, Silber, Edelſteine, Elfenbein, Sandelholz (zu Treppen im Tempel, königlichen Palaſt, muſikaliſchen Inſtrumenten, 2 Chron. 9, 11. 1 Kön. 10, 12.), Affen und Pfauen zurückbrachten. Ob ſich mit dieſem Einfuhrhandel ein Ausfuhrhandel von paläſtinenſiſchen Produkten, Balſam, Oel u. ſ. w. oder Manufakturen, Sprüchw. 31, 24., verband und ob oder wie Salomo mit ſeinem Handelsfreund abrechnete, darüber iſt uns nichts berichtet. Zwiſchen beiden fand überdies ein Tauſchhandel ſtatt, ſo daß jener dieſem das Gold und Cedernholz mit Waizen und Oel, ja mit Abtretung von 20 paläſtiniſchen Städten, 1 Kön. 9, 11 ff., bezahlte. Auf vermehrte Berührung Paläſtina's mit dem Welthandel deutet auch die von ihm auf, wie es ſcheint, ausländiſche Kaufleute, רֹכְלִים, תָּרִים, gelegte Abgabe, 1 Kön. 10, 15. Joſaphat's vom iſraelitiſchen König Ahaſja veranlaßter Verſuch, in Verbindung mit dieſem die Ophinſchifffahrt von Eziongeber aus wieder in Gang zu bringen, 1 Kön. 12, 49. 2 Chron. 20, 36 f., wurde nach der Weiſſagung des Propheten Elieſer durch Zerſchellen der Schiffe im Hafen vereitelt. Einen zweiten Verſuch, zu dem er aufgefordert wurde, wagte er nun nicht mehr. Später ging dieſer Hafen mit dem Beſitz Edoms verloren, 2 Kön. 8, 20 ff. Aus Pſ. 107, 23 ff. Sprüchw. 31, 14. läßt ſich nicht auf iſraelitiſchen Seehandel, als etwas Gewöhnliches, ſchließen. — Nach der babyloniſchen Gefangenſchaft wurden an verſchiedenen Orten des Landes auf den freien Plätzen an den Thoren Victualienmärkte gehalten, von Inländern und Ausländern beſucht. Der beſuchteſte war wohl in Jeruſalem, Nehem. 13, 15 f., wo ſogar, vielleicht ſchon von Sacharja's Zeit an, 14, 21., ein Markt in den Umgebungen des Tempels, auf der niederſten, mit Doppelhallen umgebenen, auch Heiden zugänglichen Terraſſe des Tempelberges ſtattfand mit lebhaftem Geldwechſel und Vieh- Mehl- Salzhandel, veranlaßt durch die Tempelabgabe und Opferrequiſite, Joh. 2, 14 f. Matth. 21, 12., beſonders an hohen Feſten, vgl. Reland I. 8. 6 ff. *Lightfoot*, hor. hebr. p. 411. *Hieros.* jom tob f. 63, 3. Auch Krämer, Hauſirer zogen im Lande herum. Tr. Maaser. 2, 3. Der makkabäiſche Fürſt Simon begünſtigte den Handel durch Verbeſſerung des ſonſt nicht ſehr bequemen Hafens zu Joppe, 1 Makk. 14, 5. Herodes d. Gr. durch den Bau des Hafens von Cäſarea, Jos. Ant. XV, 9. 6. bell. jud. I, 21. 5 sqq. Aber größtentheils Griechen hatten hier den Handel in Händen, Joseph. bell. jud. III, 9. 1., und bei den Juden war, ſo lang ſie in ihrer Väter Heimath dem Landbau ſich widmen durften, das Intereſſe für den Handel noch nicht überwiegend. Sie ſind erſt nach und nach das Handelsvolk geworden, das ſie heutzutage ſind, in Folge ihrer Zerſtreuung, auch Vermengung mit Völkern anderen Stammes, mit ſemitiſchen Völkern, insbeſondere Babyloniern, Egyptern, Phöniziern und andern kanaanitiſchen Ueberreſten, ſpäter auch mit Völkern aus Japheths Stamm. In manchen Ländern, wie in Aegypten, lockten ſie günſtige Gelegenheit und Privilegien, vgl. Joseph. bell. jud. II, 21, 2. und *J. S. de Schmidt*, diss. de comm. et nav. Ptolem. in ſeinen opp. p. 304. In andern dagegen trieb ſie Ausſchließung vom Staatsdienſt, Landbau, bürgerlichen Gewerben oder Verfolgung und Vertreibung aus Noth zum Handel, als dem einzig ihnen übrig gelaſſenen Exiſtenzmittel, auf das ſie namentlich hingewieſen waren unter denjenigen Völkern, bei denen der Handel als etwas des freien Mannes nicht Würdiges, der Beſchäftigung mit dem Ackerbau und dem Kriegshandwerk nachgeſetzt wurde. Geldhandel und Wechſel ſind

vornehmlich durch die Juden in Gang gekommen, letztere als ein bequemes Mittel für die verfolgten Juden, ihr Vermögen auch auf der Flucht mit ſich nehmen zu können. Im Mittelalter war in manchen Gegenden der Handel faſt einzig in den Händen der Juden, ſo daß man ihnen zu Gefallen die Markttage von Sonnabend auf den Sonntag verlegte. Jüdiſcher Wucher iſt ein ſtehender Gegenſtand mittelalterlicher, kirchlicher und bürgerlicher Geſetzgebung. Vgl. Dohm, von der bürgerlichen Verbeſſerung der Juden, S. 35. Joſt, Geſch. der Iſraeliten. Sonſt: Saalſchütz, Archäol. I. 158 ff., moſ. Recht I. 182 ff. Michaelis, moſ. Recht §. 39. Winer, Realw. unter Handel. Heeren, Ideen. Ritter, Erdkunde. Jahn, häusl. Alterth. II. 1 ff. Ewald, iſrael. Geſch. Bertheau, Abhandl. zur Geſch. der Iſr. Gött. 1842. Monogr. *Tychsen*, de commerciis et navig. Hebr. ante exil. babyl. in Comment. Gott. XVI. (*Anderson*, history of Commerce. *Barnes*, ancient commerce of western Asia in American biblical repository 1841.) Leyrer.

Handfaß, ein runder (worauf der hebr. Name כִּיּוֹר, von כּוּר, rund ſeyn, deutet), oben offener Waſchkeſſel von Kupfer von nicht näher beſtimmter Größe, LXX λουτήρ, Vulg. labrum, auf kupfernem Geſtell, כֵּן (nach Clemens u. A. Deckel von der arab. rad. كَنَّ operuit), im Vorhof des iſraelit. Heiligthums zwiſchen dem Brandopferaltar und dem Eingang in's Heilige zum Gebrauch der Prieſter, die jedesmal vor dem Opfer oder dem Eintritt in's Heiligthum Hände und Füße waſchen mußten, „damit ſie nicht ſterben“, und in dieſer ſinnbildlichen Reinigungsceremonie eine beſtändige Erinnerung hätten, daß ſie gereinigt von den im täglichen Handel und Wandel vorkommenden Befleckungen vor dem Herrn erſcheinen müſſen (vgl. Joh. 13, 10.) und nicht mit ungeheiligten Füßen das Heiligthum betreten, nicht mit unheiligen Händen (vgl. 1 Tim. 2, 8.) den Opferdienſt verrichten dürfen, was eine todeswürdige Entheiligung des Heiligſten wäre. Vgl. 2 Moſ. 30, 17 ff.; 40, 7. 11. 30. Ueber die Salbung und Weihe deſſelben 2 Moſ. 30, 28. 3 Moſ. 8, 11. — Nach 2 Moſ. 38, 8. vgl. 35, 24—26. haben die beim Heiligthum dienenden Frauen (1 Sam. 2, 22.) durch Weihung des Erzes, כִּמְרָאֹת, an ihren Metallſpiegeln (κάτοπτρα, χαλκεῖα) das Material dazu geliefert. Bähr, Symb. I. 484 ff. und Ewald, Alterth. 326, A. 3. überſetzen: mit Spiegeln; dieſe am Geräthe irgendwie angebrachten Spiegel ſind ihm nicht ſowohl Mittel äußerer Beſchauung für die Prieſter (wie Einige behauptet haben — aber wozu ein Spiegel, um Flecken an Händen und Füßen zu ſehen?) oder für die am Heiligthum mit Tanz, Geſang, Muſik und Verfertigung von Tempelſchmuck dienenden Weiber, wie Ewald annimmt, als vielmehr ein den Prieſtern insbeſondere geltendes γνῶθι σαυτόν vor dem Eingang in's Heiligthum Jehovah's, ähnlich dem vor dem Eingang des delphiſchen Tempels, ein mahnendes Sinnbild ſittlicher Selbſtbeſchauung: der Reinigung und Heiligung muß Selbſterkenntniß vorausgehen. Die Gründe Bähr's, warum die Spiegel nicht das Material zum Handfaß geweſen ſeyn können, ſind nicht ſtichhaltig. Sinnreich iſt die typiſche Beziehung, die J. F. v. Meyer, Blätter f. höhre Wahrh. Ausw. II. S. 65 f. dem Handfaß und den zu deſſen Fertigung dienenden Spiegeln gibt: „Der ſchwache und eitle Menſch beſchaut ſich gern in ſeiner Tugend und Frömmigkeit, ſollte aber ſtatt deſſen ſich nur fleißig von Sünden reinigen; jenes that das leibliche Iſrael allzuhäufig, und nahm ſeine Flecken im Spiegel der Selbſterkenntniß nicht wahr, Jak. 1, 23 f. Der Abwaſchungen aber einer Natur, deren Unreinigkeiten er erkannt hat, befleißigt ſich der wahre, geiſtliche Iſraelite und Prieſter. Er macht aus dem Spiegel ein Reinigungsgefäß.“ Luthers Ueberſetzung: gegen den Weibern u. ſ. w. gibt keinen klaren Sinn. Aehnlich *Geddes*: sub inspectione mulierum, offenbar ſprach- und ſinnwidrig. — Im ſamarit. Pentateuch und LXX findet ſich zu 4 Moſ. 4, 14. eine wahrſcheinlich eingeſchobene Notiz über die Einhüllung des Handfaſſes beim Transport in rothe Purpurdecken und blau gefärbte Felle. Die jüdiſche Tradition verſieht daſſelbe mit zwei Hahnen (Jarchi כַּדִּים, Brüſte) am Boden auf beiden Seiten, durch welche jedesmal das Waſſer zum Waſchen herausgelaſſen wurde; das

Geſtell war, wie Bähr vermuthet, das eigentliche Waſchgefäß, während das Faß bloß das Reſervoir für das heilige (4 Moſ. 5, 17.) Waſſer iſt. — Der ſalomoniſche Tempel nach ſeinem größeren Maßſtab hatte an der Stelle dieſes Handfaſſes ein größeres, das ſogenannte eherne Meer, 1 Kön. 7, 23., während die zehn ehernen כִּיֹּרוֹת, jedes zehn Bath faſſend, rechts und links auf viereckigen, drei Ellen hohen, mit Figuren von Palmen, Cherubim, Ochſen und Löwen verzierten, auf Rädern beweglichen Geſtellen, מְכֹנוֹת, zum Abwaſchen der Opferſtücke dienten, 1 Kön. 7, 27—37. 2 Chron. 4, 6. Aus den Keſſeln wurde wahrſcheinlich durch Hahnen das unreine Waſſer in den Kaſten gelaſſen, der, ſo oft er voll war, ausgeleert wurde. Ahas ließ die Keſſel und die verzierten Füllungen, מִסְגְּרוֹת, der Geſtelle wegnehmen, 2 Kön. 16, 17., und da 2 Kön. 25, 16. Jer. 52, 17. unter den als Beute von den Chaldäern weggeführten Stücken nur die Geſtelle erwähnt ſind, ſo ſcheinen die Keſſel nachher nicht wieder hergeſtellt worden zu ſeyn. Im nacheriliſchen Tempel war nur ein כִּיּוֹר, nach der Miſchna von einem gewiſſen Ben Katin mit zwölf Hahnen und einer Maſchinerie zum Einfüllen und Ablaſſen des Waſſers verſehen; daß im herodianiſchen Tempel kein Handfaß geweſen ſey, läßt ſich aus dem Stillſchweigen des Josephus bell. jud. 5, 5. bei Beſchreibung des Tempels nicht ſicher ſchließen. Vgl. ältere allgem. Werke: *Ugolin.* thes. antiq. sacr. *Lamy*, de tab. sacr. *Lightfoot*, descriptio templi. Monographieen: *H. G. Clemens*, de labro aeneo. Utr. 1725. *B. F. Quistorp*, de speculis labri aenei. Gryph. 1773. Leyrer.

Handſchriften der Bibel, ſ. Bibeltext des A., des N. T.

Handtrommel, ſ. Muſik bei den alten Hebräern.

Handwerke bei den Hebräern. Darin, daß der erſte Handwerker, deſſen die heil. Geſchichte Meldung thut, ein Metallarbeiter iſt, Thubalkain, Sohn des Lamech und der Zillah, ein לֹטֵשׁ, Hämmerer oder Schmid von כָּל־חֹרֵשׁ allerlei Werkzeug in Kupfer (prius aeris erat quam ferri cognitus usus Lucr. 1282 sqq. weil beſſer zu bearbeiten und häufiger in größeren Maſſen gediegen vorkommend) und Eiſen 1 Moſ. 4, 22., liegt eine bedeutſame Hinweiſung darauf, daß überhaupt die Bearbeiter der Metalle die erſten eigentlichen Handwerker waren. Zuerſt das Bedürfniß von Werkzeugen für den Ackerbau, bald auch von Waffen für Jagd und Krieg konnte bei zunehmender Bevölkerung Gegenſtand ausſchließlicher Beſchäftigung werden. So bezeichnet denn auch im Hebräiſchen der allgemeinſte Ausdruck für Handwerker חָרָשׁ vorzugsweiſe (wie faber, griech. τέχνης, Ap.Geſch. 19, 24 f.) Arbeiter in Metall, überhaupt härterem Material, Stein, Holz, letzteres nicht ohne den Beiſatz אֶבֶן, עֵץ. Handwerke, welche weniger Kraft und Geſchick, einfachere Manipulationen erforderten, und der Befriedigung der unmittelbaren Lebensbedürfniſſe dienten, Bäckerei, Weberei, Holzarbeiten, Verfertigen der Kleider, ſelbſt Häuſerbauen wurden in der älteren patriarchaliſchen Zeit (vgl. *Homer*, Odyss. V, 243. XXII, 178 sqq.) von den Hausvätern, Hausmüttern oder Sklaven getrieben, ſelbſt noch in ſpätern Zeiten, als die Handwerke mit ihren verſchiedenen Zweigen ſich zünftig vertheilten, 1 Sam. 2, 19. 2 Sam. 13, 8. Sprüchw. 31, 21. 24. Apg. 9, 39. Doch hat man bei den Hebräern nicht an kaſtenartig abgeſchloſſene Zünfte zu denken oder ein den Erfindungsgeiſt tödtendes Monopol, das einem Stamm ausſchließlich zugekommen wäre. Die mit göttlicher Weisheit erfüllten, in mehreren Künſten, Metallarbeit, Steinſchneidekunſt, Buntweberei erfinderiſchen (2 Moſ. 31, 2—6; 35, 30 ff.; 36, 1.) Werkmeiſter (חֲכָמִים, Sinnkünſtler) der Einrichtung des moſaiſchen Cultusapparats, Bezaleel und Oholiab, waren jener aus Juda, dieſer ein Danite. Aber jeder, der den Geiſt der Weisheit und natürliches Geſchick hatte, 2 Moſ. 28, 3., ohne Unterſchied des Stamms, auch Weiber 2 Moſ. 35, 25., legten mit Hand an das Werk. Auch der von Hiram dem Salomo für den Tempelbau geſandte tyriſche Werkmeiſter Hiram Abiſ 2 Chron. 2, 14., war in verſchiedenen Kunſtzweigen erfahren — ein Beweis, daß auch in Phönizien die Entwicklung des Kunſtfleißes nicht durch Kaſteneintheilung gehemmt war. In den Städten wohnten jedoch in ſpäteren Zeiten die Genoſſen eines Handwerks in beſonderen Quartieren zuſammen; ſo gab es in Jeruſalem eine Bäckerſtraße

חרס האפים Jer. 37, 21., einen Platz am Thor, das in's Thal Ben Hinnom führt, שער החרסית (Töpfereithor, Luth. Ziegelthor), wo wahrscheinlich Töpfer wegen der Nähe von Thongruben ihre Werkstätten hatten; ein Quartier für die lärmenden Eisen- und Erzarbeiter, χαλκεῖον Jos. bell. jud. V, 8. 1. Vielleicht waren auch in dem גי חרשים im Stamm Benjamin, nicht weit von Jerusalem, 1 Chron. 4, 14. Neh. 11, 35. (Luth. Zimmerthal), als in einer besonders dazu geeigneten Lokalität, mehrere Werkstätten errichtet von Metallarbeitern aus dem Stamm Juda. Die kastenartige Beschäftigung einiger Familien des Stamms Juda mit Byssusweberei, Töpferei u. s. w., 1 Chron. 4, 21 ff., scheint bloß in Aegypten stattgefunden zu haben. Die Töpfer arbeiteten für das königliche Monopol und wohnten auf seinen Domänen. Auch die andern Israeliten machten sich nach und nach während ihres Hirtenlebens in Gosen nicht nur mit Acker- und Gartenbau, 5 Mos. 11, 10 f. 4 Mos. 11, 5., sondern auch mit dem ägyptischen Kunstfleiß vertraut, von dessen schon früh in verschiedenen Zweigen vorgeschrittener Entwicklung die Gemälde und Reliefs der Katakomben ein unzweideutiges Zeugniß ablegen *). Am Sinai übten Arbeiter in Gold, Silber, Erz, Holz, Edelsteinen, Weber, Lederarbeiter ihre Kunst vornehmlich an der Stiftshütte. In Palästina fand das Volk nicht nur ergiebige Eisen- und Kupferbergwerke vor, 5 Mos. 8, 9; 33, 25., gegen deren Betrieb durch die Israeliten nicht das argum. ex silentio geltend gemacht werden kann, für denselben aber auch nicht Hiob 28, 1 ff., da der Verfasser ohne Zweifel den ägyptischen und arabischen Bergbau im Auge hat, von welch letzterem, wenigstens zum Theil, das in Palästina verarbeitete Gold stammt, sondern sie trafen auch unter den kanaanitischen Einwohnern schon einen ziemlich entwickelten Kunstfleiß, namentlich durch den Einfluß der gewerbsamen Phönizier, die von nun an **), besonders aber zur Zeit Davids, 2 Sam. 5, 11. 1 Chron. 14, 1; 22, 15., und Salomo's, 1 Kön. 5, 1 ff.; 7, 13 ff., die Lehrmeister Israels wurden. Von ihnen stammen ohne Zweifel die kostbaren, 1 Kön. 10, 18; 22, 39. Am. 3, 15; 6, 4. erwähnten Elfenbeinarbeiten. Die Uebung dieser Künste wurde bei heidnischen Völkern mächtig befördert durch den Bilderdienst (m. vergl. Apg. 19, 23 ff.); bei den Phöniziern kam noch der Luxus im Gefolge des Handels hinzu.

Die einzelnen bei den Israeliten betriebenen Gewerbe betreffend, so erscheinen 1) Gold- und Silberarbeiter schon in früher Zeit als Diener des Luxus in Geschmeide 1 Mos. 24, 22. 53. und Gefässen, Richt. 5, 25. 1 Kön. 10, 21. Esth. 1, 7. Esra 5, 14. Sie widmen ihre Kunst dem Dienst Jehovah's, 2 Mos. Kap. 37 — 39. 1 Kön. 6, 21 ff., doch auch abgöttischem Bilderdienst, 2 Mos. 20, 23; 32, 2 ff. Richt. 17, 4. Jes. 40, 19; 41, 7; 44, 10. Jerem. 11, 14. Weish. 15, 9. Sie heißen צרפים Richt. 17, 4. מצרפים Mal. 3, 2. Läuterer, Schmelzer (griech. χρυσουργοι, ἀργυροχοοι, ἀργυροκοποι Apg. 19, 24.), weil nicht nur Formgebung, sondern auch

*) In einem Gemälde aus der Zeit des Euthmosis III., des Vertreibers der Hyksos (s. d. Art. Aegypten Bd. I, S. 145 f.) über 200 Jahre vor dem Auszug Israels sehen wir die Werkstätten der Zimmerleute und Tischler mit Bohrer, Säge, Winkelmaß, Leimkachel u. s. w., den Schreiner mit seinen Gesellen an einem Kästchen von eingelegter Arbeit, mit Auflegen des Furniers beschäftigt. In einem andern Grabgemälde sieht man die Geschäfte des Schmids, Gerbers, Färbers, der Flachsbereitung von der Aussaat bis zum Weben u. s. w., und überall ist ein Schreiber, der diese Arbeiten beaufsichtigt. Ueber die ägyptische Weberei vgl. *Wilkinson*, manners and customs of the ancient Egypt. III, 113 sqq. Ueber Metallarbeiten *Rosell* T. 57—62. mon. civ. II, 344 sqq. Ziegler *Rosell*. II, 254 sqq. Töpfer, Descr. de l'Egypte II, pl. 87 sqq. V. pl. 75 etc.

**) Das Aussterben des noch in Aegypten auferzogenen Geschlechts in der Wüste, noch mehr die Wirren der Richterzeit, zum Theil feindlicher Druck, Richt. 5, 8. 1 Sam. 13, 19., indem besonders Metallarbeiter, um das unterjochte Volk zu schwächen, oft von Eroberern als Kriegsgefangene davongeschleppt wurden, Jer. 24, 1; 29, 2., scheinen einen Stillstand, wo nicht Rückschritt der gewerblichen Bildung bedingt zu haben. Bei verhältnißmäßigem Fortschreiten von der Stufe aus, auf der das Volk bei seinem Auszug aus Aegypten stand, hätten David und Salomo keine phönizischen Werkmeister bedurft.

Läuterung צָרַף, זָקַק von unedlen Stoffen סִיגִים, z. B. des Silbers von Blei, Jeſ. 1, 22, 25., Schmelzen הָתִיךְ, Probiren בָּחַן Sprüchw. 17, 3., auch Miſchungen חַשְׁמַל Ez. 1, 4. 27., χαλκολίβανον Offenb. 1, 15; 2, 18. zu ihrem Geſchäfte gehörten. Sonſt beſtand ihre Kunſt in Gießen נָסַךְ Jeſ. 40, 19. von Statuen, יָצַק 2 Moſ. 25, 12. u. ö. von Gefäſſen u. ſ. w., zu Blech ſchlagen רָקַע Jeſ. 44, 12. getriebener Arbeit מִקְשָׁה 2 Moſ. 25, 31. 36. 4 Moſ. 10, 2., Ueberziehen mit Blech צִפָּה, חִפָּה, Löthen דָּבַק, Goldfäden ſchneiden קָצַץ פְּתִילִים 2 Moſ. 39, 3., Einfaſſung von Edelſteinen (Bruſtſchildlein des Hohepriesters 2 Moſ. 28, 11. 17.), Korallen רָאמוֹת Hiob 38, 18., Perlen פְּנִינִים, vergl. Hohesl. 1, 10. Sie bedienten ſich des Amboſes פָּעַם Jeſ. 41, 7., ἄκμων Sir. 38, 29., Hammers מַקָּבָה Jeſ. 44, 12. פַּטִּישׁ, der Zange מַלְקָחַיִם, des Meiſels חֶרֶט 2 Moſ. 32, 4., Blaſebalges מַפֻּחַ Jer. 6, 29., Schmelztiegels מִצְרָף Sprüchw. 17, 3., Schmelzofens כּוּר Ez. 22, 18 ff. · 2) Arbeiter in Erz oder Kupfer חָרָשֵׁי נְחֹשֶׁת (1 Kön. 7, 14. χαλκεὺς 2 Tim. 4, 14.) und in Eiſen חָרָשֵׁי בַרְזֶל Jeſ. 44, 12. 2 Chron. 24, 12., beſonders Waffenſchmide und Grobſchmide gab es wohl nur in Zeiten der Unterdrückung keine unter Iſrael 1 Sam. 13, 19. vgl. Richt. 5, 8., gewiß aber in ziemlicher Anzahl in den durch weltliche Kultur ausgezeichneten Zeiten der Königsherrſchaft, 2 Kön. 24, 14 ff. Zu den Arbeiten in Erz gehörte auch das Schlagen desſelben zu Blech, Gießen zu Säulen, Spiegeln u. ſ. w., 1 Kön. 7, 46. Hiob 37, 18., Poliren מָרַט, Verfertigung von allerlei Gefäſſen, beſonders Kochtöpfen סִיר, פָּרוּר 3 Moſ. 6, 28. 4 Moſ. 16, 39. Jer. 52, 18., Waffen, Helm, Panzer, Speer 1 Sam. 17, 5 f. 2 Sam. 21, 16., Ketten, daher נְחֹשְׁתַיִם genannt, Richt. 16, 21. Auch das Gewerbe der Schloſſer מַכְבֵּר und Kleinſchmide 2 Kön. 24, 16. Jer. 29, 2. iſt wohl erſt in ſpäterer Zeit aufgekommen; doch ſchon Richt. 3, 25. wird Schloß und Schlüſſel erwähnt. Nach Nahum 2, 4. ſcheint in ſpäterer Zeit auch in Stahl פְּלָדָה (viell. das בַּרְזֶל מִצָּפוֹן Jer. 15, 12.) gearbeitet worden zu ſeyn. 3) Die Steinſchneidekunſt 2 Moſ. 28, 11 ff. 21. חֶרֶשׁ אֶבֶן hatten die Iſraeliten aus Aegypten mitgebracht, wo ſie zur Verfertigung von heiligen Steinen mit ſymbol. Figuren, z. B. Käfern, wie ſie häufig gefunden werden, namentlich aber von Siegeln getrieben wurde (daher die Kunſt a parte pot. פִּתּוּחֵי חוֹתָם heißt). 4) Holzarbeiter חָרְשֵׁי עֵץ 2 Sam. 5, 11. Jeſ. 44, 13. begreift Bildſchnitzer, Tiſchler, Zimmerleute (τέκτων Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. iſt ſowohl Tiſchler als Zimmermann), Wagner, bei dem häufigen Gebrauch der Wägen zum Ackerbau, Krieg und Reiſen, ein Hauptgewerbe. Sie bedienten ſich der größeren Art בַּשִּׁיל, מַעֲצָד, קַרְדֹּם, des Beils גַּרְזֶן, des Schnitzmeſſers oder Hobels מַקְצֻעָה, Zirkels מְחוּגָה, Rothſtifts שֶׁרֶד (nach And. Pfriemen) Jeſ. 44, 13., der Säge מַנְרָה, מַשּׂוֹר Jeſ. 10, 15., des Bleiloths אֲנָךְ, der Richtſchnur קָו mit der Setzwage מִשְׁקֶלֶת 2 Kön. 21, 13. Jeſ. 28, 17. — Inſtrumente, welche zum Theil auch 5) die Steinmetzen חֹצְבֵי אֶבֶן, חָרְשֵׁי 1 Kön. 7, 9. 2 Kön. 12, 13. 2 Sam. 5, 11. gebrauchten. Ohne Zweifel verſtanden ſie auch den Marmor zu glätten. 6) Die Maurer חָרְשֵׁי קִיר oder גֹּדְרִים 1 Chron. 14, 1. 2 Kön. 12, 13. vgl. Ezech. 13, 5., welche vielleicht auch Tüncher (טָחֵי טָפֵל Ezech. 13, 11. Talm. סייד Chel. 29, 3.) waren. 7) Ziegler oder Fabrikanten von Backſteinen לְבֵנָה mag es in denjenigen Gegenden gegeben haben, wo Bauſteine ſelten waren, vielleicht auch in Paläſtina (wo man übrigens lieber mit Werkſteinen baute Jeſ. 9, 9.), beſonders aber in Babylonien 1 Moſ. 11, 3., Aſſyrien Nah. 3, 14., Aegypten, 2 Moſ. 5, 7. Der Lehm wurde durch Treten Nah. 3, 14. und Beimiſchung von Stroh 2 Moſ. 5, 7. conſiſtent gemacht, die formirten Backſteine an der Sonne getrocknet oder im Ziegelofen מַלְבֵּן 2 Sam. 12, 31. Jer. 43, 9. gebrannt. 8) Töpfer יוֹצֵר, chald. פָּחָר Dan. 2, 41. werden öfters erwähnt Pſ. 94, 9. 1 Chron. 4, 23. Jeſ. 29, 16. 45, 9; 64, 7. Hiob 10, 9. κεραμεύς Matth. 27, 7. 10., ein in ſeiner Werkſtätte חַרְסוּת auf der Scheibe (אַבְנַיִם, aus zwei übereinander ſich bewegenden, durch den Fuß in drehende Bewegung geſetzten Steinen Sir. 38, 32.) arbeitender Jer. 18, 3 ff. Sir. 38, 32 ff. Ehe der Thon חֹמֶר auf die Scheibe kam, wurde er mit den Füßen weich geknetet Jeſ. 41, 25. Die mit den Händen Sir. 33, 13. formirten Gefäſſe כְּלֵי חֶרֶשׁ oder כְּלֵי יוֹצֵר

werden im Ofen, *καμινος*, gebrannt. Zur Töpferarbeit gehören Krüge oder Flaſchen נֵבֶל Jeſ. 30, 14. Klagl. 4, 2. Jer. 48, 12. צַפַּחַת 1 Sam. 26, 11 ff. 1 Kön. 17, 12. Töpfe, Schalen und Becken מְזֵרָק, סִפֹּל, צֵלֹחַת, קְעָרָה, קְסָת (הַסֹּפֵר Ezech. 9, 2 ff. Dintenfaß) — Gefäſſe, welche die Reicheren aus Metall hatten. Daß ſie das Glaſiren verſtanden haben, ſcheint aus Sprüchw. 26, 23. (Scherben mit Silberſchaum überzogen) und Sirach 38, 34. hervorzugehen; auch findet man in Aegypten aus alter Zeit glaſirte irdene Figuren. Weish. 15, 8. ſind die *κεραμεις* auch Bildner von Figuren. Der Töpferacker bei Jeruſalem Matth. 27, 7. 10. war wahrſcheinlich eine einem Töpfer in Jeruſalem gehörige, ausgebentete Thongrube. 9) Glaſer זגגים M. Chel. 8, 9. vergl. Buxt. l. talm. p. 645 nennt erſt der Talmud; doch finden ſich nach Champollion in Abbildungen der ägypt. Hypogeen aus früher Zeit Darſtellungen des Glaſerhandwerks. Glas זְכוּכִית (rabb. זְגוּגִיתָא) wird erwähnt Hiob 28, 17. (n. And. Bergkryſtall). Die Bekanntſchaft mit demſelben läßt der Verkehr mit den nahen Phöniziern, den Erfindern des Glaſes, vorausſetzen. Sprüchw. 23, 31. Luth. Glas, im Hebr. כּוֹס Becher meiſt aus Metall. Vgl. *Michael.* hist. vitri ap. Hebr. in comm. soc. Gott. T. IV. p. 301. 10) Lederarbeiter. a) Gerber, *βυρσευς* Apg. 9, 43. talm. בּוּרְסִיא, bei den Juden wegen des üblen Geruchs gering geachtet, Chub. 7, 10. Megill. 3, 2., daher auch vor den Städten wohnend, Baba bathra 2, 9., meiſt an Flüſſen, oder wie der Gerber Simon in Joppe, am Meer Apg. 10, 6. In Aegypten war Lederbereitung nach den Abbildungen bei Champollion bekannt. Gegerbte und gefärbte Felle kommen als oberſte Decke der Stiftshütte vor, 2 Moſ. 25, 5; 26, 14. — rothgefärbtes Widderleder und Tachaſchleder — nach Philo, Joſeph. und den alten Ueberſetzern hyacinthblaues Leder, welches auch Ezech. 16, 10. zu Luxusſchuhen der Weiber diente — ob und nach welchem Thier (Luth. Dachs, Geſenius, De Wette: Seehund) iſt unentſchieden; Meier, hebr. Wurzelw. vergleicht das arab. طَحَسَ, dunkel ſeyn. b) Schuſter, rabb. רַצָּעָן Sabb. 60, 6. Pesach. 4, 6. Buxt. l. talm. p. 361. 429. 2284. Der Pfrieme מַרְצֵעַ kommt vor 2 Moſ. 21, 6. 11) Weberei אָרַג eig. flechten, Hauptgewerbe des flachsreichen Aegyptens, Jeſ. 19, 9. vgl. Ezech. 27, 7. Sprüchw. 7, 16. — hier von Männern getrieben, war bei den Hebräern (Ausnahme während ihres Aufenthalts in Aegypten, 1 Chron. 4, 21.) nebſt dem Spinnen טָוָה 2 Moſ. 35, 25 f. Sprüchw. 31, 13. 19 ff. (מְטָוָה, Geſpinſt), wie im übrigen Alterthum, meiſt Sache des Weibes, 1 Sam. 2, 19. 2 Kön. 23, 7. Apg. 9, 39., nicht nur für den Hausbrauch, ſondern auch als Erwerbszweig, Sprüchw. 31, 24. Tob. 2, 11. Das Spinnen des in hölzernen Kämmen (ſ. *Wilkins.* III, 140.) gehechelten פִּשְׁתִּים שְׁרִיקוֹת, שֶׂרֶק Jeſ. 19, 9., Flachſes (deſſen Abfall, Werg נְעֹרֶת theils als Zunder, Jeſ. 1, 31., theils namentlich zur Verfertigung von Schnüren, Richt. 16, 9., Stricken, Seilen תִּקְוָה, חֶבֶל diente, Joſ. 2, 15; 19, 9. Richt. 15, 13. Pſ. 18, 6.) und der gekämmten Wolle geſchah am Rocken כִּישׁוֹר, mit der Spindel פֶּלֶךְ. Man zwirnte שָׁזַר den Faden פְּתִיל. Der gezwirnte מָשְׁזָר Faden (dreifach gezwirnter חוּט מְשֻׁלָּשׁ Pred. 4, 12.) wurden auf Spulen סְלִיל gewickelt, auf den hochſchäftigen Weberbaum מָנוֹר 1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 21, 19. gezogen (Aufzug שְׁתִי 3 Moſ. 13, 48 ff., מַסֶּכֶת Richt. 16, 13 f., Trumm יְרֵכָה Jeſ. 38, 12., der beim Abſchneiden der Fäden am Weberbaume zurückbleibt und an den neuen Aufzug angeknüpft wird) und mit dem Weberſchifflein אֶרֶג Hiob. 7. 6. der Einſchlag עֵרֶב ſtehend hineingewoben, und mit dem Spaten יְתֵד הָאֶרֶג Richt. 16, 14. feſtgeſchlagen. Gewebe aus שֵׁשׁ מָשְׁזָר, gezwirntem Byſſus waren beſonders dauerhaft und wurden zu den Teppichen und Vorhängen des Heiligthums, dem Leibrock des Hoheprieſters u. ſ. w. genommen. Auch aus Kameel- und Ziegenhaaren wurden gröbere Zeuge שַׂק zu Trauerkleidern, 2 Sam. 3, 31. Matth. 3, 4., Gürteln Jeſ. 3, 24., Zeltdecken 2 Moſ. 26, 7. gewoben. Die Zelttuchmacher, *σκηνοποιοι* Apg. 18, 3. verfertigten aus den Haaren beſonders der zottigen, ciliciſchen (*Plin.* hist. nat. VI, 28.) Ziege grobe, filzartige, regendichte Zelttücher יְרִיעָה. Paulus, aus Cilicien gebürtig, war ein Zelttuchmacher, wie viele ſeiner Landsleute. Die ziegenhärenen

Zeltdecken der Stiftshütte waren übrigens nicht von den groben, ſchwarzen Haaren der שְׂעִירִים, mit welchen vor Alters Hohesl. 1, 5., wie noch heutzutage, die Nomaden Arabiens ihre Zelte bedecken, ſondern von den zarteſten, wahrſcheinlich weißen Haaren der עִזִּים. Verſchiedene Stoffe durften nicht ineinandergewoben werden, 3 Moſ. 19, 19. 5 Moſ. 22, 11. u. M. Chilaim C. 9. Außer der einfachen Linnen- und Baumwollenweberei wird 2 Moſ. 28, 4. 39. ein piquéartig gewürfelter Zeug הַשְׁבֵּץ erwähnt, deſſen Würfel eingefaßten Edelſteinen geglichen zu haben ſcheinen, mit hineingewobenen Goldfäden מְשֻׁבְצוֹת זָהָב Pſ. 45, 12. Die Buntweberei (רִקְמָה, רָקַם, רִקֵּם, LXX *ποικιλτης* u. *ῥαφιδευτης*) mit Einſchlag von Goldfäden, blauen und rothen Purpurfäden, Carmoiſinfäden war eine höhere Stufe der Weberei, vgl. 2 Moſ. 26, 36; 27, 16; 28, 39; 36, 37; 38, 18. Richt. 5, 30. Ezech. 16, 10; 26, 16. Pſ. 45, 15. Ebenſo die Damaſtweberei (der Name in דַּמֶּשֶׂק, Teppich, Am. 3, 12. vorkommend, nicht von Damaskus benannt, ſondern aus einem Steigerungsſtamm von der Wurzel דמק, inseruit rem rei entſtanden), LXX *ἐργον ὑφαντον ποικιλτοῦ*, Einweben von Figuren, z. B. Cherubim in den Zeugen מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב 2 Moſ. 26, 1. 31; 28, 6; 35, 35; 36, 8; 39, 8., eine Kunſt, in der die Phönizier Meiſter waren, Hom. Il. VI, 288 ff. Saalſchütz, Archäol. I, 139. meint, dieſe ſchwierige Arbeit werde in zu frühe Zeiten hinaufgetragen, und überſetzt מ״ ח״: Stickerei; wir haben aber an die hohe Entwicklungsſtufe des ägyptiſchen Kunſtfleißes, ſchon lange vor dem Auszug Iſraels aus Aegypten, zu denken. Im Gegentheil unterſcheiden Geſenius, Bähr u. A. רִקְמָה und מ״ ח״ ſo, daß erſteres ein Aufnähen oder Einſticken bunter Figuren mit der Nadel auf einer Seite, letzteres Einwirken oder Einweben bezeichne, nach dem Vorgang der Rabbinen. Joma 9: רקם est opus, quod fit acu idcoque figuram unam tantum habet, חשב est opus textoris idcoque duas habet figuras (auf beiden Seiten). Buntgewirkte Kleider waren ein Luxusartikel ſchon in früher Zeit, Richt. 5, 30. Pſ. 45, 14 f. Ezech. 16, 10. 13; 26, 16. Rothe und blaue Fäden lieferten die Purpurfärbereien Phöniziens. 12) Der Walker, *γναφευς*, כֹּבֵס Jeſ. 7, 3; 36, 2., reinigte ſowohl friſche Gewebe, als die getragenen, weißen, Mark. 9, 3. und bunten, Schabb. fol. 19, 1. (erſtere bedurften dreitägige, letztere eintägige Arbeit) Kleider vom Schmutz durch Einweichen in Waſſer, Schlagen und Stampfen in einem Trog, und bediente ſich zur Entfettung des Mineralkali נֶתֶר und der Lauge aus Aſche von Seifenpflanzen בֹּרִית Jer. 2, 22. Mal. 3, 2. Hiob 9, 30., auch des מֵי רַגְלַיִם, Urin, M. Schabb. 9, 5. Niddah 9, 6., und der Walkererde. Sie trieben wohl wegen des üblen Geruchs ihr Geſchäft außerhalb der Stadt, in Jeruſalem auf dem Walkerfeld שְׂדֵה כוֹבֵס 2 Kön. 18, 17. Jeſ. 7, 3; 36, 2. am obern Teich, im Weſten der Stadt. 13) Färber, wie Luther Mark. 9, 3. *γναφευς* überſetzt, kommen in der heil. Schrift nicht vor, dagegen im Talmud צבעים M. Baba kammah 9, 4. Eduj. 7, 8. 14) Die Salbenbereiter רֹקְחִים 2 Moſ. 30, 25. 35. Pred. 10, 1. und רַקָּחִים 1 Sam. 8, 13. Neh. 3, 8. *μυρεψος* Sir. 38, 7., waren nicht unwichtige Leute im Orient, wo Wohlgerüche und Salbung der Haut ſo wichtige Stücke körperlichen Wohlbehagens ſind, abgeſehen von dem Gebrauch der wohlriechenden Oele und des Räucherwerks (רֹקַח 2 Moſ. 30, 25. 30. ſteht für beides) zu heiligen, ſinnbildlichen Handlungen und bei Beſtattung der Todten, 2 Chron. 16, 14. Die Salben מִרְקַחַת 2 Moſ. 30, 25. 1 Chron. 9, 30. מְרֻקָּחָה Ezech. 24, 10. רְקָחִים Jeſ. 57, 9. waren meiſt eine Miſchung aus feinem Olivenöl und andern wohlriechenden Oelen und Harzen, Galbanum, Weihrauch, Myrrhen u. ſ. w. (ſ. d. Art. Salben und Hartmann, Hebräerin am Putztiſch I, 292 ff.). Ihre Bereitung war daher eine Kunſt, die nicht nur von Sclavinnen, 1 Sam. 8, 13., ſondern auch von Männern (Luth. Apotheker) betrieben wurde. Nach Soloniſchen Geſetzen war Salbenbereitung für Männer verpönt. 15) Bäckerei als beſonderes Gewerbe kommt zuerſt vor Hoſ. 7, 4 ff. Die Bäcker אֹפִים hatten in Jeruſalem ihren Bazar, Jer. 37, 21. In Aegypten, wo die Bäckerei nach den vorhandenen Denkmälern (*Rosell.* mon. II, 2. 264. *Wilkins.* II, 385.) ſehr ausgebildet war, wurde ſie kaſtenmäßig betrieben; der שַׂר der Kaſte, Oberbäcker, war Joſeph's Mitgefangener,

Südergau, der nördlich von der Diöces Osnabrück begrenzt, ſich noch in's heutige Hannover hineinerſtreckte, und den fünf frieſiſchen Gauen, die Seeküſte von Lauwers bis dieſſeits der Ems umfaſſend (vgl. Lebebur, die fünf Münſter'ſchen Gaue. Berlin 1836. Rettberg a. a. O. II. S. 425. 539), erklärt ſich wohl aus der Miſſionsthätigkeit des erſten Biſchofs Liudger (vgl. d. Art.). Die Stiftung des Bisthums fällt zwiſchen 802 und 805 (vgl. Erhardt, Regest. Hist. Westph. I. Nro. 244. Erhardt, Geſch. Münſters. Münſt. 1837). — 2) Osnabrück gilt als das älteſte Bisthum in Sachſen; eine Kirche war ſicher vor 786 gegründet (Rettberg, a. a. O. II, 437); als erſter Biſchof kommt Wiho 803 vor (Möſer, Osnabr. Geſch. Berl. u. Stettin 1780. Stüve, Geſch. von Osnabrück. C. Stüve, Geſch. des Hochſtifts Osnabrück bis zum J. 1508. Osn. 1853. Grupen: Origenes Osnabrug. Lemgo 1768 in Orig. German. Tom. III.). In Engern: 3) Paderborn (Padrabrunna). Hier findet ſich ſchon 777 eine Kirche, 785 wurde eine Baſilica begonnen; das Bisthum ward erſt kurz vor Karl's Tode geſtiftet 810—812 (*Nic. Schaten*, Ann. Paderbornens. P. I. Neuhusii 1643. — Beſſen, Geſch. des Bisthums Paderb. 1820. 2. Bd. — Hauptquelle für d. Geſch. d. Gründung Translatio S. Liborii AA. SS. Jul. V. p. 414). 4) Minden der gewöhnlichen Angabe nach 780, doch ſicher ſpäter gegründet, umfaßte einen Theil des Calenbergiſchen und Hoya. Die Gründung des Stifts S. Bonifacii in Hameln legt die Sage in's Jahr 712, jedenfalls irrig (vgl. Rettberg II, 447. — Schlichthaber, Kirchengeſch. d. St. Minden. — Fr. Sprenger, Geſch. von Hameln). 5) Bremen. Der erſte Biſchof Willehad, am 13. Juli 787 in Worms geweiht, war wohl nur Miſſionsbiſchof, noch ohne feſt begrenzte Diöces, wie denn der Umſtand, daß der biſchöfliche Stuhl nach ſeinem Tode längere Zeit unbeſetzt blieb, auf einen noch nicht völlig geordneten Zuſtand der Diöces deutet (vgl. Erhardt, Reg. I. Nro. 192.). Die Diöces umfaßte einen Theil Oſtfrieslands, grenzte öſtlich an die Elbe bis da wo die Lühe mündet, welche mit der Oſte die Grenze gegen Verden bildete. (Vita Willehadi bei Pertz II, 379. — Duntze, Geſch. v. Br. 1845. 2 Bde. — Lappenberg, Geſchichtsquellen des Erzſtifts Bremen. Br. 1828. — Pratje, Kurzgefaßte Relig.Geſch. der Herzogth. Br. u. Verden. Stade 1776). 6) Verden. Die älteſte Geſchichte iſt ſehr dunkel. Als erſter Biſchof wird Suidbert genannt; zuverläſſige Kunde iſt erſt die Nennung eines Biſchofs Harud auf einer Synode zu Mainz 829 (Hartzheim, Conc. Germ. II, 54). Unſicher ſind die Angaben, das Bisthum habe ſeinen Sitz urſprünglich in Bardowik, nach Andern in Kofeld in der Altmark gehabt; ſicherer iſt die Verbindung mit dem Kloſter Amorsbach. Die urſprüngliche Grenze bildete die Elbe bis zur Mündung der Havel, ſo daß die Diöces das Herzogthum Verden, einen Theil von Lüneburg und der Altmark umfaßte (vgl. Pfannkuche: Aeltere Geſch. d. Bisthums Verden. Verd. 1830). — Oſtphalen: 7) Hildesheim (Elze). Als urſprünglicher Sitz des Bisthums für Oſtphalen ſcheint Elze beſtimmt geweſen, wo Karl 796 eine Kirche erbaute. Wahrſcheinlich war jedoch das Bisthum, ſo lange es in Elze war, nur Miſſionsbisthum, vielleicht gar nur eine Miſſionsſtation. Ludwig der Fromme verlegte 818 den Sitz nach Hildesheim; und dieſe Verlegung wird zugleich die eigentliche feſte Gründung ſeyn. Die Diöceſangrenze bildete im Oſten die Ocker, im Süden lagen Goslar und Gandersheim noch im Hildesheimiſchen Sprengel, doch war hier die Grenze zwiſchen Hildesheim und Mainz lange ſtreitig (vgl. W. Ad. Lüntzel, die ältere Diöces Hildesheim. Hild. 1837. — De la Tour, Ueber die Errichtung des Bisthums Elze in Spangenberg u. Spiel, Vaterländ. Archiv. 1823. Bd. IV. S. 234. — Blum, Geſch. des Fürſtenth. Hildesheim. Wolfenb. 1805. 2 Bde.). — 8) Ein bedeutendes Stück ſächſiſchen Landes, der größere Theil des heutigen Göttingen und Grubenhagen ward mit dem Erzbisthum Mainz verbunden, wahrſcheinlich als von dieſem durch Miſſionsarbeit erworben. Endlich ragt noch im Oſten das für Nordthüringen errichtete Bisthum Halberſtadt, im Weſten der Sprengel von Utrecht, einen Theil von Oſtfriesland umfaſſend, in das heutige Hannover hinein.

Ihren Abſchluß erhielt die Diöceſaneinrichtung erſt durch die Gründung des Erz-

bisthums Hamburg-Bremen. Es ist seine Bestimmung erfüllend und den Geist seines ersten Erzbischofs bewahrend Missionskirche des Nordens geworden, die den ganzen Norden fast dem Evangelium gewonnen hat. (S. d. Art. Ansgar u. Hamburg-Bremen.)

Wie die Kirche des übrigen fränkischen Reichs war auch die Kirche des Sachsenlandes von Anfang an mit Rom verbunden. Doch macht sich der Einfluß Roms in der Karolingischen Zeit noch wenig geltend, desto mehr die Macht des Staats, die oft in eine Tyrannei des Grafen über den Bischof (z. B. Graf Cobbo beherrschte den bischöflichen Stuhl von Osnabrück 833 völlig) ausartete, der gegenüber die Bischöfe wieder durch engeren Anschluß an Rom Hülfe suchten (Egilmar von Osnabrück wendet sich mit einer Klage an den Pabst). Von der Lehnsfolge waren die Bischöfe nicht ausgeschlossen. Bei Ebstorf (richtiger Eppendorf vgl. Havemann I, 30) fielen in der Schlacht die Bischöfe von Hildesheim und Minden. Das schon ausgebildete Institut der Advocatie ward auch auf die neu gegründete Kirche übertragen. Zehnten bildeten die Haupteinkünfte, Zehntfreiheit kommt noch nicht vor; wo sie bewilligt wird, geschieht es gegen Entschädigung. Zu dem ursprünglichen Grundbesitz (zwei mansi) kamen reiche Schenkungen, Vermächtnisse, denen bereits durch Gesetze gewehrt werden mußte, Forstbann, Münz- und Marktrecht (888 Osnabrück vgl. Möser I, 336. — Bremen vgl. Lappenberg S. 32), Immunität. Je mehr die alte Freiheit unterdrückt wurde, desto zahlreicher begaben sich Freie in die Hörigkeit der Kirche. So kamen manche Bisthümer schon früh zu großem Reichthum, besonders Hildesheim. Der Clerus bestand anfangs aus Fremden, allmälig wendeten sich auch Inländer zum Kirchendienst, und bald mußte im Interesse des Heerbannes dem Drängen der Freien zum Kirchendienst gewehrt werden, so daß die Kirche sich zum Theil auf Unfreie angewiesen sah. Die vita canonica der Kleriker ward in die neuen Bisthümer früh eingeführt (can. IX. d. Synode zu Mainz a. 813), bei den Kathedralen monasteria clericorum errichtet. (In Hildesheim führte Günther von Rheims die vita canon. ein.) Selbst als gegen Ende des 9. und im Anfang des 10. Jahrh. anderswo die vita canonica schon in Verfall zu gerathen anfing, stand sie hier noch in Blüthe. Doch theilte bereits Wigbert von Hildesheim im Anfang des 10. Jahrh. den Klerikern ein bestimmtes Drittel des Kirchenvermögens zu (vgl. Blum I, 248). Die Bildung erhielt die Geistlichkeit erst auf ausländischen, dann auf inländischen Schulen (Corvey das seminarium apostolorum, Herford, Hildesheim), doch war sie, wie auch die wenigen literarischen Produkte dieser Zeit zeigen, nur gering. Klöster finden sich unter Karl dem Großen noch nicht, nur Mönchsniederlassungen zu Missionszwecken, wie Meppen. Unter Ludwig dem Frommen beginnt die Klosterstiftung mit den beiden für den ganzen Norden Deutschlands wichtigen Klöstern Corvey und Herford (Diöces Osnabrück). Bald folgen mehrere nach, unter ihnen Wunstorf (Diöces Minden) 871; Bücken, Barsum (Bleximo, Birsinun in der Diöces Bremen von Ansgar und Rimbert gestiftet); Ramelsloh (Diöces Verden) Lamspringe 838 (872 vgl. Blum I, 139. — Diöces Hildesheim — bedeutender ist das 856 gestiftete Gandersheim). Die Klöster lebten nach der Regel Benedikts, erhielten früh Privilegien, aber noch keine Exemtionen. Der Eifer war noch stark, das Leben einfach und streng. Durch ihre Schulen besonders trugen sie viel zur Verbreitung christlichen Lebens bei. Die Art der Christianisirung des Landes von oben herab, oft nicht ohne Gewalt, brachte es mit sich, daß das Volk, obwohl äußerlich christlich geworden, doch innerlich noch nicht bekehrt war. Diese innere Bekehrung vollzieht sich allmälig im 9. Jahrh. Zahlreiche Spuren des Heidenthums lassen sich noch entdecken, selbst offener Abfall zum alten Götterdienst kommt vor, besonders als Lothar 841 die Sachsen aufwiegelte. Das Christenthum trat mehr als strenges Gesetz auf, vielfach schon getrübt, besonders durch Verehrung der Heiligen und Reliquien, mit denen das Land bald bereichert wurde durch zahlreiche translationes von Heiligen. Das Volk bedurfte des Gesetzes und selbst Stücke heidnischer Sitte gingen absichtlich und unabsichtlich in die kirchliche Sitte über. Doch zeigt der Heliand

(ſ. d. Art.), welch' herrliche Frucht das Chriſtenthum auf dieſem blutgedüngten Boden zu bringen vermochte.

2. Die erſte Hälfte des Mittelalters bis zur Gründung des Herzogthums Braunſchweig-Lüneburg 1235. — Aeußerlich treten in den Verhältniſſen der Diöceſen keine große Veränderungen hervor. Nur das Erzbisthum Hamburg-Bremen kommt durch ſeine Miſſionsthätigkeit in den nordiſchen Reichen und unter den Slaven jenſeits der Elbe zu einer alle Erzbisthümer überragenden Größe. Eine Zeitlang das „Rom des Nordens“ trat es, von Adalbert (ſ. d. Art.) während der kurzen Zeit, wo er den Traum eines nordiſchen Patriarchats träumte, auf die höchſte Höhe gehoben, aber auch auf's Tiefſte zerrüttet, in die Reihe der übrigen Erzbisthümer zurück. Der Oſten, beſonders Livland, bot der Miſſionsthätigkeit ein neues Feld, aber keinen Erſatz. Aus ſeiner Diöces wurden mehrere neue Erzdiöceſen gebildet. Es hatte ſeinen Beruf erfüllt. Im J. 1222 ward das Erzbisthum von Hamburg völlig auf Bremen übertragen; ſeitdem exiſtirte nur ein Erzbisthum Bremen, während dem Capitel in Hamburg nur ein Theil der Gerichtsbarkeit und Antheil an der Wahl blieb. Verden verlor den auf dem rechten Elbufer gelegenen Theil ſeiner Diöces an Ratzeburg 1158; durch die Bekehrung der Wenden auf dem linken Ufer ſich entſchädigend.

Die innere Entwickelung iſt im Weſentlichen dieſelbe wie in der Kirche Deutſchlands dieſer Zeit überhaupt. Das große Thema des Kampfes zwiſchen Pabſtthum und Kaiſerthum wiederholt ſich auf engerem Gebiete, hier beſonders intereſſant, weil die ſächſiſchen Lande zum Theil der Schauplatz des mit dem kirchlichen untrennbar verbundenen politiſchen Kampfes waren, erſt der Sachſenkriege, dann des Kampfs zwiſchen Hohenſtaufen und Welfen. In dem Kampfe gegen Heinrich IV. ſtanden die Biſchöfe bis auf wenige, unter denen Adalbert von Bremen, des Kaiſers Rathgeber, und Benno von Osnabrück, einer der wenigen wahrhaft treuen Freunde des Kaiſers, auf Seiten der Gegner Heinrichs. Hatte früher der Kaiſer die Biſchöfe oft unmittelbar ernannt (z. B. Günther von Osnabrück 996, Bernward von Hildesheim und deſſen Nachfolger Godehard, ſ. d. Art.), ſo ward in dem Kampfe der Päbſte gegen Heinrich IV. und deſſen Nachfolger die Freiheit der Wahl gewonnen. Von nun an finden wir vom Capitel canonice gewählte Biſchöfe, in Osnabrück zuerſt Dethard 1118, in Verden Maſo 1116, in Münſter Burkard von Holte 1113, doch iſt in Halberſtadt Otto 1122 noch vom Kaiſer aufgedrungen. An die Stelle der Abhängigkeit vom Kaiſer trat die von den Capiteln, die ſich bald durch Wahlcapitulationen ſicher zu ſtellen anfingen; zwiſchen Capitel und Biſchof regte ſich faſt beſtändige Eiferſucht, die oft in Streit aufloderte und den Biſchof dem Capitel entfremdete. Schon 1205 verlegte Rudolph I. von Verden ſeine Reſidenz nach Rotenburg und dotirte die Stelle eines Vikars. Das Kirchengut mehrte ſich raſch, oft nicht auf die redlichſte Weiſe, großer Grundbeſitz ward gewonnen. Faſt alle Bisthümer kamen zu reichem Beſitz, Hildesheim beſonders unter Bernward (993 bis 1022); Osnabrück unter Benno II., Bremen unter Adalbert, doch mit großen Schwankungen bei'm Steigen und Fallen des Erzbiſchofs, Verden unter Dietrich II. und Siegbert († 1036). Daneben gewannen ſie immer mehr Freiheiten, Privilegien, Zölle, Jagd, Fiſcherei, Regalien aller Art. War die Vogtei zum Schutz der Kirche gegründet eine einträgliche Tyrannei geworden, ſo brachten allmälig die Biſchöfe die Vogteien durch Schenkung oder Kauf, durch Liſt oder Gewalt in ihre Hände. In Münſter gelang dieſes Friedrich II., der das Vogteirecht von Teklenburg erkaufte 1173; in Hildesheim gewann Adalog 1180 die Vogtei, in Paderborn wurde ſie 1193, in Osnabrück 1236 unter Conrad I. erlangt. Beſonders bei der Zertrümmerung des großen ſächſiſchen Herzogthums gewannen viele Kirchen ihre Vogtei. Seit dem 11. Jahrh. brachten die Biſchöfe und einzelne Klöſter auch ganze Grafſchaften an ſich. Beſonders bei'm Sturze Heinrich's des Löwen und als Bernhard v. Ascanien die herzoglichen Rechte zu wahren nicht vermochte, kamen viele Grafſchaften, die von dem Herzoge zu Lehen gingen, in die Hände der Biſchöfe. Dieſe kamen zu Landeshoheit, wurden Reichsfürſten, obwohl ſie ſelten

oder nie die ganze ehemalige Diöces gewannen, ſo daß biſchöfliches Territorium und Diöces ſich nirgend decken. Am Ende dieſer Periode ſind alle Biſchöfe Reichsfürſten geworden (in Osnabrück nennt ſich z. B. Engelbert 1225 zuerſt princeps); die Kirchenregierung trat vor der weltlichen immer mehr zurück. Um ſo bedeutender waren die Aemter derer, welche an des Biſchofs Statt die Kirche verwalteten. Beſonders die Archidiakonate wurden zu einträglichen Aemtern, ſeit dem Anfang des 13. Jahrh. (in Osnabrück z. B. unter Adolph 1218—22) mit beſtimmten Pfründen verknüpft. Dem Unweſen, welches mit der Verwaltung der Archidiakonate beſonders in Osnabrück, Münſter, Paderborn getrieben wurde, zu ſteuern, ſandte ſogar 1231 der Pabſt einen Legaten zur Ordnung der Archidiaconats-Verhältniſſe (vgl. Schaten, Ann. Paderborn. a. h. a.). Gegen Ende des Zeitraumes treten jedoch ſchon neue Würden auf (Officialen, Vikare), welche die Macht des Archidiaconats zu beſchränken anfangen.

War die vita canonica der Geiſtlichen ſchon lange untergraben, ſo bedurfte es nur eines äußeren Anſtoßes (in Hildesheim gab ihn z. B. 1039 der Brand des Capitelhauſes), um ſie vollends zu zerſtören. Die Pfründen wurden getheilt, eigne Curien der Domherrn gebaut (in Halberſtadt z. B. 1052); aus dem Kloſter der Geiſtlichen war ein reich dotirtes Collegium von Chorherrn geworden, die ihren Dienſt durch Vikarien verſehen ließen. Verſuche, die alte Strenge herzuſtellen, wurden auch hier gemacht, aber vergebens; ſelbſt neu errichtete Stifter der canonici regulares ſtellten ſich bald den alten gleich. Die Geiſtlichkeit verweltlichte hier wie überall; ſtrenge Geſetze fehlten nicht, mehrten aber nur noch die Entſittlichung. Das Cölibatgeſetz ward ziemlich früh durchgeſetzt (in Bremen durch Adalbert), nur in Friesland iſt dieſes ſo wenig als der Zehnten je zur allgemeinen Geltung gekommen. Die meiſten Biſchöfe lebten mehr im Hoflager und im Felde, als in ihrer Diöces. In den Sachſenkriegen ſpielen Biſchöfe eine Hauptrolle, in den Schlachten bei Langenſalza und am Welfesholze ordnen Biſchöfe die Schlacht. Noch tiefere Blicke in das Verderben öffnen Ereigniſſe wie der Rangſtreit im Dome zu Goslar (Havemann, I, 320). Doch finden ſich immer auch treffliche Biſchöfe, die wie Bernward von Hildesheim, Imad v. Paderborn († 1076), Detmar von Osnabrück (1003—13) ſich als Pfleger der Wiſſenſchaften oder wie Godehard von Hildesheim als ächte Hirten ihrer Gemeinden bewieſen.

Die kirchlichen Stiftungen vermehrten ſich raſch. Beſtanden früher nur bei den biſchöflichen Kathedralen Canonikatſtifter, ſo gehörte es jetzt zur Würde einer Biſchofsſtadt, deren mehrere zu beſitzen. Adalbert gründete in Bremen drei neue zu St. Willehadi, St. Stephani und St. Paul; in Osnabrück entſtand 1011 das Canonicatſtift St. Johann; in Hildesheim verwandelte Hezilo zwei ſchon beſtehende Klöſter in Canonicatſtifter. Auch außer den biſchöflichen Städten entſtehen ſolche Stifter. In Goslar das Stift SS. Simonis et Judae und das Petersſtift; in Nörten durch Lippold von Mainz das Petersſtift (1055 vgl. Wolf, Geſch. des Petersſtiftes in Nörten), in Eimbeck das Stift St. Alexandri durch Dietrich II. von Catlenburg u. a. m. Auch dieſe entwickelten ſich ähnlich wie die Domſtifter und fielen bald derſelben Verweltlichung anheim. — Weit zahlreicher noch ſind die Kloſterſtiftungen. Beſonders reich iſt die zweite Hälfte des 10. Jahrh. (St. Michael in Lüneburg von Otto dem Erlauchten gegründet, beſonders durch Hermann Billung gepflegt, Poelde 952; Ringelheim, Hilvwardshauſen 960, Walsrode 972; Oldenſtadt durch Bruno von Verden [früher Ülzen], Heslingen [ſpäter Zeven], Marienkloſter bei Gandersheim 974; Harſefeld am Ende des 10. Jahrh. durch Heinrich I. von Stade). Das 11. Jahrh. iſt, obwohl es auch nicht ganz an Kloſterſtiftungen fehlt (St. Michaelis in Hildesheim 1015, Stedesburg in derſelben Diöces 1007, Iburg bei Osnabrück 1068—70, St. Blaſii in Northeim) vergleichungsweiſe arm an ſolchen, es iſt die bewegte Zeit der Sachſenkriege. Gegen Ende des Jahrhunderts beginnt ein neuer Aufſchwung (Burſelde 1093; Reinhauſen, anfangs Canonicatſtift 1099), der ſich durch das ganze 12. Jahrh., die Zeit des h. Bernhard, Norbert u. a., hinzieht (Catlenburg 1104; Steina oder Marienſtein bei Nörten 1104; Clus bei Eimbeck 1124;

Marienrode 1125; St. Georg und St. Marien in Stade 1130—40; Gertrudenberg bei Osnabrück 1137—41; Fredelsloh 1137; Celle [Cellerfeld]; Loccum 1170 [vgl. Weidemann, Gesch. des Klosters Loccum 1822], Oesede 1137—41, Lüne 1172, Lilienthal 1188; Neuwerk bei Goslar 1186, Ilfeld 1190, Marienwerder bei Hannover 1196; Altkloster 1197). Im Anfang des 13. Jahrh. vermehrt sich die Zahl noch (Bersenbrück 1231; Rulle 1232; Alten-Medingen, Marienfee 1215, Wienhausen u. a. m.). Die Geschichte der Klöster schwankt auch hier zwischen Verfall und Reform, und die von Frankreich ausgehenden Reformationen durch die großen Congregationen der Klöster wirken auch hier ein. Wenn auch wenig Cluniacenser, so finden wir viele Cistercienserklöster unter den genannten (z. B. Loccum, Marienrode bei Hildesheim, Michelstein u. a.) und von dem großen vom heil. Norbert selbst gegründeten Kloster Kappenberg in der Diöces Münster gehen Einwirkungen der Prämonstratenser aus, so daß auch diesen zugehörige Klöster nicht fehlen. Die eigentliche Entfaltung der Bettelorden fällt erst in die folgende Zeit. Unter den geistlichen Ritterorden hatte besonders der Orden der deutschen Ritter im Lande große Besitzungen (Comthurei Luclum, Goslar), während die Johanniter in Friesland begütert erscheinen.

Was das kirchliche Leben anlangt, so ist äußerlich das Heidenthum völlig verschwunden, (Bischof Unwan zerstörte im Bremischen die letzten Reste), innerlich droht das Christenthum zu einem neuen Heidenthum zu werden. Die Erscheinungen sind dieselben wie aller Orten. Die großen Ketzerbewegungen, welche die Kirche anderswo zu bestreiten hatte, berühren diese Gegenden nur schwach. Doch läßt Kaiser Heinrich 1051 in Goslar einige Manichäer hinrichten, und 1225 ward Heinrich Minnicke, Probst im Kloster Neuwerk bei Goslar, in Hildesheim wegen Irrlehren verbrannt (Gruber, Parerg. Gotting. IV.).

3. Die zweite Hälfte des Mittelalters bis zur Reformation. Um die Mitte des 13. Jahrh. haben sich die Verhältnisse, wie sie aus der großen Umwälzung nach dem Sturze des großen Herzogthums hervorgingen, ziemlich sicher befestigt, nur daß die Gebiete sich hie und da mit der Zeit noch abrunden. Im Osten hat das Welfische Haus den ausgedehntesten Besitz, durch stets erneute Theilungen freilich stark zersplittert. Dazwischen schiebt sich das Bisthum Hildesheim, bis zur unglücklichen Stiftsfehde im Anfange der Reformation von bedeutendem Umfange. Im Norden haben Bremen und Verden Gebiete gewonnen, doch durch den Einfluß der Welfischen Macht und an der Küste durch Landstriche, in denen die alte freie Gemeindeverfassung sich im Kampfe gegen den Feudalstaat gehalten hat (besonders Land Hadeln), beschränkt. Dagegen sind im Osten, wo die Welfische Macht, obwohl eine Zeitlang bedeutend, später nicht mehr einzuwirken vermochte, die Bisthümer zu bedeutenden abgerundeten Gebieten gekommen. Neben Osnabrück Münster in Besitz des Niederstiftes Meppen. Ihnen zur Seite stehen nur kleinere weltliche Fürsten, nachdem die Macht der großen Häuser Ravensberg und Tecklenburg gebrochen ist. Hoya und Diepholz haben noch etwas größere Gebiete inne. Dagegen hat sich in Ostfriesland die freie Gemeindeverfassung erhalten, die auch größere kirchliche Freiheit im Gefolge hatte, bis sich über der alten Volksgemeinde die Häuptlinge erhoben und kurz vor der Reformation das Haus Cirksena (Edzard der Große) fast zur alleinigen Macht erhob. Außer der Kaiserstadt Goslar, die sich der Welfischen Macht gegenüber behauptete, sind einzelne Städte innerhalb des Welfischen Gebiets (Göttingen, Eimbeck, Northeim, Hannover, Lüneburg) mehr noch einzelne bischöfliche Städte besonders Osnabrück zu großer Unabhängigkeit gelangt.

Die Geschichte der Kirche ist die Geschichte des Verfalls, der sich überall so ähnlich sieht, daß es keine besondere Darstellung zu bedürfen scheint. Besonders stark zeigt sich der Verfall in den beiden oft vereinigten Bisthümern Bremen und Verden, von denen das letztere, am meisten von allen durch den Pabst besetzt, eine Reihe von schlechten Bischöfen aufzuweisen hat, wie kaum ein anderes. Die Klosterstiftungen mehren sich im 13. Jahrh. noch immer (Weende 1314, Mariengarten 1261, Isenhagen 1256 — auch

Collegiatſtifter wie B. Mariae Virg. in Eimbeck 1297), beſonders erhält Oſtfriesland jetzt erſt ſeine Klöſter (Hemmo Suur: Geſch. d. ehemaligen Klöſter in Oſtfriesland. Emden 1838). Reformationen wurden immer auf's Neue verſucht, beſonders großartig unter der Leitung des Priors Buſch (Buſch: De Reformatione monasterlorum quorundam in Saxonia bei Leibn. Ser. Brunsw. II, 476 sqq.); Bursfelde ward der Mittelpunkt einer großen Congregation, zu der 1506 75 Klöſter gehörten. Viele Klöſter wurden gänzlich umgewandelt, beſonders dem Orden der regulirten Chorherrn S. Augustini, von deren großem Kloſter Windesheim die bedeutendſten Reformbeſtrebungen ausgingen, zugewieſen. Weniger verfallen waren die Bettelorden, die ſich im 13. Jahrhunderte raſch verbreitet hatten; dagegen griffen ſie verſtörend in das Pfarramt ein, wogegen die Weltgeiſtlichen in Oſtfriesland (hier waren die Orden 1323 zum Terminiren zugelaſſen und hatten mehrere Klöſter) Dominikaner in Norden ſchon 1264, Dykhuſen 1378, Franziskaner in Emden 1369) ein förmliches Bündniß ſchloſſen (vgl. Suur Beil. V.). Daneben bethätigte ſich der Corporationsgeiſt des Mittelalters in zahlreichen freieren Vereinen. In allen größeren Städten finden wir Begninenhäuſer, und während dieſe in Süddeutſchland mannigfach in ketzeriſche Beſtrebungen geriethen, und darin größtentheils untergingen, kamen ſie hier zu großer Blüthe und wurden Pflanzſtätten eines ſtillen, frommen Lebens. Von den Niederlanden her wirkten ſpäter die Brüder vom gemeinſamen Leben bedeutend ein. Beſonders ihr großes Fraterhaus in Herford war auf weite Kreiſe von ſegensreichem Einfluß; auch in Hildesheim und Osnabrück beſtanden Fraterhäuſer. Endlich gab es zahlreiche andere geiſtliche Brüderſchaften. Von allen am zahlreichſten ſind in den öſtlichen Theilen des Landes die Kalandsbrüderſchaften, die wohl nicht über das 13. Jahrhundert hinaufgehen, die aber auch raſch ausarteten und in bloß weltlicher Unterſtützung und Schmauſereien ihren Zweck fanden, während die gegenſeitige geiſtliche Hülfsleiſtung, auf die es Anfangs abgeſehen war, faſt ganz zurücktrat.

Vorbereitend für die Reformation wirkten beſonders die Brüder vom gemeinſamen Leben durch ihre Collatien und Verbreitung religiöſer Bücher (vgl. Buſch, l. c. II, 925). Im 15. Jahrh. finden ſich bereits drei gedruckte niederſächſiſche Bibelausgaben (Köln 1470, Lübeck 1494, Halberſtadt), doch erließ Berthold von Mainz 1486 ein Dekret dagegen (Guden, Cod. diplom. IV. 469). Beim Wiederaufleben der Wiſſenſchaften iſt beſonders Münſter (Rudolph v. Langen, Timann Camener, Joh. Murmellius u. a.) der Mittelpunkt für dieſe Gegenden.

4. Die Zeit der Einführung der Reformation bis zum Religionsfrieden von Augsburg 1555. Die Verhältniſſe der öſtlichen Theile des jetzigen Hannover werden bei'm Beginn der Reformation weſentlich durch den Ausgang der Hildesheimiſchen Stiftsfehde beſtimmt, die um ſo tiefer eingriff, da ſie mit dem Wahlkampfe zwiſchen Franz I. von Frankreich und Karl V. auf's Engſte zuſammenhängt. War die Hildesheimiſche Partei (neben Johann von Hildesheim, Heinrich der Mittlere von Lüneburg, die Grafen Anton und Johann von Schaumburg, Friedrich von Diepholz und Joſt II. von Hoya) anfangs ihren Gegnern (Erich von Göttingen-Calenberg, Heinrich der Jüngere von Braunſchweig und Franz Biſchof von Minden) überlegen (Sieg bei Soltau 1519), ſo ging dieſes Uebergewicht verloren, als Karl V. zur Krone berufen wurde, und die Fehde endete durch den Vertrag von Quedlinburg 1523 damit, daß Hildesheim den größten Theil ſeiner Beſitzungen verlor (außer der Stadt verblieb ihm nur Steuerwold, Peine, Marienburg). Johann entſagte; Heinrich der Mittlere ging nach Frankreich. Alle an der Fehde betheiligten Länder waren auf's Tiefſte zerrüttet und erſchöpft, als in der Reformation eine tiefere, geiſtige Bewegung begann.

a. Das Herzogthum Lüneburg. An die Stelle Heinrichs des Mittleren, der noch immer geächtet 1520 das Land zum zweiten Male verließ, traten hier ſeine Söhne Otto und Ernſt, von denen der letztere (Otto entſagte 1527) ſich durch die Einführung der Reformation den Namen »der Bekenner« erworben hat. Die erſten Regungen der neuen Lehre finden ſich in Celle, wo zuerſt Wolf Zyclop aus Zwickau, nachher in

minder ſtürmiſcher Weiſe Gottſchalk Cruſe aus Braunſchweig und neben ihm Bock, Mylau (oder Mylar) und etwas ſpäter Martin Oudermark wirkten. Von Zyclop ging ein »geiſtlich Scharmützel« mit den Franciskanern in Celle aus, dann folgten von den Kapelläne und Predigern in Celle aufgeſetzt: »Artikel darinnen etlike myßbruke by den Parren des Förſtendoms Lüneborg entdecket, vnde dar tegen gude ordenynge angegeuen werden;« anfangs wie es ſcheint Privatſchrift (der Verfaſſer iſt unbekannt, jedenfalls nicht wie gewöhnlich angegeben Oudermark), nachher als eine Art vorläufige Kirchenordnung angenommen (vgl. Richter, K.O.O. des 16. Jahrh. I, 70. Uhlhorn, die Kirchenordn. von Hannover. Vierteljahrsſchr. f. Theol. u. Kirche 1853. 2 H.). Unterdeß ging Ernſt, früh von der Wahrheit der evangeliſchen Lehre durchdrungen, feſten Schrittes weiter, und als die Partei der Prälaten zum Schutze der alten Kirche Heinrich den Mittlern noch einmal zurückrief, entſchieden auf einem Landtage zu Scharnebeck (Gründonnerſtag 1527) die Stände ſich für die Reformation und verſprachen, ſich die Annahme der evangeliſchen Lehre nach Kräften angelegen ſeyn zu laſſen (vgl. Jacobi, Landtagsabſchiede I, 145). Jetzt ging Ernſt raſch vorwärts. Nach einer Unterredung mit Luther in Torgau noch in demſelben Jahre, räumte er den Anhängern der neuen Lehre die Kirchen in Celle und Lüchow ein, hob alle Archidiaconate und weltlichen Präpoſituren auf, löste das Fürſtenthum von dem Diöceſanverbande mit Verden und Hildesheim, und vertheilte die Pfarrer unter Superintendenten (Havemann, a. a. O. II, 104). Große Bemühungen wendete Ernſt auf die Reformation der Klöſter, doch erfuhr er hier manch' harten Widerſtand, obwohl er nach und nach bei den Meiſten die Reformation durchſetzte. Auch die Stadt Lüneburg widerſtrebte noch. Von Augsburg, wo Ernſt das Bekenntniß mit unterſchrieb, brachte er 1530 den Urbanus Regius (König) mit, der von nun an das Amt eines Generalſuperintendenten des Fürſtenthums bekleidete. Dieſer leitete die Einführung der Reformation in der Stadt Lüneburg, wo das Werk jedoch nur langſam vorſchritt und noch viele Verhandlungen nöthig machte. Im Lande ſelbſt ordnete Urbanus die kirchlichen Zuſtände ſicher und feſt; er war es, der einer Verwendung des Kirchenguts zur Tilgung der großen Schulden des Landes, welche die weltlichen Räthe anriethen, feſten und glücklichen Widerſtand entgegenſetzte (Havemann a. a. O. II, 127). Als Regius den 23. März 1541 ſtarb, hatte im ganzen Lande mit Ausnahme einiger Kloſterkirchen die Reformation feſten Beſtand gewonnen (Heimbürger: Urbanus Regius. — Bertram, Evangeliſches Lüneburg. Braunſchw. 1719. 4.). Ihm folgte im Amte Oudermark, der 1543 eine Generalviſitation hielt (vgl. Schlegel II, 137), worauf in demſelben Jahr eine Kirchenordnung publicirt wurde, die jedoch nur von den Einkünften der Kirchendiener und von Eheſachen handelt (Richter II, 54. Uhlhorn, a. a. O. S. 177 ff.). Ernſt ſtarb am 11. Jan. 1546, nachdem er den Sieg des Evangeliums geſehen, der Unglückszeit des Schmalkaldiſchen Krieges ward er wie Luther durch den Tod entnommen (vgl. Bertram: Leben Herzog Ernſt's. Heimbürger: Ernſt der Bekenner). Während der Unmündigkeit ſeiner Söhne führten der Erzbiſchof Adolph von Köln und der Graf Otto von Schaumburg die vormundſchaftliche Regierung, ohne die Religionszuſtände des Landes, das eine Regentſchaft verwaltete, wie man von ihnen gefürchtet (beide waren katholiſch), anzutaſten. Als Adolph von Köln das Interim zur Annahme überſandte, antworteten die Stände ablehnend auf dem Landtage zu Ülzen 1548 (vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 191). Der Rath zu Lüneburg, der ſich jetzt der Reformation kräftiger annahm, beſchickte den Tag zu Hamburg und verwarf mit dieſer Stadt und Lübeck zuſammen ebenfalls das Interim auf's Entſchiedenſte, nahm auch die von Aepin verfaßte Controverſsſchrift, die zu dem beſten gegen das Interim gerechnet wird (Magdeburg 1549 in 4.), mit an.

b. Ganz anders ſtanden die Verhältniſſe in Calenberg-Göttingen. Ein kräftiger Fürſt, Erich der Aeltere, mit ganzem Herzen der alten Kirche anhangend, ſtand hier der Einführung der Reformation entgegen, und das Erzbisthum Mainz, deſſen Sprengel ein großer Theil des Landes angehörte, unterſtützte ihn darin durch ſeinen

Amtmann auf dem Rusteberge und das Officialat in Nörten. Im Jahr 1523 erschien ein strenges Edikt gegen die lutherische Sekte (bei Schlegel II, 581). Dennoch ließ sich auch hier die Reformation nicht unterdrücken. Zuerst kam sie in den Städten zum Siege. In Göttingen 1529 (Kirchenordnung von Winkel bei Richter I, 143); in Hannover 1533 (K.O. von Urbanus Regius 1536 bei Richter I, 273), in Northeim 1539 (K.O. von Ant. Corvin bei Richter I, 287). In der zweiten Gemahlin Erich's Elisabeth, der Tochter Joachim's von Brandenburg, erwuchs der evangelischen Kirche eine Pflegerin und nach Erich's Tode (26. Juli 1540), als sie für den noch unmündigen Erich den Jüngeren die vormundschaftliche Regierung führte, säumte sie nicht, die Reformation durchzuführen (vgl. Havemann, Elisabeth, Herzogin von Braunschweig-Lüneb. Gött. 1839). Sie berief dazu als Superintendenten Antonius Corvinus (über ihn und seine reformatorische Thätigkeit s. d. Art. Corvinus). Elisabeth hatte die Freude, das Werk rasch gedeihen zu sehen. Als sie die Vormundschaft 1545 niederlegte, war das ganze Land bis auf einige Klöster, die noch hartnäckig Widerstand leisteten (besonders Loccum, das erst unter dem Abte Johann VII. 28. Juni 1591 die Reformation annahm; das Cisterzienserkloster Marienwerder war bis 1630 katholisch), lutherisch. Doch sollte noch eine schwere Prüfung über dasselbe kommen. Erich trat 1546 in des Kaisers Dienst und zog gegen die Stände des Schmalkaldischen Bundes zu Felde. Nach vergeblicher Belagerung Bremens ward er 23. Mai 1547 bei Drakenburg an der Weser geschlagen. Obwohl er noch am 12. Sept. 1547 gelobte, das Land bei der evangelischen Lehre zu lassen, begann 1548, als auf Corvin's Bedenken das Interim verworfen wurde, eine gewaltthätige Reaction, die das Land wieder katholisch machen sollte. Manche fielen ab, die meisten blieben treu, Corvin ward in hartem Gefängniß zum Märtyrer, Elisabeth's Bitten und Klagen fanden kein Gehör bei ihrem Sohne. Aber mit seinem Vetter Heinrich d. J. von Braunschweig-Wolfenbüttel verfeindet, schloß Erich gegen Ende 1532 ein Bündniß mit dessen Gegner Albrecht von Brandenburg-Culmbach, in Folge dessen er auf einem Landtage in Hannover, um die Hülfe der Stände zu gewinnen (April 1553), gelobte »das Wort Gottes hinfür ohne Verhinderung lehren zu lassen« (vgl. über diese Zeit Havemann II, 296—338, wo sich viele neue Urkunden finden, nach denen auch die im Art. Corvin gegebene Darstellung zu ergänzen ist). Die vertriebenen Prediger kehrten zurück und zum zweiten Male ward die evangelische Kirche gegründet, der bald der Religionsfriede volle Sicherheit gab, obwohl es dem Lande, so lange Erich II. lebte, an geistlicher Pflege immer mangelte.

c. Sehr ruhig und ohne große Bewegungen ward Grubenhagen der Reformation gewonnen. Philipp I, der seit 1526 das wiederholt zerstückelte Land vereinigte, war schon auf dem Wormser Reichstage von Luthers Worten ergriffen. Seit 1532 führte er ohne großen Widerstand die evangelische Lehre in seinem Gebiete ein. Nur in Eimbeck stellten sich Schwierigkeiten entgegen. Dort waren schon früh (seit 1522) lutherische Prediger aufgetreten, aber die großen geistlichen Stifter hatten ihre Vertreibung durchgesetzt. Später (1534) sandte Bugenhagen, nachdem auch der Rath auf Seite der neuen Lehre getreten war, andere Prediger, aber die Stifter leisteten noch immer Widerstand. Erst im J. 1539 gelang es, einen Vertrag zu schließen, durch welchen der Stadt Eimbeck für ihre Pfarreien die evangelische Lehre gesichert wurde; 1545 ward auch für die Stifter eine Reformations-Ordnung erlassen (Havemann II, 363). Herzog Philipp nahm mit seinen vier Söhnen am Schmalkaldischen Kriege lebhaften Antheil und lehnte nach dem unglücklichen Ausgange das Interim fest und entschieden ab. Ihm folgte 1551 sein Sohn Ernst, der bei Mühlberg an der Seite Johann Friedrich's gestritten und mit ihm gefangen war. Im Geiste des Vaters führte er das Werk fort.

d. In der freien Reichsstadt Goslar finden wir seit 1521 evangelisch Gesinnte (Lindenbrüder). Anfangs unterdrückt kam die Reformation, zuerst von Bugenhagen, dann von Amsdorf geleitet, trotz den Anfeindungen Heinrich's d. J. von Braunschweig, der 1528 die Stadt vergeblich belagerte, zum Siege. Ein 1528 zwischen Rath und Gil-

den geſchloſſener Vertrag (Havemann, II, 208) wies ſämmtliche Stadtkirchen den Evangeliſchen zu. Amsdorf verfaßte 1531 eine Kirchenordnung (bei Richter I, 154). Trotz mancher Schwankungen blieb die evangeliſche Lehre von da an beſtehen, ſelbſt als es Heinrich 1547 nach ſeiner Rückkehr gelang, die Stadt zu züchtigen. Tilemann Heshuſius, 1552—56 Superintendent, gab ihr 1555 eine Conſiſtorialordnung (bei Richter II, 163). — Vgl. Trumphius, Goslar'ſche Kirchenhiſtorie 1704. 4. — Heineccius: Kurze hiſtoriſche Nachricht von dem Zuſtande der Kirche in Goslar. Gosl. 1704. 4.

e. Unter tiefgehenden Erſchütterungen und nicht ohne leidenſchaftliche Bewegungen fand die Reformation in der Stadt Hildesheim Eingang. Hier ſtand ein mächtiger geiſtlicher Fürſt, ein reiches Capitel, ein den Neuerungen entſchieden abholder Rath der evangeliſchen Lehre entgegen, und auch die ärmere Bevölkerung, durch Empfang reichlicher Spenden den geiſtlichen Stiftungen gewogen, war mehr als einmal bereit, ihren Fanatismus zum Schutze der alten Kirche einzuſetzen. Als dennoch einzelne Prediger das Evangelium verkündeten, manche von der Bürgerſchaft ihm gewonnen wurden, nahm der Rath im Einverſtändniß mit dem Capitel ſtrenge Maßregeln. Das Leſen lutheriſcher Bücher ward bei harter Strafe verboten, zahlreiche Bürger mußten um des Glaubens willen die Stadt meiden. So gelang es trotz der Mahnungen der benachbarten befreundeten Städte Braunſchweig und Goslar und der dem Evangelio ergebenen Fürſten Philipp von Heſſen, Ernſt von Lüneburg die Reformation niederzuhalten, wenn auch nicht ohne beſtändige Gährung. Als daher 1542 der Hauptgegner der Reformation im Rathe Hans Wildefüer ſtarb, als in demſelben Jahre das benachbarte braunſchweigiſche Land von den ſchmalkaldiſchen Bundesfürſten erobert wurde, da begab ſich eine Frauengeſandtſchaft von Hildesheim in das Lager des Landgrafen Philipp vor Wolfenbüttel und begehrte deſſen Unterſtützung zur Einführung der reinen Lehre. Auf eine zweite Geſandtſchaft von Männern (22. Aug. 1542) ließen die Schmalkaldiſchen Fürſten mit dem Rath unterhandeln, und als nun auch die Städte Magdeburg, Braunſchweig, Goslar für ihre Glaubensgenoſſen Fürſprache erhoben, vermochte der Rath nicht länger zu widerſtehen. Aber durch den langen Druck war die ruhige Bahn der Entwickelung verloren und ſo fehlte es jetzt nicht an Exceſſen allerlei Art von Seiten der Evangeliſchen, welche die früher erfahrene Härte den Katholiſchen reichlich vergalten. Bugenhagen, Winckel und Corvin ordneten die kirchlichen Verhältniſſe. Der erſtere entwarf eine Kirchenordnung, die mit einer Vorrede Corvins 1544 erſchien (bei Richter II, 78). Vergebens ſuchte der Biſchof, Valentin von Teutleben, der damals in Rom die Reſtitution der in der Stiftsfehde verlorenen Güter betrieb, das Geſchehene rückgängig zu machen, ein Monitorium Karl's V. hatte keine Wirkung; ebenſowenig die darauf folgende Achtserklärung. Auch auf das Amt Peine, das die Stadt pfandweiſe inne hatte, dehnte ſich die Reformation aus, ſelbſt das übrige Stift blieb nicht unberührt. Valentin † 1551. Unter ſeinem Nachfolger Friedrich v. Holſtein erhielten die kirchlichen Zuſtände feſten Halt. Der Dom ward zurückgegeben, dagegen räumte Friedrich in einem Vertrage von 1553 gegen Rückgabe des verpfändeten Peine ſechs Kirchen in der Stadt den Evangeliſchen ein; ſelbſt im Amte Peine blieb die evangeliſche Kirche unangefochten. Durch einen Receß vom Jahre 1562 vereinigten ſich beide Kirchenparteien dahin, daß beiderſeits eine ungeſtörte Ausübung der Religion ſtattfinden ſolle (vgl. Läntzel, die Annahme des evangeliſchen Glaubensbekenntniſſes von Seiten der Stadt Hildesheim. Hild. 1842. — Lanenſtein Hildesh. Ref. Hiſtorie. Havemann II, 164 ff.). Im ſogenannten kleinen Stift, den Aemtern Peine und Steuerwolt brachte der Herzog Adolph von Holſtein, der nach dem Tode ſeines Bruders, des Biſchofs Friedrich, dieſelben in Pfandbeſitz hatte, die Reformation zur Durchführung, indem er 1561 durch Joach. Mörlin eine Kirchenordnung für Steuerwolt und Peine (bei Richter II, 224) abfaſſen ließ.

f. In der Grafſchaft Hoya fand die evangeliſche Lehre raſchen Eingang, da die Grafen Jodocus und Erich von Hoya, welche 1520 wieder zum Beſitz des Landes kamen und gemeinſchaftlich regierten, Beide der lutheriſchen Lehre ergeben waren. Adrian Bur-

ſchott aus Antwerpen lehrte anfangs in Nienburg, dann in Hoya; nach Nienburg ward Jodocus Kramer, nach Stolzenau Nic. Krage berufen. Burſchott verfaßte eine Kirchenordnung (vgl. Rathleſ, Geſch. der Hoya'ſchen K.O. Hannöv. Magaz. 1762. St. 73.). Der Nachfolger des Grafen, Jobſt Albrecht, ſetzte das Werk fort; ein Verſuch des Biſchofs Chriſtoph von Verden, zur Zeit des Interims die geiſtliche Gerichtsbarkeit wieder zu gewinnen, ward durch eine Synode der Prediger der Grafſchaft abgewehrt (Schlegel II. 228).

g. In der Grafſchaft Diepholz vermochte der Graf Friedrich, den ſeine Gemahlin der evangeliſchen Lehre gewonnen, die Reformation gegen den Widerſpruch des Stifts Osnabrück Anfangs nicht durchzuſetzen. Dies gelang erſt ſeinem Nachfolger Johann ſeit 1537. (Vgl. *Hamelmann*, Hist. ren. evang. I, 789.)

Schwerere Kämpfe als in den öſtlichen Gebietstheilen, wo die dem evangeliſchen Glauben bald ganz gewonnene Welfiſche Macht vorherrſchte, hat die Reformation in den drei großen geiſtlichen Gebieten in Osnabrück, Bremen und Verden zu beſtehen gehabt.

h. Zwar wurde in Osnabrück die evangeliſche Lehre früh und kräftig verkündet. Der erſte, der dafür die Stimme erhob, war Gerhard Hecker, Auguſtiner-Provinzial, der in Erfurt Luthers Lehrer geweſen war; neben ihm ſtanden Lukas von Horſten, Lector im Dominikanerkloſter, Miſſing, Paſtor am Dom und ſein Caplan Pollius. Ihre Predigt blieb nicht ohne Erfolg, aber mit dem reinen Eifer vermiſchte ſich bald unreine Leidenſchaft, und als der lang genährte Haß gegen die Uebergriffe der Geiſtlichkeit in einen Aufruhr unter Johann von Oberg's, eines Hildesheimers, Anführung ausbrach, nach kurzem Siege jedoch durch den Biſchof Erich von Grubenhagen mit Gewalt unterdrückt ward, da mußte das Evangelium mit darunter leiden (1525). Viele wurden zurückgeſchreckt und der Neuerung abhold. Doch blieben die evangeliſchen Lehrer in der Stadt; neue, unter ihnen beſonders Adolph von Klarenbach, der nachher als Märtyrer fiel, kamen hinzu; ihr ungeſtörtes Wirken gründete in der Stille feſter, was bis dahin nur augenblickliche Erregung geweſen war. Aber noch einmal ward die ruhige Entwickelung durch den ſtürmiſchen Eifer Einzelner geſtört. Während die Parteien ſich immer ſchroffer entgegentraten, ihr Haß gegen einander noch durch große Unglücksfälle, deren Schuld eine Partei der andern zuſchob, genehrt wurde, kam Dietrich Buthmann, ein unruhiger, lebhafter Menſch, aber begabt und fähig auf das Volk zu wirken, in die Stadt. Nach einem leicht erfochtenen Siege in einer Diſputation ward er zum Prediger an St. Marien beſtellt, auch die übrigen Kirchen mit evangeliſchen Predigern beſetzt. Da ſtarb Erich am 9. Mai 1532. Domcapitel und Stadt, die wohl einſahen, daß ſie ſich gegenſeitig bedurften, ſchloſſen einen Vergleich, in dem das Capitel bürgerliche Laſten zu tragen verſprach, der Rath, die Reformation zu unterdrücken. Mit der Wahl Franz von Waldeck hörte der Druck allerdings auf, als aber Buthmann das Volk immer mehr aufreizte, als ſich die Auftritte von 1525 wiederholten, ward der Aufſtand bald beſiegt und nun die Reformation völlig unterdrückt, die evangeliſchen Prediger vertrieben (1532). Für eine Zeitlang verſtummte die neue Lehre; die Münſter'ſchen Wiedertäufer-Unruhen wirkten nachtheilig zurück. Das Volk hing hier, wie faſt überall in Norddeutſchland, den Wiedertäufern an, ihre Apoſtel fanden Anhang, und nur mit Mühe hielt der Rath eine Bewegung zu ihren Gunſten nieder. Das mußte noch mehr von jedem Reformationsverſuche abſchrecken, die Geiſtlichkeit trat ganz in ihre alten Rechte und Macht wieder ein, im Jahre 1540 wagten ſie es ſogar, die längſt abgekommenen Heiligentrachten zu erneuen. Da griff der Rath ein. Jetzt war das Geſchlecht herangewachſen, das 1521—32 die Predigt gehört. Der Biſchof war dem heſſiſchen Hauſe befreundet, in Feindſchaft mit Heinrich d. J. von Braunſchweig der Reformation günſtig geworden. Ruhig und ſicher ſetzte der Rath dieſe jetzt in's Werk. Nachdem er mit dem Biſchofe einen dahin zielenden Vertrag geſchloſſen, ward von Lübeck der Superintendent Bonnus berufen, der am Lichtmeßtage 2. Febr. 1543 ankam und das Werk begann. Die Kirchen zu St. Marien und St. Katharinen wurden evangeliſch, der Dom blieb katholiſch, das Capitel zu St. Johann ſchwankte und that halbe Schritte. Prediger wurden berufen,

Digitized by Google

eine Kirchenordnung, von Bonnus abgefaßt, eingeführt (ſ. Richter II. 23); doch behielt die alte Kirche noch immer einen ſtarken Anhang, der die Umſtände, ſobald ſie günſtiger wurden, zu benutzen nicht unterließ. Im Jahre 1547 kam die Stadt in die Acht, mit ſchwerer Buße mußte ſie ſich, als Graf Reinhard v. Solms mit einem Heere heranzog, loskaufen; der Biſchof kehrte ganz zum Alten zurück, von allen Parteien verachtet, zwang ihn das Capitel, in allen Stücken ſeinen Willen zu thun. Als die Stadt ihren Glauben bewahrte, kehrte der Graf v. Solms im Juli 1548 zurück und zwang ſie, ihre Prädicanten zu entlaſſen und das Interim anzunehmen. Aber die Reſtitution hatte keinen Beſtand; es zeigte ſich, daß das Alte ſeine Kraft verloren, die Kirchen ſtanden leer, unevangeliſche Predigten zu halten durfte Niemand wagen. Bald rief der Rath die evangeliſchen Prediger zurück, noch vor dem Paſſauer Vertrage war die Reformation wieder hergeſtellt, der dann der Augsburger Religionsfriede einſtweilen Sicherheit verlieh.

Auch das Stift wurde um dieſe Zeit der evangeliſchen Lehre gewonnen, doch blieben auch hier neben den Evangeliſchen viele der alten Kirche zugethan. In Meppen, um dieſes gleich anzufügen, obwohl es politiſch zu Münſter und nur kirchlich zu Osnabrück gehörte, begann die Umwandlung 1538, von Franz bei ſeinem Schwanken nicht gehindert, zum Theil gefördert. Er bereiste ſelbſt 1551 das ganz lutheriſch gewordene Land. Als ſich Graf Arnold von Bentheim, durch ſeinen Hofprediger Joh. Loen gewonnen, ſich der Zuſtimmung ſeiner Geiſtlichkeit verſichert, wurde die evangeliſche Kirche dort ſeit 1544 in Ruhe eingeführt.

i. In den beiden Stiftern Bremen und Verden regierte Chriſtoph, ein Bruder Herzog Heinrich's d. J. von Br. Wolfenbüttel, ein ſeltſam gemiſchter Karakter, weichlich und ausſchweifend und doch wieder ſtreng und hart in Erfüllung kirchlicher Pflichten. An Beten, Singen und Meſſeleſen, was er täglich ſelbſt that, hatte er eben ſolche Freude, wie an prachtvollen Hoffeſten und dem Leben mit ſeinen Concubinen, die er an mehreren Orten des Stifts hielt; ein Weltkind, das die Güter des Stifts verpraßte und doch wieder nach dem Ruf eines Heiligen ſtrebte, wie er denn unter andern einen neuen Mönchsorden (ordo columbarum) zu ſtiften beabſichtigte. Ein ſolcher Mann mußte der Reformation feind ſeyn. Dennoch gelang es ihm nur im Stift Verden, wo er reſidirte, nicht ohne Grauſamkeit (Bornemacher, Kirchherr zu St. Rembert, ließ er 1525 in Verden verbrennen, weil er lutheriſche Bücher ausgetheilt) die reformatoriſche Bewegung niederzuhalten; in dem größeren Stift Bremen reichte ſeine Macht dazu nicht aus. In der Stadt Bremen gewann die neue Lehre, ſeit ſie dort 1522 von dem Märtyrer Heinrich von Zütphen gepredigt war, immer mehr Anhang. Unter großen Stürmen 1530—1532 ſiegte ſie völlig (Kirchenordn. v. 1534 bei Richter I. 241), ohne daß Chriſtoph es hindern konnte. Ebenſowenig vermochte er das auf dem Lande. Zwar beſiegte er die Wurſaten, als dieſe das Evangelium angenommen, in einem blutigen Kriegszuge und legte ihnen im Frieden von 1530 die Herſtellung der alten Kirche auf; der Friede wurde aber nicht gehalten und 1534 verfaßte Hermann Oettinger eine Kirchenordnung für das Land (vgl. Schlegel II. 101). Die Stadt Buxtehude erhielt 1552 eine Kirchenordnung durch Aepin (vgl. Richter II. 503); auch im alten Lande breitete ſich die evangeliſche Kirche aus. Stade, wo die Anfänge der Reformation ſehr dunkel ſind, war zur Zeit des Paſſauer Vertrags zum größten Theile evangeliſch (vgl. Uhlhorn, die alte Stadiſche Kirchenordn. Vierteljahrſchr. f. Theol. u. Kirche 1851, S. 257. — Ibid. 1852, H. 2). Das Land Hadeln empfing 1542—44 (nicht wie irrig oft angegeben iſt 1526) eine Kirchenordnung (b. Richter II. 72, vgl. *Otto Henrici*, Jus eccl. Hadelericum. Hamb. 1704). Im Schmalkadiſchen Kriege vertheidigte ſich Bremen ſiegreich, die Schlacht bei Drakenburg erhielt den Norden frei. Beim Religionsfrieden wurden auch alle Landpfarren mit evangeliſchen Geiſtlichen beſetzt, nur in einzelnen Klöſtern hielt ſich noch der Katholicismus. — Vgl. Pratje, Religionsgeſch. der Herzogthümer Bremen und Verden. — Pratje, vermiſchte Abh. I. 361.

Ueber Oſtfriesland und deſſen Reformationsgeſchichte ſ. d. Art. Friesland.

5) Die Zeit vom Augsburger Religionsfrieden bis zum Weſtphäliſchen Frieden iſt auch in den jetzt hannoverſchen Landen die Zeit der Conſolidirung der kirchlichen Verhältniſſe. Die verſchiedenen Confeſſionen gewinnen ihre ſeitdem nicht mehr weſentlich veränderten feſten Gebiete. Anfangs iſt die evangeliſche Kirche noch bedeutend im Fortſchreiten begriffen. Außer einigen Stiftern und Klöſtern in Mitten rein evangeliſcher Gebiete, die jetzt völlig der Reformation gewonnen werden, ſiegt dieſe im Stift Verden, wo nach Chriſtoph's Tode (1558) deſſen Bruder Georg der Reformation keine Hinderniſſe mehr in den Weg legte, deſſen Nachfolger Eberhard von Holle ſeit 1566 die Reformation vollendete. Dann beginnt ein Rückſchlag, zuerſt durch die beſonders von den Jeſuiten geleiteten gegenreformatoriſchen Bewegungen, dann im offenen Kampfe des 30jährigen Kriegs. In den Bisthümern Osnabrück und Hildesheim hat die römiſche Kirche auf dieſe Weiſe Einzelnes wieder gewonnen. Schon unter Philipp Sigismund begann das Capitel in Osnabrück durch Jeſuiten an der Gegenreformation zu arbeiten. Itel Friedrich, ſein Nachfolger, ging noch weiter und Franz Wilhelm von Wartenberg, im Jahre 1625 unter dem Einfluſſe liguiſtiſcher Waffen gewählt, ſuchte, als die kaiſerlichen Heere im Norden ſiegten, mit Gewalt Stadt und Stift der römiſchen Kirche wieder zuzuführen. Der Sieg der Schweden brachte wieder Glaubensfreiheit, welche durch die Beſtimmungen des Weſtphäliſchen Friedens geſichert wurde, obwohl im ſogenannten Vollmar'ſchen Durchſchlage, der die Grenze der beiden Confeſſionen im Stift feſtſetzte, der evangeliſchen Kirche Manches verloren ging. Ein Conſiſtorium Augsb. Conf. ſicherte den Beſtand. In Meppen ging der evangeliſchen Kirche ein bedeutenderes Gebiet wieder verloren. Auch Hildesheim ging im Lauf des 30jährigen Kriegs für eine Zeitlang verloren. Das große Stift, ſeit 1523 in den Händen des Welfiſchen Hauſes, ward dem Biſchofe Ferdinand reſtituirt, in der Stadt das Lutherthum auf Franz Wilhelm's Betrieb völlig unterdrückt. Aber die Siege Herzog Georg's gewannen das Land wieder, das dann, nach Georg's Tode in Folge des Banquets zu Hildesheim 1640, von Chriſtian Ludwig zum zweiten Male verloren wurde, ſelbſt ohne der evangelichen Kirche ihren Beſtand zu ſichern. Der Adel ſollte auf 70, die Bauern auf 40 Jahre bei der freien Ausübung ihrer Religion belaſſen werden (Goslar'ſcher Accord 1642). Im Weſtphäliſchen Frieden ward zwar das Stift für das Welfiſche Haus nicht wieder gewonnen, aber das Normaljahr auch auf Hildesheim ausgedehnt und ſo der evangeliſchen Kirche ihr Beſtehen geſichert. Ein Conſiſtorium Augsb. Conf. nach dem Muſter des Wolfenbütteler ward 1651 errichtet.

Ebenſo ſchließt ſich die lutheriſche Kirche gegenüber der reformirten ab äußerlich wie innerlich. In Oſtfriesland finden beide Confeſſionen nach harten Kämpfen ihr feſtes Gebiet. Bremen ward unter Hardenberg zum größten Theil zum Calvinismus hinübergezogen, mit der Stadt zugleich einzelne Theile des Landes. Die Bremiſchen Kämpfe zittern im ganzen Norden nach. In heftigen kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten (Osnabrück, Stade, Göttingen u. n. a. O.) erwehrt ſich die lutheriſche Kirche des Calvinismus. Die Niedergrafſchaft Lingen ward in Folge der oraniſchen Herrſchaft ſeit 1648 unter Wilhelm II. und III. reformirt.

Endlich befeſtigt ſich die lutheriſche Kirche nach Innen durch ausführliche Kirchenordnungen und corpora doctrinae. Im Herzogthum Lüneburg kam die lutheriſche Kirche unter trefflichen Fürſten und ausgezeichneten Generalſuperintendenten zu großer Blüthe. Die Herzöge Heinrich und Wilhelm erließen 1564 eine neue Kirchenordnung (Richter II. 285); in Celle ward ein Conſiſtorium errichtet; 1576 folgte das Corpus doctrinae Wilhelminum (Uelzen 1576; es enthält neben den ökumeniſchen Symbb., der C. A., Apol., Art. Smalc. und den beiden Katechismen auch die Formulae caute loquendi von Urbanus Regius — 1583 ward ſtatt des anfangs mehrere Aenderungen enthaltenden Abdrucks der C. A. ein neuer beſorgt), während der Herzog durch ſeinen Generalſuperintendenten Bonſack ſich bei Abfaſſung der Form. Conc. betheiligte, die dann ebenfalls angenommen wurde. (In der Vorrede der neuen Auflage der Kirchenordn. Uelzen 1598 iſt ſie beſtimmt unter die ſymb. Bücher aufgenommen.) Die Stadt Lüneburg erhielt

1575 eine ausführliche Kirchenordnung (Bertram, Evangel. Lüneburg S. 201 ff., bei Richter II. 398). Bald nachher bekam das Land durch die Erwerbung der Grafschaften Hoya (1582) und Diepholz (1585) einen bedeutenden Zuwachs. In Hoya hatte Graf Albrecht 1581 eine neue durch Jodocus Glaneus und Fr. Rus abgefaßte Kirchenordnung publicirt (b. Richter II. 456) und ein Consistorium errichtet. In Diepholz hatte Herzog Wilhelm schon als vormundschaftlicher Regent die kirchlichen Angelegenheiten geleitet. Eine Zeitlang scheint die Lüneburger Kirchenordnung von 1564 in Geltung gewesen zu seyn, dann soll 1571 eine eigene Kirchenordnung für Diepholz verfertigt seyn (vgl. *König*, Bibl. Agend. 261). Jetzt wurden beide Länder in den kirchlichen Organismus des Herzogthums Lüneburg aufgenommen. Hier trat bald nachher der Mann ein, der die größte Wirkung auf die Lüneburgische Kirche geübt hat, Johann Arndt (s. d. Art.). Im Jahre 1611 berufen, hielt er 1615 eine Generalvisitation, auf Grund deren dann zur Ausarbeitung einer Kirchenordnung geschritten wurde, die 1619 erschien. Das Consistorium ward weiter ausgebildet, an der Spitze stand ein Generalissimus; neben regelmäßigen Generalvisitationen (alle zehn Jahre) sollen jährliche Specialvisitationen und Predigersynoden gehalten werden. Auch auf Grubenhagen, wo unter Herzog Wolfgang 1581 eine Kirchenordnung publicirt (Richt. II. 452) und in Herzberg ein Consistorium angeordnet war, wurde diese Kirchenordnung ausgedehnt, als nach dem Tode Herzog Philipp's 1596 und längerem Streite mit Herzog Julius von Br. Wolfenbüttel, der das Land zuerst in Besitz genommen, der größte Theil desselben 1617 an Lüneburg fiel. Die Stürme des 30jährigen Kriegs schlugen auch hier der Kirche tiefe Wunden, doch strebte man schon gegen Ende desselben, als der Norden größere Ruhe bekam, das Kirchenwesen wieder zu ordnen. Im Jahre 1643 erschien eine neue, im Wesentlichen unveränderte Ausgabe der Kirchenordnung. Sie ist die noch heute geltende (neuer Abdruck Hannover 1854).

Traurig war der Zustand der Kirche in Göttingen-Calenberg, so lange Erich II. regierte, ohne Aufsicht und Pflege. Nach Erichs Tode 1584 fiel das Land an Br. Wolfenbüttel und nahm nun an der Entwickelung der Kirche dieses Landes unter den ausgezeichneten Fürsten Julius und Heinrich Julius Theil (s. d. Art. Braunschweig). Eine Generalvisitation wurde 1588 gehalten, dann das Land kirchlich neu organisirt. Das Land ward in zwei Generalsuperintendenturen in Münden und Pattensen getheilt, unter ihnen Superintendenturen. Ein eignes Consistorium ward nicht errichtet, das Land vielmehr dem Wolfenbütteler Consistorium, das deßhalb von Helmstädt nach Wolfenbüttel verlegt ward, untergeordnet; die Braunschweig-Wolfenbüttel'sche Kirchenordnung von 1569 (von Herzog Julius) auf das Land ausgedehnt, doch den Städten Hannover, Hameln, Northeim, Göttingen gewisse Rechte in ceremoniis garantirt (Ganderheim'sche Landtagsabschied vom 10. Okt. 1601 b. Ebhardt, Gesetze und Verordnungen für den Bezirk des Consistoriums zu Hannover. Hann. 1845. I. 174). Sie ist noch heute als Calenbergische Kirchenordnung in rechtlicher Geltung. Unter Friedrich Ulrich's schwacher Regierung und den furchtbaren Verwüstungen des 30jährigen Kriegs verwilderte die Kirche von Neuem, zugleich durch die mit Härte betriebene Ausführung des Restitutionsedikts bedrängt, bis nach Friedrich Ulrichs Tode in dem Vergleich von 1635 Calenberg-Göttingen dem Herzog Georg zufiel, dem bedeutendsten Fürsten des damaligen Welfischen Hauses, der auch die Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten sogleich mit Eifer und Liebe angriff. Am 31. März 1636 trat ein Consistorium für das Land in Hannover in Thätigkeit, anfangs dürftig besetzt, bald vergrößert, besonders durch Justus Gesenius, damals schon durch seine kleine Katechismusschule bekannt (s. d. Art.). Das 1637 mit der Regierung nach Hildesheim verlegte Consistorium kehrte unter Christian Ludwig, als dieser Hildesheim aufgab, 21. Juli 1642 für immer nach Hannover zurück. Erst nach und nach konnte es gelingen, die tief gesunkenen kirchlichen Zustände des Landes zu heben.

6) Für die Zeit von 1648 bis auf unsere Tage bedarf es einer Darstellung der inneren Entwickelung nicht, da diese im Wesentlichen mit der allgemeinen zusammen-

Digitized by Google

trifft, eine ſpeciellere Darſtellung aber die Grenzen dieſes Artikels überſchreiten würde. Wir geben deßhalb nur die Hauptpunkte der äußeren Kirchengeſchichte, d. h. die Geſchichte der Anſammlung der heute im Königreich Hannover zuſammengeſchloſſenen Gebietstheile. Zunächſt wurden die größten Theile des Welfiſchen Gebiets vereinigt. Im Jahre 1671 fiel zunächſt dem Herzogthum Lüneburg der ehemals Dannenbergiſche Antheil zu, der bisher ein eigenes Conſiſtorium abwechſelnd in Lüchow und Dannenberg gehabt hatte. Jetzt ward dieſer Landſtrich ebenfalls dem Conſiſtorium in Celle untergeordnet und ſtatt der Calenbergiſchen die Lüneburgiſche Kirchenordnung eingeführt. Mit dem 1705 erfolgten Tode des Herzogs Georg Wilhelm fiel dann Lüneburg mit Hoya und Diepholz dem Kurfürſten Georg Ludwig zu und ward auch kirchlich incorporirt, indem das Celliſche Conſiſtorium mit dem zu Hannover vereinigt wurde, jedoch unter Belaſſung der Lüneburger Kirchenordnung. Die Ober-Superintendentur in Celle erloſch 1707 und ſtatt deſſen wurden zwei General-Superintendenturen in Celle und Harburg errichtet; für die Grafſchaften Hoya und Diepholz 1743 eine neue General-Superintendentur. Die Herzogthümer Bremen und Verden, welche 1648 unter die Krone Schweden kamen, hatten ſeit 11. Dez. 1651 ein Conſiſtorium in Stade, welches auch beſtehen blieb, als die Herzogthümer 1715 von Hannover erworben wurden. Das Land Hadeln, ehemals dem Herzoge von Sachſen-Lauenburg gehörig, ward 1731 dem Kurfürſten von Hannover zugeſprochen und iſt ſtets politiſch wie kirchlich in ſeiner beſondern Verfaſſung geblieben. Die bedeutenden, nach der franzöſiſchen Occupation erworbenen Gebiete blieben zum Theil in ihrer völligen kirchlichen Integrität. So Oſtfriesland (1815). Mit dem Conſiſtorium in Osnabrück wurden die reformirten Kirchen in Lingen und Meppen vereinigt. Bentheim, 1815 mit Hannover verbunden, blieb mit ſeinem reformirten Kirchenweſen geſondert. Hildesheim (ſeit 1814 hannöveriſch), mit dem Goslar verbunden wurde, behielt bis 1817 ſein eignes Conſiſtorium, dann ward dieſes mit dem Conſiſtorium Hannover verbunden. Von den von Heſſen abgetretenen Landſtrichen wurden die Aemter Uchte, Freudenberg mit Hoya, Auburg mit Diepholz, Bovenden mit Göttingen verbunden und obwohl unter Belaſſung ihrer kirchlichen Ordnung dem lutheriſchen Conſiſtorium Hannover zugetheilt. Der Theil des Herzogthums Lauenburg dieſſeits der Elbe ward bei der Niederſächſiſchen (Lauenburgiſchen) Kirchenordnung von 1585 (b. Richter) belaſſen, ſonſt mit Lüneburg vereinigt dem Conſiſtorium Hannover überwieſen.

II. Statiſtiſches. Nach der Zählung vom 3. Dez. 1852 betrug die Einwohnerzahl Hannovers mit Rückſicht auf Religionsverſchiedenheit:

	Lutheraner	Reformirte	Katholiken	Sonſtige chriſtl. Sekten.	Israeliten.
In dem Bezirke der					
Landdroſtei Aurich (Oſtfriesland)	125,576	52,792	3762	633	2366
" Hannover (Calenberg, Hoya, Diepholz) .	339,341	1018	6208	31	3360
" Hildesheim (Hildesheim, Göttingen, Grubenhagen, Hohnſtein)	296,734	7627	60,302	197	3023
" Lüneburg (Lüneburg, Lauenburg) . . .	336,274	406	1007	96	981
" Osnabrück (Osnabrück, Lingen, Aremberg-Meppen, Bentheim)	89,227	26,519	145,497	38	684
" Stade (Bremen und Verden, Hadeln) .	271,280	6838	500	76	1140
Berghauptmannſchaft Clausthal (Harz)	35,601	20	91	—	8
Zuſammen	1,494,033	95,220	217,367	1071	11,562

Totalſumme 1,819,253.

Die kirchliche Eintheilung ist folgende:

I. Lutherische Consistorien. 1) Consistorium zu Hannover, a. Generalsuperintendentur Calenberg (12 Inspectionen); b. Generalsuperintendentur Göttingen (9 Insp., darunter 1 reform. Bovenden); c. Generalsuperintendentur Grubenhagen und Harz (6 Insp.); d. Generalsuperintendentur Lüneburg-Celle'schen Theils (13 Insp.); e. Generals. Lüneburg-Harburg-Dannenberg'schen Theils (8 Insp.); f. Generals. Hildesheim (11 Insp.); g. Generals. Hoya und Diepholz (7 Insp.); h. Superintendentur Ilfeld für die Grafschaft Hohnstein. α) Gräflich Stolberg-Stolberg'sches Consistorium zu Neustadt a. H. β) Gräflich Stolberg-Werningerodisches Forstamt Sophienhof; i. 13 geistliche Ministerien in den größeren Städten. 2) Consistorium zu Stade, umfaßt eine Generalsuperintendentur für beide Herzogthümer Bremen und Verden mit 14 Inspectionen und drei geistlichen Ministerien. Auch dieses Consistorium umfaßt einzelne reformirte Gemeinden. 3) Consistorium zu Otterndorf für das Land Hadeln mit zwei Superintendenten. 4) Consistorium Augsb. Conf. zu Osnabrück umfaßt a. das Fürstenthum Osnabrück (4 Inspectionen); b. die Niedergrafschaft Lingen (1 Insp. theils reformirt); c. Herzogthum Aremberg-Meppen. 5) Consistorium der Stadt Osnabrück (provisorisch bestätigt, umfaßt nur die Stadt selbst). 6) Consistorium zu Aurich, umfaßt die lutherischen und reformirten Gemeinden im Fürstenthum Ostfriesland und dem Harlingerlande; a. lutherische Generalsuperintendentur (5 Städte und 9 Inspectionen; b. reformirte Generalsuperintendentur (4 Städte und 8 Inspectionen).

II. Außer den hier bereits aufgezählten reformirten Gemeinden finden sich noch als kirchlich selbstständig organisirt: 1) Die Grafschaft Bentheim mit 14 Parochieen unter einem Oberkirchenrath in Nordhorn. 2) Die reformirte Conföderation, zu der im Königreich Hannover die Gemeinden Celle, Göttingen, Hannover, Münden gehören (s. d. Art. Braunschweig).

Jedes der verschiedenen Consistorien ist für sich ganz selbstständig, nur dem Ministerium der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten unterstellt; jedes hat seinen besonderen Candidatenstand und bildet auch für sich ein Pfarrbesetzungssystem, so daß Uebergänge von einem Consistorialbezirke in den andern selten und nur unter besondern Veranlassungen vorkommen. Der lange gehegte Plan eines Oberconsistoriums (schon vom Abte Molanus angeregt) ist, obwohl in der neuern Zeit vielfach verhandelt, noch nicht zur Ausführung gekommen. Ebenso ist ein Entwurf zu einer Presbyterial- und Synodal-Verfassung Entwurf geblieben. Landesuniversität ist Göttingen, doch besteht nicht für alle Bezirke ein gesetzlicher Zwang zum Besuch derselben. Deßhalb studiren auch viele auswärts, namentlich aus den Herzogthümern Bremen und Verden, denen immer eine Neigung zur stark ausgeprägten lutherischen Orthodoxie eigen gewesen ist und die deßhalb mit der Landesuniversität, der von Anfang an ein mild lutherischer Typus eigen war, von jeher nicht sehr harmonirt haben. Am nächsten ist der Universität der Consistorialbezirk Hannover auch durch das Institut des akademischen Ephorats, von dem eine Aufsicht über die Theologie Studirenden des Consistorialbezirks geübt wird, verbunden. Die Ostfriesischen und Bentheimischen Reformirten, in deren Gemeinden noch zum Theil holländisch gepredigt wird, studiren zum Theil auf holländischen Universitäten. Predigerseminare bestehen, jedoch in geringem Umfange, im Kloster Loccum und mit einem Cooperatoreninstitute verbunden in Hannover. Die Zahl der Candidaten ist in den meisten Consistorien groß, doch bedeutend im Sinken; in Ostfriesland weit geringer. Die Examina werden bei den einzelnen Consistorien bestanden. Die Pfarren werden zum größeren Theile von den Consistorien besetzt, zum Theil steht Privatpatronen oder in den Städten Magistraten die Besetzung zu, der geringste Theil wird durch Wahl besetzt. Doch ist das Verhältniß in den verschiedenen Bezirken verschieden. In den Consistorialbezirken Hannover, Stade und Osnabrück sind die meisten Pfarren landesherrlichen Patronats, daneben Privatpatronate, sehr wenig Wahlstellen. In Hannover

von 742 Pfarren 406 landesherrlich, 252 Patronat- oder Wahlpfarren (Gemeindewahlen nur circa 12, meiſt im Hildesheim'ſchen) und 24 gemiſchten Patronats. Im Conſ. Bezirk Stade ſind 121 landesherrlich, 15 Privatpatronat, 3 werden durch Magiſtrate, 5 durch Gemeindewahlen beſetzt. In Osnabrück 34 landesherrlich, 7 Privatpatronat, 7 Gemeinde. Im Lande Hadeln werden alle Pfarren durch die Gemeinde beſetzt. Im Landbezirke Aurich wiegen die Gemeindewahlen vor (Luth.: 27 Conſiſtorium, 4 Patronat, 59 Gemeinde; Reform. 6 Conſiſtorium, 14 Patronat, 68 Gemeinde). Doch ſteht wenigſtens im Conſiſtorialbezirke Hannover den Gemeinden ein Widerſpruchsrecht zu, wenn ſie nach einer ſogenannten Aufſtellungspredigt etwas an den Gaben, Lehre und Wandel des ernannten Geiſtlichen aus ehehaften Gründen auszuſetzen haben, und die Gemeinde ſtellt den Vocationsſchein aus. Zur Vertretung der Gemeinde in vermögensrechtlicher Beziehung und zur Verwaltung des Kirchenvermögens beſteht ſeit 1848 ein von der Gemeinde gewählter Kirchenvorſtand. Die Aufſicht über eine Inſpection führt der Superintendent, dem ein weltlicher Beamter als weltlicher Kirchencommiſſarius zur Seite ſteht. Doch ſind die geiſtlichen Miniſterien in den Städten von der Inſpection eximirt. Die Superintendenten viſitiren im Conſ. Bezirk Hannover die Pfarren ihrer Inſpection alle drei Jahre, die Generalſuperintendenten die Pfarren, welchen ein Superintendent vorſteht oder deren Paſtor zu einem ſtädtiſchen Miniſterium gehört, alle ſechs Jahre. Die von der Lüneburger Kirchenordnung (früher auch von der Kirchenordnung der Herzogin Eliſabeth von 1542) vorgeſchriebenen Predigerconvente (oder Predigerſynoden) ſind 1855 auf den ganzen Conſiſtorialbezirk Hannover ausgedehnt. — Als Katechismus iſt in den meiſten Landestheilen der 1791 eingeführte, von Koppe unter Beihülfe von Schlegel und Jacobi verfaßte „Hannover'ſche Landeskatechismus", der die älteren Katechismen von Walther und Geſenius verdrängte, noch in Gebrauch, daneben der kleine lutheriſche, in den reformirten Gemeinden der Heidelberger. Die Confirmanden müſſen im Conſiſtorialbezirk Hannover vor der Confirmation vor dem Superintendenten eine Ephoratprüfung beſtehen, die über ihre Zulaſſung entſcheidet. Im Liturgiſchen iſt die alte Ordnung zerfallen (im Conſiſtorialbezirk Hannover 1800 durch ein Ausſchreiben völlig zerſtört), ohne daß eine neue bis jetzt hergeſtellt wäre. Verſuche einer Neubildung fehlen nicht, einſtweilen ſtrebt man in der alten Ordnung wieder feſten Boden zu gewinnen. Unter den zahlreichen Geſangbüchern hat das Hannover'ſche einen großen Reichthum alter Schätze bewahrt, wie kaum ein anderes in Deutſchland, während die Geſangbücher von Osnabrück u. a. faſt das Aeußerſte in entgegengeſetzter Richtung leiſten (vgl. Sarnighauſen, Das allgemeine deutſch-lutheriſche Geſangbuch. Hannover 1855). Eigenthümlich iſt den Conſiſtorialbezirken Hannover und Stade eine mehrfach veränderte Perikopenreihe (Verordnung vom 10. Nov. 1769), in der die Evangelien und Epiſteln zum Theil über das alte Maß hinaus verlängert ſind, und Schriftlektionen (theils fortlaufende einzelner Bücher in beſtimmter Reihenfolge, theils für die Feſttage beſonders ausgewählter Abſchnitte) mit kurzer Erklärung zwiſchen Verleſung der Perikopen und der Predigt eingeſchaltet.

Die Verhältniſſe der römiſch-katholiſchen Kirche in Hannover ſind durch die am 26. März 1824 erlaſſene, unterm 20. Mai 1824 beſtätigte Umſchreibungsbulle „Impensa Romanorum Pontificum" (abgedruckt bei Richter, Kirchenrecht Anhang D.) geordnet. Es beſtehen zwei Diöceſen Hildesheim und Osnabrück. Nur Hildesheim hat einen Biſchof mit einem Capitel von ſechs Capitularen, Osnabrück einſtweilen einen Weihbiſchof als Generalvicar ohne Capitel. Zur Diöceſe Hildesheim gehören 12 Decanate und die vereinzelten Gemeinden in Hannover, Celle, Göttingen u. ſ. w. Zur Diöceſe Osnabrück die römiſchen Katholiken im Fürſtenthum Osnabrück, in der Niedergrafſchaft Lingen, im Herzogthum Aremberg-Meppen und Oſtfriesland.

Mennoniten finden ſich in Oſtfriesland (vier Prediger in Emden, Leer, Neuſtadt-Gödens und Norden). Dort auch eine Herrnhutergemeinde. In den übrigen Landestheilen ſuchen allerdings die Baptiſten in neuerer Zeit Propaganda zu machen, bis jetzt ohne nennenswerthen Erfolg.

Literatur: Ubbelohde, Statiſtik von Hannover 1826. — Harſeim u. Schlüter, Statiſtik von Hannover 1848. Außer den älteren und neueren allgem. Geſetzſammlungen Ebhardt, Geſetze für den Bezirk des Conſiſtorii zu Hannover. Hann. 1845. 2 Bde. — Ruperti, Kirchen- und Schulgeſetzgebung der Herzogthümer Bremen und Verden. Verden 1844. — Material zu einer kirchlichen Statiſtik enthalten: Spiel und Spangenberg, Vaterländiſches Archiv. — Hannover'ſches Magazin. — Salfeld, Beiträge. — Vierteljährliche Nachrichten. G. Uhlhorn.

Hanſeſtädte. Unter dieſem Namen faſſen wir die Darſtellung der kirchlichen Gegenwart von Hamburg, Lübeck und Bremen zuſammen.

1) Hamburg zählt ungefähr 150000 Lutheraner, 2015 Reformirte, 2108 Katholiken, gegen 200 Mennoniten und 6—7000 Juden. Die Hamburger Staatsverfaſſung iſt innig mit der Kirche verbunden, indem die Stadt in 5 Kirchſpiele eingetheilt iſt, unter denen eins 50000 Seelen zählt. Die für jede Kirche gewählten Adjunkten, Subdiakonen und Diakonen bilden die bürgerlichen Collegia der 180ziger und Sechziger und drei aus dieſen letztern gewählte Diakonen in jedem Kirchſpiel das Collegium der Oberalten. Die Regierung der Kirche ſteht dem Senat und den Sechzigern zu; ſie haben für den öffentlichen Gottesdienſt Sorge zu tragen, Religionsſtreitigkeiten zu entſcheiden und die Liturgie zu beſtimmen. Das Miniſterium der Stadtgeiſtlichen, an deſſen Spitze der Senior ſteht, hat nur ein Gutachten zu geben. Aus dem Collegium der Sechziger und Hundertachtziger werden die Juraten auf zwei Jahre gewählt, dieſe haben für die ökonomiſchen Angelegenheiten der Kirche Sorge zu tragen. Diejenigen, welche ſchon Juraten geweſen ſind oder noch gegenwärtig dieſe Würde bekleiden, bilden mit den im Kirchſpiel wohnenden Senatoren, den Kirchſpielherren, das große Kirchencollegium. Die beiden aktiven Juraten nebſt den Leichnamsgeſchwornen, denen die Sorge für Kanzel, Altar nebſt Zubehör obliegt, heißen Beede oder das kleine Kirchencollegium. Dies iſt die erſte Inſtanz, wählt die Kirchenbeamten und mit den Mitgliedern des großen Kirchencollegiums die Prediger, der Senat hat die Beſtätigung. Die Prediger der Nebenkirchen werden von den beſonderen Vorſtehern gewählt, die der Landkirchen von den Landherren (Senatoren) aus der Zahl der von den dortigen Juraten Vorgeſchlagenen. Die Zahl der Prediger in Stadt und Land iſt 36 und 6 in den beiderſtädtiſchen Gebieten, deren Stellen abwechſelnd von Hamburg und Lübeck beſetzt werden. Es gibt in Hamburg fünf Hauptkirchen: St. Michaelis, St. Katharinen, St. Petri, St. Nikolai, St. Jakobi, an jeder ſteht ein Hauptpaſtor und drei Diakonen, an St. Nikolai jetzt nur zwei Diakonen, außerdem gibt es einen Prediger am Waiſen-, am Kranken- und Werk- und Armenhauſe und vier in den beiden Kirchen der Vorſtädte, für die Gefängniſſe ſorgt ein Katechet, auch die Schiffspredigerſtelle wird durch einen Katecheten verwaltet, einen ſtudirten Oberküſter gibt es nur noch an St. Michaelis. Auf dem Lande gibt es neun Kirchſpiele, mit Altenwalde zehn geiſtliche Stellen. Die Geiſtlichen ſtehen in bürgerlicher Hinſicht unter den weltlichen Gerichten, in geiſtlichen unter dem Senat und dem Collegium der Sechsziger, ſie bilden kein Conſiſtorium, ſondern nur ein Miniſterium, zum Senior wird gewöhnlich der älteſte Hauptpaſtor vom Senat ernannt, der bei Gleichheit der Stimmen im Miniſterium den Ausſchlag gibt, ſonſt hat er keine Gewalt zu üben, ſondern muß ſich an den Senat wenden. Die Hauptpaſtoren haben keine Seelſorge zu üben, Brautpaare proklamiren ſie allein, trauen können ſie wie die Diakonen; ſie bilden mit einigen Senatoren und den Oberalten das Scholarchat, das die Oberaufſicht über die Schulen hat. Die Hauptpaſtoren prüfen die Candidaten, halten die Colloquia und führen die Diakonen ein. Taufen und Trauungen ſind an das Kirchſpiel, aber nicht an beſtimmte Prediger deſſelben gebunden; Beichtſtuhl und Confirmation ſind gänzlich frei. Die Amtsverrichtungen bildeten früher den größten Theil der Einkünfte, denn die Beſoldung der Diakonen beträgt nur 1800—2400 Mrk., doch hat dieſe Einnahme der Stolgebühren und Geſchenke ſehr abgenommen, die Beſoldung der Hauptpaſtoren beträgt 4000 Mrk. Als Kirchenordnung gilt noch die 1529 von Bugenhagen entworfene mit den Veränderungen durch Aepin vom

Jahr 1556. Die neueſte Kirchenagende iſt vom Jahr 1788 mit Veränderungen von 1817—1820. Das neueſte Geſangbuch iſt vom Jahr 1843; ein neuer rationaliſtiſcher Katechismus iſt 1819 eingeführt worden. Die Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher, darunter auch die Concordienformel, iſt den Worten nach ſehr ſtreng, wird aber in der Praxis ſehr leicht genommen. Im Sommer werden in jeder Hauptkirche vier, im Winter drei Predigten gehalten, in der Woche jeden Tag eine in irgend einer Kirche, letztere werden aber größtentheils faſt gar nicht beſucht, vorzugsweiſe beſucht wird in der Regel die Hauptpredigt.

Die Reformirten, Katholiken und Mennoniten, früher nur geduldet (die Katholiken ſind erſt 1784 conceſſionirt, die Reformirten 1785), haben ſeit 1814 und 1819 mit den Lutheranern gleiche bürgerliche Rechte, nur können ſie nicht in die bürgerlichen Collegia gewählt werden, weil dieſe zugleich Kirchen-Collegia ſind, und in den Bürger-Conventen müſſen ſie ſich über kirchliche Angelegenheiten ihres Stimmrechtes begeben. Es beſteht für die Nicht-Lutheraner eine eigene Deputation, beſtehend aus einem Senator, einem Syndikus und zwei Sechzigern. Die Reformirten theilen ſich in eine deutſche Gemeinde mit zwei Predigern und eine franzöſiſche Gemeinde mit einem Prediger. Den Kirchenrath der deutſchen Gemeinde bilden vier Aelteſte und fünf Diakonen, das Conſiſtorium der franzöſiſchen Gemeinde drei Aelteſte und drei Diakonen. Der Kirchenrath hat das Aufſichtsrecht und die Vertretung der Gemeinde bei der Obrigkeit. Außerdem gibt es eine evangeliſch-reformirte engliſche Gemeinde nach den Grundſätzen der Congregationaliſten, conceſſionirt 1818, ſie haben einen Prediger, fünf Vorſteher und einen Sekretär. Seit 1834 beſteht in Hamburg auch eine engliſch biſchöfliche Kirche mit einem Prediger, der von London aus angeſtellt wird, da der engliſche Staat einen Theil der Ausgaben bezahlt; Vorſteher ſind zwei Church Warden. Die Mennoniten halten ihren Gottesdienſt in Altona auf holſteiniſchem Gebiet, wo ſie eine Kirche haben. Die katholiſche Gemeinde hat eine Kirche und zwei Prediger. Die Verwaltung des Kirchenvermögens beſorgen vier Proviſoren und ein Sekretär. Die Gemeinde ſteht unmittelbar unter dem Pabſt, der durch den vicarius apostolicus mit ihr communicirt. Bei der Anſtellung der Geiſtlichen haben der Weihbiſchof, der Generalvikar und der Domdechant zu Münſter das jus praesentandi, der Biſchof zu Münſter das jus nominandi, worauf der vicarius apostolicus ihnen die Vollmacht zu geiſtlichen Amtsverrichtungen ertheilt.

Auch in Hamburg fing man gegen Ende des vorigen Jahrhunderts an, ſich immer mehr vom kirchlichen Lehrbegriff und vom kirchlichen Leben zu entfernen, obgleich der Senior Joh. Melchior Goeze den kirchlichen Lehrbegriff tapfer vertheidigte. Die Zahl der Communicanten war z. B. im Jahr 1770: 80000, im Jahr 1790: 50000, ja ſpäter fiel ſie auf 30000; unbegrenzt war der Leichtſinn, unglaublich und ungereimt der Luxus und zwar nicht ohne Einfluß der franzöſiſchen Emigranten. Heilſam wirkte hierauf der franzöſiſche Druck, die Zahl der Communicanten ſtieg wieder auf 40000, doch war ſie im Jahr 1841 wieder ſelbſt noch unter die Zahl von 30000 geſunken (29143). Der chriſtliche Lehrbegriff iſt leider bei der großen Mehrzahl auch jetzt noch faſt gänzlich unbekannt, oder ſie iſt jetzt feindſelig gegen ihn geſinnt; in den gebildeteren Kreiſen hat zwar in dieſer Beziehung ungefähr ſeit 1822 eine Umkehr ſtattgefunden, aber die Zahl derer, die ein warmes Intereſſe für das Chriſtenthum und die Kirche haben, iſt nur klein und die Richtung im Allgemeinen ganz indifferent gegen alle kirchlichen Angelegenheiten. Die kleine Zahl der kirchlich Geſinnten hat durch Vereine zu wirken geſucht, die Wirkſamkeit derſelben iſt aber nicht groß, nur inſofern humaniſtiſche Beziehungen damit verknüpft ſind, finden ſie allgemeinere Anerkennung; ſo iſt das Rauhe Haus in Horn von Männern der verſchiedenſten Richtungen unterſtützt worden. Dies Rettungshaus für verwahrloſte Kinder, errichtet von Dr. Wichern, ſondert je 12 Kinder zu einer Familie ab, die unter der Aufſicht eines Bruders (eines Gehülfen) ſich an ein chriſtliches Familienleben wieder gewöhnen ſollen. Damit iſt eine Brüderanſtalt verbunden, um Männer für chriſtliche Zwecke auszubilden, und in neuerer Zeit für höhere Stände ein abgeſondertes Pen-

ſionat, um auf Abwege gerathene Kinder, oder ſolche, die in Gefahr ſind, in ſolche zu gerathen, wieder für ein chriſtliches Leben zu erziehen. Hieran ſchließt ſich der Verein für innere Miſſion, der in Hamburg wenig von der Kirche getragen keine große Wirkſamkeit gewinnen zu können ſcheint. Auch der Hamburger Zweig der norddeutſchen Miſſionsgeſellſchaft friſtet nur ein kümmerliches Leben, die Leitung der Geſellſchaft, die früher in Hamburg ihren Sitz hatte, iſt deßhalb auf Bremen übergegangen. Eines großen Beifalls erfreuet ſich dagegen in Hamburg der Guſtav-Adolf-Verein, der beſonders in der letzten Zeit viele Mitglieder gewonnen und reiche Beiträge geſammelt hat. Ein weiblicher Verein für Armen- und Krankenpflege, geleitet von Amalie Sieveking, ſucht in den untern Klaſſen einen Kreis chriſtlicher Familien zu erhalten und zu bilden. Ein Jünglingsverein, geſtiftet in der Abſicht, unter den einſamen jungen Leuten chriſtliches Leben zu wecken und nähren, kann eben nicht große Früchte aufweiſen. Der Haß, der in früheren Jahren ſich gegen die ſogenannten Myſtiker ausſprach — denn ſo nannte man die Rechtgläubigen ohne Unterſchied hier — hat ſich freilich verloren, ſtatt deſſen iſt aber eine allgemeine Gleichgültigkeit eingetreten, die ſchwer zu einem neuen Leben zu erwecken ſeyn wird.

Vergl. F. H. Reddermeyer, Zur Statiſtik und Topographie der Freien- und Hanſeſtadt Hamburg und deren Gebietes. Hamburg 1847. Rheinwalds Repertorium Bd. 6. S. 121. 138. Bd. 37. S. 272 ff.

Lübeck. Hier bekannten ſich der Zählung von 1851 zufolge bei einer Bevölkerung von ungefähr 43000 Seelen 41373 Perſonen zur lutheriſchen Kirche. Die noch geltende Kirchenverfaſſung iſt die von Bugenhagen 1531 verfaßte, doch erhielt bald nach dem Sturze Wullenwebers die kirchliche Verfaſſung eine etwas andere Geſtalt, die bürgerliche Vertretung im Kirchenregiment fiel weg, daſſelbe ward ausſchließlich in die Hände des Senats gelegt, der ſich allein durch den Superintendenten in ſeinem abſoluten Regiment etwas beſchränkt ſah. Die Würde eines ſolchen hörte auf mit dem Jahre 1796, ein Theil ſeiner Funktionen iſt an den Senior des Miniſterii übergegangen, der als primus inter pares das Miniſterium beruft, das aus allen 15 Geiſtlichen der Stadt, den Paſtoren und Predigern beſteht, die Landgeiſtlichen dagegen ſtehen in gar keiner Beziehung zum Miniſterium, ſondern ausſchließlich unter dem Senat. Lübeck'ſche Dörfer gehören in kirchlicher Hinſicht theils zu Lauenburg, theils zu Mecklenburg-Strelitz, theils zu Holſtein, theils zum Fürſtenthum Lübeck; dagegen ſind auch Dörfer dieſer Länder eingepfarrt in Lübeck'ſche Dörfer. Der Senat hat die vier Geiſtlichen in den vier Kirchdörfern Slutup, Ruſſe, Behlendorf und Genin zu ernennen. Die zwei Paſtoren in Travemünde, der Hauptpaſtor und Diakonus werden von den Vorſtehern, dem Paſtor der Marienkirche und dem Senior ernannt. Die Kirchenviſitationen haben ſchon ſeit 1680 aufgehört. Das Miniſterium bildet den geiſtlichen Beirath des Senats, der in Liturgicis ohne das Gutachten des Miniſteriums nichts anzuordnen pflegt. Die Stadt zählt fünf Hauptkirchen, jede unter einem beſondern Vorſtande. Dieſer beſteht aus zwei Senatoren, von denen einer als Obervorſteher die Hauptleitung hat, ferner zwei bürgerlichen Vorſtehern, früher Diakonen genannt, die die Aeußerlichkeiten beſorgen. Die jetzt noch ſo genannten Diakonen, an der Zahl 8—9 an jeder Kirche, bilden ein ſich ſelbſt ergänzendes Collegium, dieſe Diakonen beſorgen nur die Sammlungen in den Kirchen und haben bei Predigerwahlen zuſammen zwei Stimmen. Jede der fünf Hauptkirchen hat einen Paſtor, der von der Vorſteherſchaft der Kirche und den übrigen vier Paſtoren gewählt wird. Er hat die Hauptpredigt, die Aufſicht über die Liturgica, auch iſt er Beichtvater und kann zu jeder Zeit in ſeinem Kirchſpiel copuliren. Ihm zur Seite ſtehen in drei Kirchen zwei, in den übrigen ein geiſtlicher Diakon, Prediger genannt, von denen der eine die Inſpektion der Volksſchulen des Kirchſpiels hat und Mitglied des Schulcolleginms iſt. Ihre Funktionen ſind die Taufen, Beichten, Copulationen, Verwaltung des Abendmahls und die Nebengottesdienſte Sonntags Nachmittags und die Wochengottesdienſte in Vertretung des Paſtors. Gewählt werden die Diakonen von der Vorſteherſchaft der Kirche, dem einen

Hauptpaſtor und den Diakonen. Außerdem iſt noch ein Prediger am Werk-, Armen- und Zuchthaus, der von der Vorſteherſchaft dieſer Anſtalten und dem Senate angeſtellt wird, und ein Prediger in der Vorſtadt St. Lorenz, einem Filial von St. Petri. Das Krankenhaus wird von einem Diakonen am Dom, das Siechenhaus von einem Geiſtlichen an St. Jakobi und das heil. Geiſthoſpital von dem zweiten Diakon an St. Jakobi mit beſorgt. Die reformirte Gemeinde, die im Jahr 1851 440 Mitglieder zählte, hat ſeit 1826 eine Kirche in der Stadt, ſeit 1825 erhielt ſie gleiche bürgerliche Rechte und eine beſtätigte presbyterianiſche Verfaſſung*). Die katholiſche Gemeinde mit einer Kapelle und einem Geiſtlichen zählte 1851 237 Mitglieder.

Die Zahl der Communicanten beläuft ſich jährlich auf 10000 in der Stadt, alſo über $^1/_8$ der Bevölkerung. Der Hauptgottesdienſt iſt immer noch ziemlich beſucht in faſt allen Hauptkirchen. An kirchlichen Vereinen exiſtirt ein Miſſionsverein zur Bekehrung der Heiden, der im Jahre 1853 eine Ausgabe hatte von 2030 Mrk. und einen Saldo von 1616 Mrk.; der Verein ſteht in Verbindung mit den Landgemeinden, die hierher ihre Beiträge ſenden. Der Guſtav-Adolf-Verein zählt 150 Mitglieder; die Bibelgeſellſchaft gegen 200. Die innere Miſſion hat keinen beſonderen Verein in Lübeck, durch freiwillige Beiträge (eine wöchentliche Schillingſammlung) wird ein Rettungshaus für verwahrloſte Kinder (36 Knaben) und ein Kinderhoſpital mit zwei Diaconiſſinnen erhalten. Auch exiſtirt ein Verein für entlaſſene Sträflinge ſeit 1841, der 1852 eine Ausgabe hatte von 1059 Mrk. Ein Beſuchsverein von Frauen übt eine geſegnete Thätigkeit unter den Armen, er hatte 1853 eine Einnahme von 2881 Mrk., eine Ausgabe von 2569 Mrk. Ein Jünglingsverein unter dem Namen: Feierabend zählt gegen 50 thätige Mitglieder, während 100 eingeſchrieben ſind, ſeine Ausgabe betrug 1855 457 Mrk.

Vergl. Deecke, die freie und Hanſeſtadt Lübeck 2. Ausg. Lübeck 1854. Behrens, Topographie und Statiſtik von Lübeck, neue Ausgabe Heft 1. Funck, Hauptpunkte der Kirchenverfaſſung. Auch ſind zu vergleichen: Die neuen lübſchen Blätter, die alle ſtatiſtiſchen Reſultate des ſtatiſtiſchen Vereins zu Lübeck enthalten.

Bremen. Obgleich die Lutheraner in Bremen die ſtärkere Anzahl bilden 35000—40000, war doch bis in neuerer Zeit die reformirte Kirche (die Zahl ihrer Mitglieder beträgt ungefähr 15000) die herrſchende; rückſichtlich der bürgerlichen Rechte ſind in neuerer Zeit beide Kirchen gleichgeſtellt. Der Senat iſt im Beſitz des jus circa sacra und des proteſtantiſchen Epiſkopatrechts und übt bis dahin dieſes Recht durch eine Commiſſion aus ſeiner Mitte oder auch dann und wann durch dazu delegirte Glieder der Geiſtlichkeit. Es iſt aber jetzt im Werke, eine vermittelnde kirchliche Behörde, einen Kirchenrath zu bilden, der aus weltlichen und geiſtlichen Mitgliedern beſtehen ſoll. Das „Venerandum Ministerium“ beſteht aus den Predigern der Pfarrkirchen in der Alt-, Neu- und Vorſtadt. Es iſt ein vom Senat anerkanntes Collegium, das Examina der Candidaten, Ordinationen und dergleichen beſorgt, es wendet ſich in beſonderen Fällen mit Vorſtellungen an den Senat, der ihm auch die Befugniß nicht abſpricht, in Dingen „die das Chriſtenthum und ſeine Gebräuche“ betreffen, ein votum consultativum abzugeben. Als 1803 der bis dahin hannoverſche Dom mit ſeinen Pertinentien bremiſch wurde, konnte und wollte die Geiſtlichkeit deſſelben mit jenem Collegio ſchon um der Confeſſion willen nicht verſchmolzen werden, ſie nun, drei Prediger an der Zahl, repräſentirt mit den ſpäter eingeſetzten lutheriſchen Predigern zu St. Pauli in der Neuſtadt und zu St. Remberti in der Vorſtadt, ſowie mit dem lutheriſchen Pfarrprediger zu St. Ansgarii die lutheriſche Kirche in Bremen.

Die Gemeinden haben das Recht, ſich zu verſammeln und durch die Kirchenvorſtände vorbereitete Beſchlüſſe über ihre Angelegenheiten zu faſſen, doch unterliegen jene der Beſtätigung des Senats. Sie wählen ihre Prediger, Schullehrer und andere Kirchenbeamte

*) In der Zeit des Rationalismus hat ſie den Leuchter des Evangeliums aufrecht gehalten. Anm. d. Red.

und legen durch ihre Vorſteher den Bauherren, dem Kirchenvorſtande und demnächſt auch dem Senat die Rechnung über die Verwaltung des Kirchenvermögens ab.

Die Altſtadt iſt in vier Kirchſprengel eingetheilt: U. L. Frauen, St. Martini, St. Ansgarii und St. Stephani, außerdem iſt die Neuſtadt ein Kirchſprengel und zwei ſind in den Vorſtädten St. Remberti und St. Michaelis. An dieſen Kirchen ſtehen gegenwärtig zehn Prediger, doch ſind mehrere Stellen unbeſetzt. Der Dom, die ehemalige erzbiſchöfliche Kathedrale, iſt die Hauptkirche der Lutheraner, die in den verſchiedenen Sprengeln umherwohnen. Die Zahl der lutheriſchen Geiſtlichen beläuft ſich in der Stadt auf ſechs; auf dem Landgebiet, das aus eilf Kirchſpielen beſteht, ſind eilf Prediger. Die Zahl der Katholiken in Bremen beträgt 1800—2000. Eine Union der Reformirten und Lutheraner hat man vergebens verſucht. In Bremen zeigt ſich das chriſtliche Leben recht lebendig in den vielen Vereinen, unter dieſen ſteht oben an die norddeutſche Miſſionsgeſellſchaft, deren Hauptſitz jetzt in Bremen iſt. — Ferner beſteht ein Verein für innere Miſſion, ein Verein für entlaſſene Gefangene, ein Jünglingsverein, ein Männer- und ein Frauenverein für Kranke, ein Verein für Seelente, ein Verein für die deutſchen Proteſtanten in Nordamerika, eine Bibelgeſellſchaft, ein Traktatenverein ꝛc. **Kloſe.**

Hanſiz, Markus, Jeſuit und Kirchengeſchichtſchreiber des 18. Jahrh., geboren den 23. April 1683 bei Völkermarkt in Kärnthen, tritt in das Jeſuitencollegium zu Eberndorf, ſtudirt in Wien, wird Prieſter, Lehrer der Philoſophie zu Gratz 1713, widmet ſich aber bald ausſchließlich der Geſchichte, beſonders der Kirchengeſchichte Deutſchlands. Angeregt durch den Vorgang der Gallia Christiana (Paris 1656 ff.), der Italia sacra von Ughelli (Venedig 1717 ff.), der Anglica sacra von Wharton (London 1691) und beſeelt von dem damals mehrfach in der katholiſchen Ordensgeiſtlichkeit erwachten Sinn für kirchliche Geſchichtsforſchung, faßte Hanſiz den großartigen, wenn gleich für ſeine Zeit verfrühten Plan einer Germania sacra, und begann auch alsbald die Ausführung mit der 1727 erſchienenen Geſchichte der Lorcher Kirche und des Bisthums Paſſau, worauf 1729 das Erzbisthum Salzburg folgte. Nachdem er eine Reiſe nach Rom gemacht, die ihn mit Muratori, Maffei u. A. zuſammenführte, iſt er 1731—54 theils mit einigen kleineren Schriften verſchiedenen Inhalts, theils aber vorzugsweiſe mit den Vorarbeiten zum III. Band der Germania sacra, der das Bisthum Regensburg enthalten ſollte, ſowie mit Sammlung von Materialien für die Bisthümer Wien, Neuſtadt, Seckau, Gurk, Lavant u. ſ. w., auch für die Geſchichte Kärnthens beſchäftigt: viele Bände Collectaneen von ihm ſollen noch in Wien und anderwärts ſich finden. Aber nur noch die Einleitung zum dritten Band war ihm vergönnt herauszugeben (1754). Nachdem ihn dieſer prodromus durch die darin geübte freie und ſcharfſinnige Kritik mit den Stiftsherrn von St. Emmeram ebenſo in einen gelehrten Streit verwickelt, wie zuvor ſchon ſeine Kritik der ſalzburgiſchen Lokaltradition vom heil. Rupert ihm manche Gegner erweckt hatte, zog ſich der 73jährige Greis 1756 von aller literariſchen Thätigkeit zurück, ſuchte aber fortan durch gelehrte Rathſchläge, die er ſeinen Ordensbrüdern in Klagenfurt und Gratz ertheilte, ſowie durch die Verbindungen, die er mit den gelehrten Vätern von St. Blaſien (ſ. Gerbert) anknüpfte, die Fortführung des begonnenen Werkes zu fördern. Er ſtarb den 5. September 1766 zu Wien, 84 Jahre alt. Der Titel ſeines Hauptwerks iſt: Germania Sacra, tom. I.: Metropolis Laureacensis cum episcopatu Patavieosi, chronologice proposita auctore P. Marco Hansiz, S. J. Augustae Vind. 1727 fol. — tom. II.: Archiepiscopatus Salisburgensis chronolog. propos. a. P. M. H. Aug. V. 1729 fol. — tom. III.: de episcopatu Ratisbonensi prodromos, s. informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi, innovans omoia, oec noo Salisburgensem et Frisiogensem plenius illustraus. Viennae 1754 fol. So ſind es freilich nur einige Bruchſtücke, die unter dem vielverſprechenden Titel einer Germania sacra von dem öſterreichiſchen Jeſuiten begonnen, von den ſchwäbiſchen Benedictinern zu St. Blaſien fortgeſetzt wurden (Uffermanns episc. Wirceburgensis. St. Blaſien 1794. 4. Ambroſ. Eichhorns episc. Curiensis St. Blaſien 1797. 4. und Tr. Neugarts episc. Constantiensis tom. I.

ebend. 1803. 4., der zweite Band bloß handſchriftlich vorhanden); aber doch beſitzen wir in ihnen rühmliche Denkmale deutſchen Fleißes und tüchtige Vorarbeiten zur deutſchen Landes- und Kirchengeſchichte; und Hanſiz insbeſondere zeichnet ſich nicht bloß durch Gelehrſamkeit und Forſcherfleiß, wie durch fließende Darſtellung aus, ſondern auch durch ein Maß von Wahrheitsliebe und hiſtoriſcher Kritik, das weiter ging als ſeine Glaubens- und Ordensgenoſſen gerne ſahen.

S. Walch, bibl. theol. III, 314; Meuſel, Lex.; Adelung zu Jöcher; Baur in der Hall. Encykl.; J. Pletz in der Wiener theol. Zeitſchr. 1834. I. S. 13 ff.; vgl. auch Rettberg, K.G. Deutſchl. I, S. 2 ff. Wagenmann.

Hantwill, Joh. v., — nach Andern Hanwil, Hanteville, d'Alta Villa; Nantwil (nach Gyraldi und Voſſius), Annewil (J. Leland); d'Annavilla, von einem Flecken Anneville in der Normandie, woher er ſtammen ſoll, welchen Namen aber vier Gemeinden daſelbſt führen — ein Dichter, der im 12. Jahrh. blühte, bekannt unter dem Namen „Archithrenius“ (eigentlich Erzheuler; von Threni, Klagelieder, z. B. des Jeremias, abzuleiten), welchen er an die Spitze ſeines Hauptwerkes ſetzte. Daß er nicht in England, ſondern in der Normandie geboren worden, beweiſt eine Stelle im Prolog deſſelben, ſ. *Oudin*, Comment. de scriptor. eccles. Tom. III. p. 1621, wiewohl er zu Oxford Doktor und Benediktinermönch im Kloſter St. Alban, in der Diöceſe von London, ward. Genanntes in neun Büchern verfaßte Werk widmete er dem Erzbiſchof von Rouen, Walter von Coutance (de Constantiis) unter dem Titel: Joh. Archithrenii Opus, worin er mit Bitterkeit das Elend des Menſchenlebens beweint, die verſchiedenen Klaſſen der Geſellſchaft durchgeht und allwärts nur Stoff zu Klagen findet. Es erſchien im Druck zu Paris 1517 in 4. bei Joſſe Badius Aſcenſius. Dieſe einzige Ausgabe iſt aber ſehr ſelten und ſchon Fabricius Biblioth. med. et inf. lat. IV. p. 82 wünſchte eine neuere. Nach Leland iſt der Stil des Dichters für ſeine Zeit elegant, polirt und ſelbſt glänzend zu nennen, Andere bezeichnen ſeine Verſe als ſchwülſtig und den Bau derſelben als barbariſch. Doch geſteht man ihm den Vorzug origineller Gedanken, lebhafter Bilder und mancher gelungenen Schilderungen und ſchreibt ihm außerdem noch Epigramme, Briefe und ein Gedicht „de rebus occultis“ zu. Du Boulay in ſeiner Geſchichte der Univerſität Paris führt ihn (S. 458) als Lehrer an derſelben auf und ſetzt ſeinen Tod in den Anfang des 13. Jahrhunderts. S.

Haphtharen, ſ. Bibeltext des A. T. Bd. II. S. 152.

Hara (חֲרָא), eine Landſchaft in Aſſyrien, wohin die jenſeitigen Stämme von Phul und ſeinem Nachfolger abgeführt wurden, 1 Chron. 5, 26., welche übrigens bei dieſer erſten Verbannung ſo beſetzt worden zu ſeyn ſcheint, daß ſie bei der Wegführung der dieſſeitigen Stämme des Reiches Iſrael durch Salmanaſſar nicht mehr erwähnt wird, 2 Kön. 17, 6. Roſenmüller und Geſenius verſtehen darunter das perſiſche Gebirgsland Irak, welches im Arab. den Namen Gebirg führt, wovon das hebr. Wort nur eine Ueberſetzung wäre. Ein näherer Beweis läßt ſich darüber nicht führen. Vaihinger.

Haran (חָרָן, nach dem Arabiſchen dürrer Ort, Steppe, Sept. *Χαρράν*, Vulg. Haran).

1) Name einer Stadt des nordweſtlichen Meſopotamiens, welche man auf dem Wege von Ur der Chaldäer nach Kanaan berühren mußte, 1 Moſ. 11, 31. 32. Sie war der Zwiſchenaufenthalt Abrahams, nach ſeiner Auswanderung von Ur, das demnach im nördlichen Bergland Meſopotamiens zu ſuchen iſt (Knobel, Völkert. S. 171), nicht in Babylonien, wie jüdiſche und arabiſche Sagenſchriftſteller faſeln, da man von einem Zuge aus der Landſchaft Babylonien nicht über Haran nach Paläſtina kommt. Denn Haran, eine Stadt, die in der älteſten Erzvätergeſchichte noch 1 Moſ. 12, 5; 27, 43; 28, 10; 29, 4. als Stammſitz Nahors, des Bruders Abrahams, 1 Moſ. 24, 47., ſomit auch Bethuels und Labans vorkommt und 24, 10. Stadt Nahors genannt wird, kennen wir auch von anderwärts her. Nämlich bei den Arabern, wo ſie حَرَّان heißt

und nach d'Anville 57° 10′ öſtl. L., 36° 40′ nördl. Br. in einer weiten, von Bergen umſchloſſenen Ebene an einer alten Verbindungsſtraße liegt. Sie iſt das *Κάῤῥαι*, Carrae der Griechen und Römer (Herod. 4, 13, 7. Ptol. 5, 18, 12. Strab. 16, 747. Plin. 5, 21. Lucan. 1, 104), berühmt durch die Niederlage des Craſſus (Dio Cass. 40, 25. Schloſſer, Weltgeſch. f. d. V. 4, 62.), und wird von Ammian. Marc. 23, 3. eine ſehr alte Stadt genannt. Sie muß aber auch, wenigſtens zur Zeit Hiskias, eine bedeutende Stadt geweſen ſeyn, ſonſt wäre ſie nicht 2 Kön. 19, 12. unter den von dem Aſſyrer Sanherib (Jeſ. 37, 12.) eroberten Städten beſonders hervorgehoben, wo ſie einer ganzen Landſchaft den Namen gegeben hat. Im N. T. wird ſie Apoſtelgeſch. 7, 2. und von Joseph. Antt. 1, 16, 1. erwähnt. Groß und wichtig war ſie noch bis in die Zeit der arabiſchen Herrſchaft, erſt Abulfeda Anfang des 14. Jahrh. führt ſie (Mesop. p. 16) als zerſtört an. Dem Niebuhr (2, 410.) wurde ſie als ein kleiner Ort zwei Tagereiſen ſüdöſtlich von Orfa bezeichnet. — Abraham wanderte erſt von hier aus ſelbſtſtändig nach Kanaan aus, was ſich aus 1 Moſ. 12, 4. 5. vgl. mit Apg. 7, 4. ergibt. Ganz wahrſcheinlich iſt es nun, daß er auf ſeinem ſüdweſtlichen Zuge nach Kanaan, der ihn in gerader Linie über Damaskus führte, ſich in dieſer Stadt eine Zeitlang aufhielt und daſelbſt ſeinen tüchtigen Oberknecht und Schaffner Elieſer erwarb, 1 Moſ. 15, 2.

2) Als dieſelbe Stadt wird von mehreren Schriftſtellern, namentlich auch Winer (1, 464), die Ezech. 27, 23. genannte Stadt gleiches Namens bezeichnet, welche dort als in Handelsverhältniſſen mit Tyrus ſtehend aufgeführt iſt. Nun iſt an ſich nicht unwahrſcheinlich, daß auch das meſopotamiſche Haran mit Tyrus Großhandel getrieben hat, da es an einer bedeutenden Verbindungsſtraße lag. Allein in Ezechiel wird es mit Kanne (כַּנֵּה) an der Südküſte Arabiens, bei den Griechen (Peripl. mar. eryth. p. 15. Ptol. 6, 7, 10., vgl. Plin. 6, 26.) *Καννη* genannt, und Eden (עֵדֶן) d. h. Aden zuſammen genannt, welches Städte an der Südküſte Arabiens ſind und deren Händler wie die Harans Sabäer genannt werden. Alſo muß auch das von Ezechiel aufgeführte Haran an derſelben Küſte liegen, obgleich es durch keine weitere Stelle belegt iſt. Es iſt daher ſehr wahrſcheinlich, daß ein Theil des Stammes Haran, der in Meſopotamien wohnte, nach Arabien gezogen iſt, wohin die ſemitiſchen Stämme und namentlich auch Abrahamiden ihren Wanderungszug gerne nahmen. Denn auch das dort genannte Aſſur bezeichnet nicht die in Meſopotamien oder Aſſyrien wohnende Nation dieſes Namens, ſondern in der nahen und unmittelbaren Verbindung mit arabiſchen Stämmen eine ſüdarabiſche Völkerſchaft aus den Nachkommen Abrahams von der Ketura, die Aſſurim (אַשּׁוּרִים), welche als Nachkommen Dedans, eines Enkels Abrahams, 1 Moſ. 25, 3. aufgeführt ſind. Sie werden als Händler von Saba (שְׁבָא), eines im Binnenlande wohnenden Brudervolkes, bezeichnet, von denen ſie die köſtlichſten Waaren bezogen und an die Tyrer abſetzten. Oft finden wir von den Auswanderungszügen und Heergeleiten gleichnamige Städte mit denen ihrer Urheimath angelegt.

3) Name eines Sohnes Kalebs von einem Kebsweibe, 1 Chron. 2, 46. Da kann das Wort dann ſo viel als Edler, Freier heißen nach Fürſt, Lexikon, der übrigens ganz unrichtig 1 Moſ. 11, 26—31. hieher zieht, da dort vielmehr

4) Haran (הָרָן) ſteht, was etwa Starker heißt und noch 1 Chron. 23, 9. von einem Leviten vorkommt. Im Deutſchen wird dieſer Name gleich mit dem des Landes geſchrieben, hat aber, wie man ſieht, einen anderen Anfangsbuchſtaben. **Baihinger.**

Hardenberg, Dr. Albert, und die hardenbergiſchen Religionsbewegungen in Bremen. Albert Hardenberg, ein durch gründliche Gelehrſamkeit, beſonnenen Scharfſinn und liebenswürdige mit Milde und Verträglichkeit im Umgange verbundene Unbeſcholtenheit des Wandels ausgezeichneter proteſtantiſcher Theolog des Reformationszeitalters, iſt ſowohl durch ſein perſönliches Verhältniß zu Luther und Melanchthon, als noch mehr durch die Abendmahlsſtreitigkeiten, in die er ſich wider ſeinen Willen verwickelt ſah, für die Kirchengeſchichte von großer Bedeutung. Er wurde im Jahre 1510 in Hardenberg, einem Flecken der niederländiſchen Provinz Oberyſſel,

geboren und hieß eigentlich mit ſeinem Familiennamen Rizäus, vertauſchte denſelben aber, der Sitte der Gelehrten ſeiner Zeit folgend, mit dem Namen ſeines Geburtsortes, unter dem er ſpäter auftrat und ſich berühmt machte. Einer überlieferten Nachricht zufolge war er durch ſeine Familie dem Pabſte Hadrian VI., welcher den 14. Sept. 1523 ſtarb, nahe verwandt, und dieſer Umſtand ſcheint nicht ohne Einfluß auf die Wahl ſeines Berufes geblieben zu ſeyn. Denn ſchon als Knabe wurde er von ſeinem Vater zur Erziehung und zum Schulunterrichte dem Kloſter Aduwert in der Provinz Gröningen übergeben, wo er ſich bis zum Jahre 1530 mit angeſtrengtem Fleiße auf die akademiſchen Studien gründlich vorbereitete. Von dem Kloſter mit Geld hinlänglich unterſtützt, bezog er darauf, zwanzig Jahre alt, die Univerſität Löwen, um ſich den theologiſchen Wiſſenſchaften zu widmen. Hier befreundete er ſich bald mit dem polniſchen Edelmanne Johann von Laski, dem nachmaligen Reformator Weſtfrieslands, und lernte des Erasmus und der deutſchen Reformatoren Schriften kennen, aus denen er zuerſt die reineren Vorſtellungen von den Wahrheiten des Evangeliums ſchöpfte. Um ſeinen beſſeren Einſichten, die er unbedenklich beim Diſputiren äußerte, gemäß handeln zu können, ward er Baccalaureus der Theologie und drang in ſeinen Vorträgen immer entſchiedener auf Chriſtus und die Ausſprüche der Apoſtel. So ſehr er ſich aber auch von dem friſchen Hauche des Reformationsgeiſtes, der ſchon damals in den Niederlanden wehte, angeregt fühlte, ſo hielt er doch äußerlich fortwährend an dem althergebrachten Glauben der Kirche feſt. Erſt nach einem achtjährigen Aufenthalte, als er ſich in Löwen ſeiner freiſinnigen Anſichten wegen nicht mehr ſicher glaubte, begab er ſich nach Frankfurt a. M. und von da nach Mainz, wo er im Jahre 1539 die Würde eines Doktors der Theologie erwarb. Da er ſich noch nicht öffentlich vom Pabſtthume losgeſagt hatte, ſo kehrte er, unbekümmert um ſeine Sicherheit, im Jahre 1539 nach Löwen zurück, erregte aber hier ſehr bald den Verdacht der Irrgläubigkeit und wurde von mehreren Lehrern der Univerſität bei der Regierung zu Brüſſel als Ketzer angeklagt. Schon ſollte er als Gefangener dahin abgeführt werden, als die Studirenden mit einem Theile der Bürger ihn in Schutz nahmen und es durch ihre Vorſtellungen dahin brachten, daß man ſich begnügte, ſeine Schriften zu verdammen und zu verbrennen. Er ſelbſt ſicherte ſich, hierdurch gewarnt, frühzeitig genug vor weitern Verfolgungen ſeiner Gegner durch die Flucht in das Kloſter Aduwert, wo ihm der wohlgeſinnte und aufgeklärte Abt eine Stelle unter den Lehrern der blühenden Kloſterſchule gab. Drei Jahre widmete er ſich hier, von regem Eifer für die evangeliſche Wahrheit erfüllt, mit unverdroſſenem Fleiße dem wiſſenſchaftlichen Unterrichte und verſah zugleich den Dienſt des Kloſterpredigers.

Obſchon Hardenberg bisher aus äußeren Rückſichten die altherkömmlichen Gebräuche der katholiſchen Kirche beobachtet hatte, ſo vermochte er doch jetzt nicht länger ſeiner durch gründliches Forſchen in der klöſterlichen Zurückgezogenheit gewachſenen Ueberzeugung von den Wahrheiten des Evangeliums zu widerſtehen; es bedurfte daher kaum noch der Zureden ſeines Freundes Johann von Laski, um in ihm den Entſchluß, ſich völlig von der römiſchen Kirche zu trennen, zur Reife zu bringen. So trat er im Jahre 1543 die Reiſe nach Wittenberg an, voll Verlangen, die großen Reformatoren, deren Anſichten und Grundſätzen er im Herzen längſt ergeben war, zu hören und perſönlich kennen zu lernen. Ueber ſein Erwarten fand er bei ihnen eine freundlichere Aufnahme, als er je zu hoffen gewagt hatte; denn Luther gewann ihn bei näherer Bekanntſchaft ſo lieb, daß er einſt im Geſpräche mit Anderen auf ihn hindeutend äußerte: „En, hic alter ego erit!“ während ihn Melanchthon, angezogen von ſeinem liebenswürdig beſcheidenen Weſen und ſeiner ſcharfſinnigen Gelehrſamkeit, einer innigen Freundſchaft würdigte, die er in einem vertrauten Briefwechſel bis an ſeinen Tod fortſetzte *). Auch war es Melanchthon, der ihn im Jahre 1544 dem Erzbiſchofe von Köln, Hermann Grafen

*) Vgl. Philippi Melanchthonis ad D. Albertum Hardenbergium Epistolae, editae a Christoph. Pezello. Bremae 1589.

von Wied, empfahl, als derſelbe von der Univerſität Wittenberg einen tüchtigen Theologen verlangte, welcher ſeine angefangene Reformation vertheidigen und ihm auf dem Reichstage Beiſtand leiſten ſollte. Hardenberg begab ſich ſofort nach Speier zum Kurfürſten, welcher an ſeinen feinen Sitten und trefflichen Redegaben ſolches Wohlgefallen fand, daß er ihn zum Hofprediger ernannte. In dieſem Verhältniſſe leiſtete er dem edlen Fürſten durch ſeine gründliche, mit tüchtiger Geſchäftsgewandtheit verbundene Gelehrſamkeit weſentliche Dienſte, indem er gleich anfangs in deſſen Angelegenheiten eine Reiſe nach Straßburg und in die Schweiz unternahm, wo er ſich mit den gelehrten Theologen Bucer, Pellikan und Bullinger eng befreundete, dann aber nach ſeiner Rückkehr im Rathe des Erzbiſchofs ſeine ganze Thätigkeit auf die Beförderung der Reformation richtete und eine Zeitlang das Predigtamt in Kempten an der geldriſchen Grenze verwaltete. Mit Recht konnte damals Melanchthon in herzlicher Freude über des Freundes Wirkſamkeit ſchreiben: »wie lieblich iſt es, wo Rechtſchaffenheit und Klugheit gepaart ſind.«

Indeſſen war es nach fortgeſetztem Bemühen den Widerſachern des Erzbiſchofs im Domcapitel zu Köln gelungen, durch ihre Klagen den Kaiſer und Pabſt gegen ihn aufzureizen und zu bewirken, daß er im Jahre 1545 das Erzbisthum verlaſſen und ſeine Reformationsbeſtrebungen aufgeben mußte. Dadurch war auch Hardenbergs Stellung in Köln unhaltbar geworden. Es iſt daher die Nachricht keineswegs unwahrſcheinlich, nach welcher er ſchon im Laufe des Jahres 1546, ohne Zweifel durch Luthers und Melanchthons Vermittelung, als Prediger an der Jacobikirche in Einbeck angeſtellt ward. Doch ſah er ſich im folgenden Jahre veranlaßt, dies Amt wieder aufzugeben und die Stadt, es iſt ungewiß, ob freiwillig oder gezwungen, mit einem andern Aufenthaltsorte zu vertauſchen *). Er begab ſich nach Braunſchweig, wo er mit Melanchthon zuſammentraf, der daſelbſt einige Zeit verweilte, um den Gefahren des ſchmalkaldiſchen Krieges aus dem Wege zu gehen. Noch vor der Rückkehr Melanchthons nach Wittenberg erhielt Hardenberg die Aufforderung ſeines Gönners, des Grafen Chriſtoph von Oldenburg, die Stelle eines Feldpredigers bei ihm zu übernehmen, da er im Begriff ſey, mit einem bedeutenden, im Lüneburgiſchen gerüſteten Heere einen Angriff auf das Gebiet des Herzogs Erich von Braunſchweig zu machen und die von kaiſerlichen Truppen belagerte Stadt Bremen zu entſetzen. Im Gefolge des Grafen wohnte er darauf am 23. Mai 1547 der Schlacht bei Drackenburg bei und wird namentlich unter den Prädikanten erwähnt, welche durch ihre begeiſterten Reden das proteſtantiſche Heer zu muthigem Kampfe anfeuerten und daſſelbe nach ruhmvoll errungenem Siege nach Bremen begleiteten. Hier hielt er nach wiederholter Aufforderung eine Predigt, welche ſo ungetheilten Beifall fand, daß ihm das Domcapitel auf Empfehlung der Prediger Jakob Probſt und Johann Timann, und mit Genehmigung des Grafen Chriſtoph von Oldenburg das Predigtamt an der den Lutheranern kurz vorher überlaſſenen Domkirche anvertraute. Für einen ihm zugeſicherten jährlichen Gehalt von 120 rhein. Gulden verpflichtete er ſich, jeden Sonntag des Mittags 12 Uhr, ſowie jeden Sonnabend des Morgens 8 Uhr deutſch zu predigen und außerdem jeden Mittwoch um 2 Uhr nach alter Weiſe im Capitelhauſe eine theologiſche Vorleſung zu halten, wodurch ſich ihm eine erwünſchte Gelegenheit darbot, manche Religionswahrheiten deutlicher darzuſtellen und wiſſenſchaftlich zu begründen.

In Bremen hatte ſich die Reformation auf dieſelbe Weiſe wie in den meiſten Städten Norddeutſchlands ohne große Schwierigkeiten Bahn gebrochen; der ſchnöde Ablaßhandel

*) Vgl. Crome, Reformation in Einbeck, 1780 in 4. Planck in der Geſch. der proteſt. Theologie von Luthers Tode bis zur Einführung der Concordienformel Bd. II. Th. 2. S. 142 bezweifelt die Anſtellung Hardenbergs in Einbeck, weil ſie ſich mit den übrigen gewiſſen Daten ſeiner Geſchichte in dieſem Jahre nicht wohl vereinigen laſſe. Wenn man indeſſen bedenkt, wie häufig die Prediger in den Städten damals wechſelten, und wie oft Luther und Melanchthon Männer ihrer Bekanntſchaft zu Predigerſtellen in den Städten Norddeutſchlands empfahlen, ſo möchte die Angabe doch nicht ſo unwahrſcheinlich ſeyn, als Planck meint.

und die anstößige Lebensart des größten Theils der Geistlichkeit einerseits, sowie der rege gewordene Forschungsgeist und das erwachte Freiheitsgefühl des Bürgerstandes andererseits hatte derselben auch hier den Eingang erleichtert. Dazu kam, daß dem Erzbischofe Christoph, einem Bruder des Herzogs Heinrich des Jüngern von Braunschweig, die bedrängte Lage, in die ihn seine maßlose Genußsucht immer tiefer verwickelte, zwang, seinen regelmäßigen Aufenthalt im Bisthum Verden zu nehmen und dem Rathe und der Bürgerschaft der Stadt Bremen Vieles zu gestatten, was er bei seiner angeborenen Herrschsucht und seinem hartnäckigen Beharren im Katholicismus unter andern Umständen niemals würde eingeräumt haben. So konnte es dem glaubensmuthigen und begeisterten Heinrich von Zütphen nicht sehr schwer werden, daselbst die Gemüther für die neuen Glaubensansichten zu gewinnen, nachdem er mit Genehmigung des Raths und begünstigt von angesehenen Gelehrten und Bürgern, welche die Grundsätze der Reformation längst von Holland her kannten, am Sonntage vor Martini (10. Novbr.) 1522 in der Ansgariikirche die erste evangelische Predigt gehalten hatte. Zwar eiferten die Mönche der beiden Bettelklöster in der Stadt heftig gegen ihn, und selbst manche Domcapitularen verbanden sich mit ihnen, um den gefährlichen Redner zu verdrängen; gleichwohl behauptete er sich unter dem Schutze mehrerer Rathsmitglieder, namentlich Heinrich Esich's, Eberhard Speckhan's und des Bürgermeisters Meimer von Borken, zwei Jahre lang als Prediger der Ansgariikirche. Der Eindruck, den seine Predigten fortwährend machten, war so stark, daß ihn das Volk mit immer wachsender Theilnahme hörte und der Rath dadurch veranlaßt wurde, einen Abgeordneten nach Wittenberg zu senden, um die Schriften der Reformatoren (die sogenannten »Martensbooke«) zu holen. Als endlich dennoch der kühne Reformator, von den Verfolgungen des Erzbischofs und des Klerus unablässig beunruhigt, die Stadt verließ und bald darauf am 11. Dez. 1524 zu Meldorf in Ditmarsen durch verblendete Eiferer den Märtyrertod erlitt, setzten in Bremen die beiden Prediger Jakob Probst, ein Augustiner von Antwerpen, und Johann Timann von Amsterdam das von ihm begonnene Reformationswerk mit solchem Erfolge fort, daß schon im Jahre 1525 in allen Kirchen, mit Ausnahme des Doms, die römische Messe sammt den lateinischen Gesängen abgeschafft, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ausgetheilt und Jakob Probst als erster evangelischer Superintendent der Stadt angestellt ward. Das größte Verdienst um die Befestigung der Reformation erwarb sich außer den genannten Männern damals zu Bremen der Syndicus von der Wick, der um so mehr eine ehrenvolle Erwähnung verdient, da er später bei Münster für den evangelischen Glauben selbst sein Leben in frommer Hingebung aufopferte.

So erfreulich indessen im Ganzen auch die Fortschritte waren, welche die Reformation in Bremen gleich anfangs unter einem großen Theile der Einwohner machte, so fehlte es doch auch hier in den nächsten Jahren nicht an inneren Bewegungen und ernstlichen Reibungen zwischen den Anhängern der römischen Lehre und den Bekennern des evangelischen Glaubens. Nachdem jedoch der Rath im Jahre 1528 das Augustinerkloster in ein Gymnasium verwandelt und auch die übrigen Klöster eingezogen und deren Einkünfte zum Besten der Kirchen und Schulen bestimmt hatte, entschied sich der Sieg immer mehr für die gute Sache. Schon im Jahre 1529 wurde den Bürgern verboten, im Dom die Messe anzuhören; darauf drangen am 24. März 1532 die Hundertmänner, nachdem sie die Theilnahme an der Stadtregierung vom Rathe erzwungen hatten, in den Dom, schlugen den Domherren und Vikarien die lateinischen Bücher zu und nöthigten sie aus der Stadt zu weichen. Doch wurde allen Vertriebenen im folgenden Jahre sowohl die Rückkehr als der ungehinderte Besitz ihrer Rechte, Würden und Einkünfte unter der Bedingung der Einstellung des katholischen Gottesdienstes gestattet. Viele derselben verließen jetzt freiwillig die katholische Kirche und wurden eifrige Beförderer der Reformation. Endlich kam auch 1534 ein Vertrag zwischen der Stadt und dem Erzbischofe zu Stande, dem gemäß der evangelische Gottesdienst, wie bisher, unverändert so lange bestehen sollte, bis ein Generalconcil darüber entscheiden würde. Um

dieſelbe Zeit ließ der Rath durch den Prediger Johann Timann eine Kirchenordnung in plattdeutſcher Sprache verfaſſen, welche, von Joh. Bugenhagen durchgeſehen und von Luther gebilligt, im Jahre 1534 zu Magdeburg im Druck erſchien und ſogleich eingeführt wurde *). Auf dieſe Weiſe ordnete und befeſtigte ſich die evangeliſche Kirche nicht nur in der Stadt ſelbſt, ſondern verbreitete ſich auch leicht und ſchnell in der ganzen Umgegend, ſo daß es der Rath in Uebereinſtimmung mit der Bürgerſchaft wagen durfte, dem ſchmalkaldiſchen Bunde beizutreten und nach der Beſiegung des kaiſerlichen Heeres in der Schlacht bei Drackenburg die Annahme des am 15. Mai 1548 zu Augsburg proklamirten Interims entſchieden zu verweigern. Allein kaum waren alle äußern Hinderniſſe glücklich überwunden und die Rechte der Proteſtanten durch den Religionsfrieden vom Jahre 1555 ſicher geſtellt, als im Innern der Stadt der heftige Parteiſtreit zu entbrennen begann, welcher tief in das kirchliche und bürgerliche Leben eingriff und für Bremen von den bedeutendſten Folgen war.

Um den Hergang dieſes Streites in ſeinem Zuſammenhange getreu darzuſtellen, iſt es nöthig, zu Hardenberg zurückzukehren, dem durch die Ernennung zum Domprediger eine vom Rathe unabhängige in mancher Beziehung höchſt angenehme Stellung zu Theil geworden war. Seine ausgezeichnete Beredtſamkeit zog bald eine ſolche Menge von Zuhörern herbei, daß die Räume des Doms ſie kaum zu faſſen vermochten. Ueberdies vereinigte er mit einer heiteren Geſelligkeit eine ſeltene Gewandtheit im Umgange, wodurch es ihm leicht wurde, die allgemeine Liebe der Bürger und die Freundſchaft der vorzüglichſten unter ihnen, vor allen des gelehrten Rektors Molanus und des ebenſo ſtaatsklugen als gelehrten Bürgermeiſters Daniel von Büren, welcher während ſeiner ſiebenjährigen Studienzeit in Wittenberg mit Luther und Melanchthon in enger Vertraulichkeit gelebt hatte, zu gewinnen. Dieſe glückliche Lage, deren Hardenberg ſich erfreute, erregte allmählig den Neid der übrigen Geiſtlichen, und es konnte nicht fehlen, daß ſie denſelben im Zuſammenleben mit ihm bei verſchiedenen Veranlaſſungen äußerten, ſo ſehr er ſelbſt auch jede Gelegenheit zu ernſtlicher Zwietracht vorſichtig zu vermeiden ſtrebte. Vorzüglich war es der Prediger der Martinikirche, Johann Timann, welcher im Bewußtſeyn ſeiner früheren Verdienſte um die Befeſtigung der Reformation in Bremen zuerſt gegen Hardenberg hervortrat und, von leidenſchaftlicher Rechthaberei und Herrſchſucht getrieben, einen Streit mit ihm herbeizuführen ſuchte, wodurch er der Urheber der folgenreichen, noch lange nach ſeinem Tode fortdauernden Bewegungen wurde. Da er ſich indeſſen anfangs darauf beſchränkte, den beneideten Domprediger in geſelligen Kreiſen durch verletzende Aeußerungen über deſſen Glaubensrichtung anzugreifen, während er insgeheim bei mehreren angeſehenen Mitgliedern des Rathes Abneigung und Verdacht gegen ihn erweckte, indem er ihm die Freundſchaft mit Johann von Laski und den Schweizern zum Vorwurf machte, ſo verfloßen beinahe acht Jahre unter der feindſeligen Spannung, bevor der Streit auf den Kanzeln und in den Gemeinden zum Ausbruche kam. Die nächſte Veranlaſſung dazu boten Timann die kurz vorher ausgebrochenen Abendmahlsſtreitigkeiten mit Calvin dar, in welchen er ſich auf's Engſte mit dem hamburgiſchen Fanatiker Weſtphal verband und als rüſtiger Streitgenoſſe deſſelben im Jahre 1555 unter dem Titel: „Farrago sententiarum in vera et catholica doctrina de coena Domini consentientium“ eine Sammlung apoſtoliſcher und ſtreng orthodoxer Zeugniſſe gegen die Sakramentirer drucken ließ **). Unverkennbar beabſichtigte er damit, nicht nur diejenigen zu beſtreiten,

*) Sie iſt von den bremiſchen Predigern unterſchrieben und dem Rathe gewidmet unter dem Titel: „Der Ehrentriken Stadt Bremen Chriſtlike Ordeninge in dem billigen Evangelio, thom gemeenen Nutte, ſampt etlicher, Chriſtliker Lere erer Predicanten“ — mit dem Motto aus 1 Kor. K. 2.: „Was uns von Chriſtus gegeben iſt, lehren wir, nicht in Worten menſchlicher Weisheit, ſondern wie der heilige Geiſt lehrt.“

**) Der vollſtändige Titel des merkwürdigen Buches lautet: Farrago sententiarum in vera et catholica doctrina de coena Domini consentientium, quam firma assensione et uno spirito juxta

welche die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bei dem Abendmahle verwarfen, sondern auch jeden zu verdammen, der die Lehre von der Ubiquität oder der körperlichen Allenthalbenheit des Heilandes nicht annehmen wollte; denn er erklärte, der gehäſſigen Polemik ſeiner Partei gemäß, daß, wer dieſe leugne, von der Grundidee der lutheriſchen Kirche abweiche. Hierauf verlangte er von ſämmtlichen Lehrern in der Stadt und deren Gebiete, um ſich von der Reinheit ihres Glaubens zu überzeugen und Einheit der Lehre unter ihnen zu bewirken, daß ſie ihre Zuſtimmung zu dem Inhalte ſeines Buches durch die Unterſchrift ihrer Namen bekennen ſollten. Während ſich die übrigen Prediger, mit Ausnahme von Anton Grevenſtein und Johann Quackenbrügge, bereitwillig in die Forderung fügten, wies Hardenberg dieſelbe freimüthig zurück und ſprach ſein Mißfallen über dies Verfahren ſo ſtark aus, daß der bisher zurückgehaltene Groll in vollem Maße gegen ihn losbrach. Auf allen Kanzeln wurde nur von der Ubiquität gepredigt; Timann und deſſen Genoſſen nannten ihn öffentlich einen Zwinglianer, Schwärmer und Neſtorianer, welcher die Naturen in Chriſto ſcheiden und theilen, ja ganz zerreißen wolle. Und als der hart Beſchuldigte ſich deſſen ungeachtet immer noch ruhig verhielt, brachten ſie es dahin, daß er nebſt dem Superintendenten Jakob Probſt auf den Palmdienſtag (1556) vor die Wittheit, d. h. vor die vier Bürgermeiſter und die vier älteſten Rathsherren citirt wurde. Da mußte, wie Hardenberg ſelbſt erzählt, der Bürgermeiſter Daniel von Büren zunächſt Jakob Probſt um ſeinen Glauben vom heiligen Sakramente fragen. Dieſer legte ſein Bekenntniß ab und beklagte es dann, daß allerlei Sprache gegen Dr. Martin Luther's Lehre gehört werde. Darauf wandte man ſich zu Hardenberg, um ihn darüber zu befragen. Er antwortete: er wiſſe von keiner neuen Lehre; er ſey nach Bremen berufen, Gottes Wort zu predigen; was aber den Artikel vom Abendmahle angehe, ſo habe er des aufgeregten Zwiſtes wegen ſo wenig als möglich davon geſprochen; er bezeuge übrigens, mit der augsburgiſchen Confeſſion eins zu ſeyn und ſtreite nur gegen die Ubiquität. Das Colloquium dauerte über fünf Stunden und Vieles wurde hin und wider geredet. Als man endlich Hardenberg drängen wollte, auf die augsburgiſche Confeſſion und die Apologie zu ſchwören, bat er inſtändig, man möge ihn mit einem Eide verſchonen und ſchloß mit den Worten: „Liebe Herren! daß Herr Jakob klagt, er höre wider Luther's Lehre vom Sakrament warnen, das kann ich wohl verſtehen und bekenne, daß ich ihm als einem Freunde vertraut habe, wie ich mit Herbert Langen zu Wittenberg von Herrn Philipp Melanchthon gehört habe, daß Dr. Luther ihn zu ſich gefordert habe, ehe er nach Eisleben zog, wo er ſtarb, und habe zu Philipp geſagt: „ich muß bekennen, der Sache vom Abendmahl iſt zu viel gethan,“ worauf Philippus geantwortet: „Herr Dr., ſo laſſet uns eine Schrift ſtellen, worin die Sache gelindert werde, daß die Wahrheit bleibe und die Kirche wieder einträchtig werde,“ darauf Dr. Luther geſagt: „ja, lieber Philippe! ich habe es viel und oftmals gedacht, aber ſo wird die ganze Lehre verdacht, ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben, thut ihr auch etwas nach meinem Tode.“ Das hat Herr Philipp zu Herrn Herbert Langen und mir geſagt, ſo wahr als Gott Gott iſt!“

Wenngleich Hardenberg feſt davon überzeugt war, daß er in der Lehre vom Abendmahle mit Melanchthon, dem Verfaſſer der augsburgiſchen Confeſſion, im Geiſte und Sinne vollkommen übereinſtimmte, ſo hielt er ſich doch nicht für verpflichtet, den von ihm geforderten Eid abzulegen, ſagte jedoch, man möge den nächſten Sonnabend zu ſeiner Predigt kommen, in welcher er ſeine Ueberzeugung vollſtändig darlegen und mit Schriftſtellen beweiſen werde. Damit nicht zufrieden, ſetzte der Rath eine neue Conferenz an, der auch Timann und die übrigen Prediger beiwohnten, und wiederholte die frühere For-

---

divinam vocem ecclesiae A. C. ampiexaa sunt, sonant et profitentur, ex apostolicis scriptis, praeterea ex orthodoxorum tam veterum quam recentiorum perspicuis testimoniis contra Sacramentariorum dissidentes inter ee opiniones diligenter et bona fide collecta, per Joann. Timannum, Amsterodamum, Pastorem Bremansem. Francof. 1555. in 8.

derung eines förmlichen Bekenntniſſes. Da erklärte ſich nach einigen Proteſtationen Hardenberg wider Aller Erwarten bereit, daſſelbe auf der Stelle abzulegen, zog bei dieſen Worten die Timann'ſche Schrift hervor, las die von ihm vorher zu dieſem Zwecke angezeichneten Stellen wörtlich daraus ab und betheuerte hoch und heilig, daß er die Wahrheit dieſer Sätze anerkenne, ſowie er überhaupt niemals an der wahren und wirklichen Gegenwart Chriſti im Abendmahle gezweifelt habe. Dies offen ausgeſprochene Geſtändniß brachte eine unerwartete Wirkung auf die gegenwärtigen Rathsherren hervor; alles mühſam erweckte Mißtrauen gegen Hardenberg ſchien nun auf Einmal völlig beſeitigt, und an ſämmtliche Prediger erging das nachdrückliche Gebot, unter einander in Frieden zu leben und ſich in der Folge alles Streitens und Scheltens auf der Kanzel zu enthalten. Nichtsdeſtoweniger beharrten Timann und ſeine Genoſſen, da ſie ihre Abſicht für immer vereitelt ſahen, wenn ſie ſich der Aufforderung des Rathes fügten, in der Verfolgung ihres Gegners. Mit größerem Eifer als je ſprachen ſie in und außer der Kirche ihre Warnungen vor dem gefährlichen Irrthume aus, welcher die wichtige Lehre von der Ubiquität des Leibes Chriſti umgehen wolle und dadurch die reine lutheriſche Lehre vom Abendmahle entſtelle.

Sechs Monate lang vermied es Hardenberg ſorgfältig, den erneuerten Angriffen ſeiner Widerſacher entgegenzutreten, bis er endlich aus Rückſicht auf ſeine Gemeinde den dringenden Bitten ſeiner Freunde nachgab und ſich entſchloß, in einer öffentlichen Predigt die Lehre von der Ubiquität durch Gründe der Schrift und der Vernunft zu widerlegen, und zugleich zu beweiſen, daß die wahre Gegenwart Chriſti im Sakramente des Abendmahls durchaus nicht an eine allgemeine, weſentliche Allgegenwart der Menſchennatur Chriſti gebunden ſey, ſondern auf ganz anderen Gründen beruhe. Bei dem Eindrucke, den dieſe mit großer Geiſtesüberlegenheit und Mäßigkeit gehaltene Predigt in der Stadt machte, würde es ſchwerlich den Vertheidigern des ſtrengen Lutherthums gelungen ſeyn, den Kampfplatz gegen ihn länger zu behaupten, wenn nicht ſein vertrauter Freund, der Bürgermeiſter von Büren, den Rath durch die in voller Verſammlung unbedachtſam gethane Aeußerung, daß weder er noch Hardenberg eine fleiſchliche Gegenwart unter dem Brode annehme, auf's Neue aufgebracht hätte. Von dieſem Augenblicke an betrachtete der größte Theil des Rathes Hardenberg und ſeine Anhänger in der That als Irrgläubige und Sakramentirer, ſchloß demgemäß ſofort Büren von der Deputation aus, welche die Religionsſachen beſorgte, ließ, während Hardenberg auf einer Beſuchsreiſe zu ſeinem Freunde Laski abweſend war, von den Predigern ein ſtreng orthodoxes Bekenntniß vom Abendmahle aufſetzen und drang bei dem Domcapitel darauf, Hardenberg zur Unterſchrift deſſelben zu zwingen. Als dieſer aber nach ſeiner Rückkehr ſich weigerte und deshalb mit der gewaltſamen Vertreibung aus der Stadt bedroht wurde, richtete er ein ausführliches Rechtfertigungsſchreiben an den Rath, in welchem er ſeine Bedenken gegen das Bekenntniß der Prediger auseinanderſetzte und ſchließlich darum bat, ſein Schreiben mit jenem Bekenntniſſe zugleich zur Entſcheidung nach Wittenberg zu ſenden. Dieſe Bitte ſetzte die von Timann geleiteten Rathsmitglieder um ſo mehr in Verlegenheit, als auch die Bürgerſchaft, vor welche die Angelegenheit verfaſſungsmäßig gebracht werden mußte, ungeachtet der ängſtlichen Hinweiſung des Bürgermeiſters Kenkel auf die großen Gefahren einer Begünſtigung der Sakramentirer, in unbefangener und freiſinniger Erwägung der Umſtände den beſonnenen Beſchluß faßte, den gelehrten, über den Verſtand des gemeinen Manns gehenden Streit von der hohen Schule zu Wittenberg, von wo die reine Lehre ausgegangen ſey, entſcheiden zu laſſen und vorher feſtzuſetzen, daß diejenige Partei, gegen welche das Urtheil der Wittenberger ausfallen würde, vom Lehramte ſofort entfernt werden ſollte. Einem ſolchen einſtimmig gefaßten Beſchluſſe der Bürgerſchaft zuwider zu handeln, durften die Eiferer im Senate und Predigtamte nicht wagen; daher wählten ſie zuverläſſige Männer ihrer Partei aus, welche das von Timann aufgeſetzte und von ſämmtlichen Stadtpredigern unterſchriebene Bekenntniß ohne Hardenbergs Rechtfertigungsſchreiben in Wittenberg überreichen und die angeſehenſten Theologen der Univerſität im Voraus

für ihre Ansicht zu gewinnen suchen sollten. Sobald Hardenberg von diesem unredlichen Verfahren Kunde erhielt, eilte er, allen Beschwerden der Kälte und der schlechten Wege Trotz bietend, im Anfange des Winters 1556 nach Wittenberg, wo er bald zu seiner Betrübniß die ungünstige Stimmung erkannte, die ihm bei den Mitgliedern der theologischen Fakultät, besonders bei Johann Bugenhagen, bereitet war. Selbst seine gerechte Forderung, sein Glaubensbekenntniß vom Abendmahle in einer öffentlichen Disputation zu vertheidigen, wurde kalt zurückgewiesen, und er mußte unverrichteter Sache nach Bremen zurückkehren. Voll von bitterem Unmuthe wünschte er jetzt, obgleich er verheirathet war, und Familiensorgen ihn drückten, sein Amt niederzulegen und bat deshalb die Domherren mit Thränen in den Augen um seine Entlassung, stand jedoch, als mehrere derselben diesen Schritt, als seiner unwürdig, lebhaft widerriethen und ihn ermuthigend auf ihren Schutz, sowie auf den gesunden Volkssinn der Bürgerschaft und den Beistand einiger ihm befreundeter Magistratsmitglieder hinwiesen, alsbald von dem gefaßten Vorsatze wieder ab.

Am 10. Januar 1557 langte endlich die Antwort der wittenbergischen Universität an, deren Inhalt indessen so allgemein gehalten und so unbestimmt war, daß sie die Erwartung der strengen Lutheraner wenig befriedigte und sie nöthigte, einen anderen Weg einzuschlagen, um Hardenberg aus der Stadt zu verdrängen. Zu dem Ende forderten sie von ihm nochmals die unbedingte Unterschrift der augsburgischen Confession und der Apologie, und als er diese, wie man gehofft, standhaft weigerte, suchten sie einige geistliche Ministerien Niedersachsens, in denen der lutherische Fanatismus vorherrschte, in den Streit zu ziehen. In der That erfolgten auch in kurzer Zeit nach einander dringende Gesuche der Städte Lüneburg, Lübeck und Hamburg an die Herzöge von Mecklenburg, Württemberg und Sachsen, sowie an den König von Dänemark, die zwinglische Ketzerei, die sich in Bremen aufgethan, mit Gewalt zu unterdrücken; und sogar bei dem Rathe und der Bürgerschaft Bremens selbst ließen es die zelotischen Ministerien an Androhungen der schrecklichsten Strafgerichte Gottes nicht fehlen, wofern nicht Hardenberg so bald als möglich aus der Stadt und deren Gebiete entfernt würde.

Mittlerweile war der leidenschaftlichste Gegner Hardenbergs, der Pastor Johann Timann, im Jahre 1557 auf einer ihm übertragenen Visitationsreise in der Grafschaft Hoya gestorben; aber seine Partei sorgte zeitig dafür, daß ein ungleich heftigerer Eiferer, der seines leidenschaftlichen und herrschsüchtigen Karakters wegen kurz vorher aus der Pfalz verwiesene Tilemann Heßhus an seine Stelle berufen wurde. Mit diesem Manne, der jedes Mittel, das ihn seinem Ziele näher bringen konnte, für recht hielt, und der überall, wohin er kam, den Samen der Zwietracht und des Unheils ausstreute, sollte sich jetzt Hardenberg auf Verlangen des Rathes in eine Disputation über das Abendmahl einlassen und wurde, als er die unbillige Zumuthung mit ruhiger Entschlossenheit ablehnte, ohne Weiteres für einen Sektirer und Gottesleugner erklärt. Und kaum war dies geschehen, so machte der Senat öffentlich bekannt, daß er, damit die Stadt nicht vom Religionsfrieden ausgeschlossen und von Gott ewig verdammt werde, den reinen lutherischen Glauben mit aller Strenge aufrecht zu erhalten Willens sey, und forderte zu diesem Zwecke die Bürger auf das Rathhaus, um sich von jedem Einzelnen die Erklärung geben zu lassen, ob er es in der Abendmahlslehre mit Hardenberg, oder mit den Stadtpredigern halte. Es war vergebliche Mühe, daß sich Büren und mit ihm vier Magistratsmitglieder des ungerecht behandelten Hardenberg annahmen und ihre Stimme wider das eingeschlagene Verfahren des Rathes, welches ebenso sehr mit der Freiheit streite, als gegen die beschworene Verfassung sey, laut erhoben. Die Gegenpartei ging sogar auf den Rath von Heßhus noch weiter und erlaubte den Predigern, alle diejenigen, welche Hardenbergs Predigten im Dom besuchten oder sonst als Anhänger desselben verdächtig waren, weder zum Abendmahle, noch bei den Taufen als Gevatteren zuzulassen, wenn sie nicht vorher der gottlosen Meinung ihres Irrlehrers entsagten.

Durch diese auffallenden Maßregeln der ultralutherischen Partei waren einige Un-

ruhen in der Stadt entſtanden, welche mit ſchändlicher Bosheit Hardenberg von ſeinen Gegnern zur Laſt gelegt wurden und dem Rathe einen willkommenen Anlaß gaben, die Entfernung deſſelben von dem Erzbiſchofe Georg, der ſeinem am 22. Januar 1558 verſtorbenen Bruder Chriſtoph gefolgt war, drohend zu fordern. So wenig auch der Erzbiſchof an die Wahrheit der gegen ſeinen Domprediger vorgebrachten Beſchuldigungen glaubte, ſo fürchtete er doch, ihn nicht länger vor Gewaltthätigkeiten ſchützen zu können, da erſt kurz vorher ein Verſuch von ſeiner Seite, als Vermittler zwiſchen den ſtreitenden Parteien aufzutreten, mißlungen war. Er brachte deßhalb die ganze Angelegenheit an die in Braunſchweig verſammelten Kreisſtände, um nicht ſelbſt in eine ernſtliche Fehde mit dem bremiſchen Senate verwickelt zu werden.

Ungeachtet Hardenberg auf dieſe Art der unmittelbaren Verfolgung ſeiner Feinde entzogen, die rein theologiſche Frage in eine ſtaatlich-kirchliche umgewandelt und ſomit die Unterſuchung gegen ihn auf dem Kreistage in einen geſetzmäßigeren Gang geleitet war; ſo konnte er doch kaum im Zweifel darüber ſeyn, daß das Endurtheil für ihn ungünſtig ausfallen würde, da ſeine Richter in ihrer Anſicht von den niederſächſiſchen Theologen abhingen, die ſich längſt als ſeine eifrigſten Gegner in der Abendmahlslehre gezeigt hatten. Gleichwohl blieb er auch in dieſem letzten Kampfe gegen unduldſamen Glaubenszwang ſeiner Ueberzeugung treu und ſprach dieſelbe mit ebenſo offener Wahrheitsliebe, als unzweideutiger Beſtimmtheit in einem ausführlichen Bekenntniß aus, welches die Kreisſtände von ihm forderten. „Chriſtus,“ ſagt er darin, „der gen Himmel gefahren iſt und in ſeinem himmliſchen, für uns unerforſchlichen Zuſtande zur Rechten des Vaters ſitzt, regiert und erfüllt als Gott und als Menſch Alles in Allem. Chriſti Leib aber befindet ſich in einem gewiſſen beſchränkten Raume des Himmels, wie Auguſtin und viele andere Väter behaupten, und ich glaube, daß dies die wahre Meinung der Kirche ſey. Da aber der Zuſtand jenes verklärten Leibes Chriſti uns überhaupt ganz unbekannt, und auch in der Schrift keine deutliche Belehrung darüber uns mitgetheilt iſt, ſo will ich darüber mit Niemand ſtreiten. Daß aber Chriſtus als wahrer Gott und Menſch bei uns auf Erden ſey, können und dürfen wir ſicher behaupten, da uns die Schrift davon verſichert. Und wiewohl ich weiß, daß Gleichniſſe wenig oder nichts beweiſen, und ich auch weiter nichts daraus herleiten will; ſo bekenne ich doch, daß mir das Gleichniß nicht mißfällt, welches mehrere alte und neue Lehrer in dieſer Sache zur Erläuterung gebraucht haben. Wie die Sonne zwar nur an einem Orte des Himmels ſichtbar und beſchränkt, und dennoch in ihren Strahlen und mit ihrer belebenden Kraft wirklich und weſentlich auf dem ganzen Erdboden gegenwärtig iſt, ſo iſt der ganze Chriſtus und auch ſein Leib, ob ſich gleich der letztere an einem beſtimmten Orte befindet, doch durch ſein Wort und die heiligen Sakramente wahrhaftig und weſentlich — aber nicht quantitative, qualitative aut localiter — im Abendmahle gegenwärtig, und wird uns darin ausgetheilt. Denn das Abendmahl iſt nach Pauli Zeugniß die Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti, wo mit Brod und Wein der Leib und das Blut Chriſti wahrhaftig und weſentlich gereicht und empfangen werden. Aber die Gegenwart und Darreichung des Leibes Chriſti findet nicht auf eine natürliche und phyſiſche Art oder dermaßen ſtatt, daß der Leib dabei ſeinen Ort veränderte, oder mit den ſichtbaren Zeichen vermiſcht, oder darin eingeſchloſſen würde. Dennoch iſt dieſe Gegenwart nicht erdichtet und nicht bloß eingebildet, ſondern wahrhaftig und weſentlich, weil ſie Chriſtus verheißen hat. Wenn daher ein Menſch den Worten Chriſti glaubt, ſo kann er von der wahren Gegenwart und Mittheilung ſeines Leibes ebenſo gewiß verſichert ſeyn, als er mit ſeinen Augen die Sonne gegenwärtig ſieht. Ja wegen der wundervollen ſakramentlichen Vereinigung der ſichtbaren Symbole des Brods und Weins mit der Sache ſelbſt, welche ſie bezeichnen ſollen, läßt ſich immer ſagen, daß der Leib Chriſti auch den Sinnen gegenwärtig dargeſtellt und auf ſeine Art mit dem Munde empfangen und genoſſen werde. Weil aber Chriſtus das Abendmahl nur ſeinen Jüngern, die an ihn glaubten, einſetzte, und die ganze Stiftung nur für ſeine Kirche beſtimmte; ſo halte ich es für beſſer, von der Frage: ob auch die Gottloſen den

Leib Chriſti empfangen, vor dem Volke zu ſchweigen. Anders mag es ſich mit den Unwürdigen verhalten, von denen 1 Korinth. 11. die Rede iſt. — Ueberhaupt bediene ich mich, wenn ich von dieſen göttlichen, überhimmliſchen und alle Vernunft überſteigenden Dingen zu reden habe, der Ausdrücke der Schrift, der alten Kirche und der augsburgiſchen Confeſſion nach der Erklärung, welche die proteſtantiſchen Kurfürſten und Fürſten in dem frankfurtiſchen Abſchiede davon gemacht haben. Will aber Jemand dieſe Ausdrücke auf eine fleiſchliche, räumliche und phyſiſche Gegenwart und Genießung des Leibes Chriſti deuten, welche eine Vermiſchung deſſelben mit den Zeichen, oder eine Einſchließung in die Zeichen, oder auch eine andere irrige Vorſtellung vorausſetzte, von dem erkläre ich mich getrennt.“ Am Schluſſe fügt er ſeine Appellation an alle Stände und Gelehrte der augsburgiſchen Confeſſion, und vornehmlich an die angeſehenſten Akademieen derſelben, Wittenberg, Leipzig, Marburg und Heidelberg hinzu.

Dies Bekenntniß, deſſen wichtigſte Sätze wir hier wörtlich mitgetheilt haben, weil ſie ſeine Meinung vom Sakramente des Abendmahls am klarſten ausſprechen, händigte Hardenberg einer Geſandtſchaft der Kreisſtände in Bremen ein, welche daſſelbe zur vorläufigen Beurtheilung einigen niederſächſiſchen Theologen übergaben, die ſich durch ihren Eifer für das reine Lutherthum am meiſten hervorthaten, und deren unheilvollen Einfluß Hardenberg recht deutlich zu Braunſchweig auf dem Kreistage ſelbſt erfuhr. Denn ſie unterwarfen daſelbſt nicht nur ſeine und der bremiſchen Prediger Anſichten ihrer parteiiſchen Cenſur, ſondern bewirkten auch, daß ſeine Appellation an auswärtige Univerſitäten für unſtatthaft erklärt und überdies an ihn das Anſinnen geſtellt wurde, fünf höchſt verfänglich abgefaßte Fragen auf der Stelle kategoriſch zu beantworten. Da er jedoch gegen dieſe neue Unbilligkeit beharrlich proteſtirte, geſtattete man ihm zwar zuletzt die ſchriftliche Beantwortung der Fragen, theilte ihm dieſelben aber erſt am Abend mit und kündigte ihm dabei an, daß der Kreisconvent ſeine Antworten den folgenden Morgen unfehlbar erwarte. Er übergab ſie des Morgens früh unter der Aufſchrift: „Brevis et aperta ad quaestiones mihi a Dominis et Statibus inferioris Saxoniae propositas responsio D. Alberti Hardenbergii,“ und noch an dem nämlichen Tage (den 8. Febr. 1561) erfolgte der Kreisſchluß, der dahin lautete, „daß Dr. Albert Hardenberg wenigſtens innerhalb der nächſten vierzehn Tage von dem Domkapitel zu Bremen, — jedoch citra infamiam et condemnationem — ſeines Dienſtes und Predigtamts zu entlaſſen, und zur Verhütung fernerer Zwietracht, Unruhe und Empörung aus der Stadt, deren Gebiete und dem ganzen niederſächſiſchen Kreiſe fortzuſchaffen ſey; er ſelbſt aber in der Folge ſich alles öffentlichen und heimlichen Predigens gänzlich zu enthalten habe.“

So hatten endlich Hardenberg's Gegner ihre Abſicht erreicht, und er ſah ſich nach einer vierzehnjährigen Wirkſamkeit auf immer von ſeiner Gemeinde losgeriſſen, die ihm ihre Liebe und Achtung ſelbſt noch beim Scheiden noch dadurch an den Tag legte, daß ſie ihm nicht nur bei ſeinem Abzuge unter vielen Thränen und Wehklagen ein ſehr zahlreiches Geleit gab, ſondern auch nach demſelben an den Senat eine Klage- und Beſchwerdeſchrift richtete, in welcher ſie ſeine Lehre rechtfertigte. Um ihn der Sorgen für ſein ferneres Fortkommen zu überheben, bat ihm ſein Freund und Beſchützer, der Graf Chriſtoph von Oldenburg, auf's Freundlichſte eine ſichere Aufnahme an und gewährte ſie ihm vier Jahre im nahen Kloſter Raſtede. Von da ging er im Jahre 1565 als Prediger nach Sengwarden, einem anſehnlichen Flecken in der Herrſchaft Knyphauſen, folgte aber am 18. Oktober 1567 einem Rufe nach Emden, wo er Paſtor Primarius und Superintendent wurde und den 18. März 1574, allgemein geachtet, im vierundſechzigſten Lebensjahre ſtarb.

In Bremen war mit Hardenbergs Entfernung die Ruhe keineswegs wieder hergeſtellt. Zwar hatte ſich der herrſchſüchtige Heßhus ſchon vorher nach Magdeburg begeben und mußte ſich damit begnügen, aus der Ferne auf die bremiſchen Bewegungen einzuwirken; allein die ſtreng lutheriſche Partei trug dafür Sorge, daß einer der heftigſten orthodoxen Eiferer jener Zeit, der Doctor Simon Muſäus, an die Stelle des alters-

ſchwachen Jakob Probſt als Superintendent nach Bremen berufen wurde. Muſäus war ſeit dem Jahre 1558 Profeſſor der Theologie in Jena geweſen und hatte ſich daſelbſt ſowohl durch eine lebhafte Theilnahme an der Verfolgung der milder geſinnten lutheriſchen Geiſtlichen, als auch durch ſeine Widerſetzlichkeit gegen das neuerrichtete Conſiſtorium in Weimar ſo verhaßt gemacht, daß ihm die ſächſiſchen Herzöge mit Freuden ſeine Entlaſſung ertheilten. Jetzt hoffte er in Bremen um ſo ſicherer ſeine hierarchiſchen Abſichten durchführen zu können, je zuverſichtlicher er auf die Unterſtützung des Rathes rechnen zu dürfen glaubte. In dieſer Vorausſetzung ſtellte er gleich bei ſeinem erſten Auftreten den Grundſatz auf, daß dem Predigtamte das unbeſchränkte Bannrecht in geiſtlichen Angelegenheiten gebühre, und traf demgemäß die nachdrücklichſten Maßregeln, um alle noch übrigen Anhänger Hardenbergs aus der Stadt zu vertreiben, indem er ſämmtlichen Predigern gebot, nicht bloß auf allen Kanzeln gegen dieſelben zu predigen, ſondern ſie auch, wenn ſie ſich nicht zu dem vorgeſchriebenen Glauben bekennen wollten, von aller kirchlichen Gemeinſchaft auszuſchließen. In der That wurde gegen mehrere freiſinnige Bürger ſchonungslos verfahren, und ſogar der Paſtor Grevenſtein aus keinem andern Grunde, als weil er, von ſeinem Gewiſſen getrieben, das unchriſtliche Verdammen Hardenberg's und ſeiner Anhänger unterließ, auf Betrieb des Superintendenten vom Rathe ohne weiteren Prozeß abgeſetzt und aus der Stadt verwieſen.

So lange ſich Muſäus auf die Verfolgung der Hardenbergiſchen Partei beſchränkte, fand er bei der überwiegenden Mehrzahl der Rathsherren bereitwillige Hülfe; als er indeſſen in ſeinen herrſchſüchtigen Beſtrebungen weiter vorſchritt und eine neue Kirchenordnung einführen wollte, welche die Geiſtlichkeit berechtigen ſollte, das Bannrecht ebenſowohl gegen jeden Bürger ohne Ausnahme, wie gegen die Anhänger Hardenberg's anzuwenden, ſchien doch eine ſolche hierarchiſche Bevormundung dem Magiſtrate zu bedenklich. Er verſagte daher der vorgelegten Kirchenordnung die Beſtätigung und machte ſtatt derſelben am 3. Januar 1562 ein Religionsedikt bekannt, nach welchem jeder der Hardenbergiſchen Ketzerei vom Abendmahle Beſchuldigte als Sakramentirer ſofort aus der Stadt zu verbannen ſey. Es war unverkennbar, daß man vermittelſt dieſes Ediktes zunächſt den durch echte Frömmigkeit, umfaſſende Gelehrſamkeit und gediegene Beredtſamkeit bei der Bürgerſchaft hoch angeſchriebenen Bürgermeiſter von Büren, dem der Ordnung nach bei dem bevorſtehenden Regierungswechſel der Vorſitz im Magiſtrate eingeräumt werden mußte, zu verdrängen beabſichtigte. Allein Büren ließ ſich dadurch nicht ſchrecken. Mit derſelben muthigen Hingebung für Wahrheit und Recht, die er ſtets bewieſen, bekannte er ſich auch jetzt als Hardenbergs Freund und Anhänger und proteſtirte laut wider das neue Edikt. Darauf erklärten ſeine Gegner, bewogen durch ſein entſchloſſenes Benehmen und das große Anſehen, deſſen er in der Stadt genoß, daß ſie ihm den Vorſitz geſtatten wollten, wenn er ſich dazu verſtände, die Religionsſachen abzugeben und ausſchließlich der Entſcheidung des geſammten Rathes zu überlaſſen. Er forderte jedoch beharrlich alle geſetzlichen Rechte des regierenden Bürgermeiſters, und als die Gegner darauf dachten, an ſeiner Stelle einen andern Bürgermeiſter zum Vorſitzenden zu wählen, erſchien er am 19. Januar 1562, begleitet von mehr als viertauſend ihm ergebenen Bürgern auf dem Rathhauſe und erzwang, ohne ſich irgend eine andere Gewaltthätigkeit zu erlauben, den vollen Beſitz des ihm gebührenden Amtes. Ebenſo wurde der Rath gezwungen, das neue Religionsedikt wieder aufzuheben und drei Tage ſpäter einen Vertrag zu beſtätigen, den Büren zum Schutze ſeiner Partei aufgeſetzt hatte.

Mit ſchlecht verhehltem Unmuthe blickten der hochmüthig eifernde Muſäus und ſeine Geſinnungsgenoſſen auf die Veränderungen hin, die ſo plötzlich unter ihren Augen vorgingen, und ehe ſie noch etwas dagegen unternehmen konnten, regte ſich unter den Bürgern der lange zurückgehaltene Groll gegen ſie und beſchleunigte ihre Entfernung aus der Stadt. Zuerſt ſah ſich Muſäus genöthigt zu weichen; ihm folgten zwölf andere Prediger, deren Stellen unverzüglich durch milder geſinnte und vorurtheilsfreie Geiſtliche wieder beſetzt wurden. Je höher Bürens Macht in der Stadt ſtieg, deſto verlaſſener fühlten

Digitized by Google

ſich nun die Rathsherren, die ihm früher in Verbindung mit den Predigern widerſtrebt hatten; und noch waren nicht drei Monate nach der Aufrichtung des Vertrages verfloſſen, ſo vereinigten ſie ſich zu dem verderblichen Beſchluſſe, insgeheim einzeln zu entweichen und einen Theil der öffentlichen Gelder und die wichtigſten Urkunden aus dem Archive mit ſich zu nehmen, um ſich wenigſtens äußerlich das Anſehen zu geben, als ob ſie, und nicht die geringere Zahl der Magiſtratsmitglieder, den rechtmäßigen Senat ausmachten. Unter dieſem Vorgeben wandten ſie ſich auch ſogleich an alle niederſächſiſchen Kreisſtände und ſuchten dieſe für ſich gegen die ketzeriſche Stadt in Bewegung zu ſetzen. In der That bereiteten ſie ihr durch dies verrätheriſche Verfahren große Verlegenheiten; von verſchiedenen Seiten wurde ihr die Zufuhr an Lebensmitteln abgeſchnitten, Hamburg und Lübeck kündigten den Bremern jede Handelsverbindung auf; und Danzig nahm ſogar ihre Schiffe und Güter in Beſchlag. Trotzdem hielt die Bürgerſchaft unerſchütterlich mit ihrem Bürgermeiſter Büren zuſammen, bis es deſſen Klugheit und Beſonnenheit nach beharrlichem Bemühen gelang, im Jahre 1568 zwiſchen den beiden ſtreitenden Parteien zu Verden einen Vergleich abzuſchließen, durch welchen den Ausgetretenen, mit Ausnahme der beiden Verhaßteſten, die Rückkehr und der unverletzte Beſitz ihrer Güter unter der Bedingung geſtattet ward, daß ſie ſich vorher verpflichteten, die mitgenommenen Gelder und Urkunden zurückzuliefern, auf ihre früheren Stellen im Senate Verzicht zu leiſten und dem neuen Rathe den Eid der Treue zu ſchwören. Ein anderer wichtiger Punkt des Vergleiches betraf die Glaubensfreiheit in Bremen, welche gerade ſo wieder hergeſtellt werden ſollte, wie ſie vor den Hardenbergiſchen Bewegungen ſtattfand.

Seitdem behauptete ſich in Bremen die von Hardenberg angeregte freiere Glaubensrichtung, welche, den Meinungen Philipp Melanchthon's folgend, die Mitte zwiſchen der reformirten und lutheriſchen Kirche hielt und deßhalb nicht unpaſſend die philippiſtiſche genannt wird. Eine natürliche Folge dieſer Richtung war es, daß der Rath und das Miniſterium der Stadt nicht nur im Jahr 1580 die Unterſchrift der Concordienformel, weil ſie einige Sätze Melanchthon's verwarf, verweigerten, ſondern auch ſich immer mehr der reformirten Kirche näherten und ſich ihr endlich ganz zuwandten, nachdem ſie 1618 die Einladung zur Theilnahme an der Dortrechter Synode angenommen hatten. Dagegen nahmen die Erzbiſchöfe die Lehre der augsburgiſchen Confeſſion in Schutz, und der letzte derſelben, Friedrich von Dänemark, ließ, trotz aller Proteſtation des Stadtmagiſtrates, den Lutheranern zur freien Ausübung ihres Gottesdienſtes den ſeit Hardenbergs Vertreibung verſchloſſen gehaltenen Dom wieder öffnen. Vieles iſt ſeitdem geſchehen, um die beiden proteſtantiſchen Parteien zu verſöhnen. Gleichwohl bedurfte es erſt der geläuterten Anſichten der neueren Zeit, um ihnen auch gleiche Rechte zu gewähren.

Quellen: Eine würdige Lebensbeſchreibung Hardenbergs, ſo ſehr er dieſelbe auch verdient, fehlt noch; ein reiches, zum Theil noch nicht benutztes Material dazu befindet ſich in den Archiven der Stadt Bremen. Ein vollſtändiges Verzeichniß ſeiner ſelten gewordenen Schriften hat Rotermund im bremiſchen Gelehrten-Lexikon Th. I, S. 157 ff. und im Gelehrten Hannover Bd. II, S. 244 ff. zuſammengeſtellt. Von den Hardenbergiſchen Bewegungen handeln: Löſcher, ausführliche Hist. motuum zwiſchen Lutheranern und Reformirten, Bd. III.; J. G. Walch, hiſt. und theolog. Einleitung in die Streitigkeiten, ſonderlich außer der lutheriſchen Kirche, 5 Bde.; *Gerdes*, Hist. motuum eccles. in civitate Bremensi, tempore A. Hardenbergii suscitatorum. Gron. 1756; Däniſche Bibliothek Bd. V, S. 160 ff.; Hardenberg's im Dom zu Bremen geführtes Lehramt, Bremen 1779. 4.; Planck, Geſchichte der Entſtehung u. ſ. w. des proteſtantiſchen Lehrbegriffs Th. 5 u. 6. Leipz. 1798; Schlegel, Kirchen- und Reformationsgeſchichte von Norddeutſchland. 2. Bd. G. H. Klippel.

Harding, Stephan, ſ. Ciſterzienſer Bd. II. S. 704. 705.

Hardouin, Jean, der paradoxeſte unter den alten und neuen Gelehrten, war geboren zu Quimper (in der ehemaligen Bretagne) 1646 und der Sohn eines Buchhändlers daſelbſt. Ganz jung noch ließ er ſich unter die Jeſuiten aufnehmen, deren Tracht

er 67 Jahre lang trug. Er ſchrieb Anfangs über Numismatik und gab gelehrte Abhandlungen über die Münzen der Alten heraus, gerieth aber bald mit allen Alterthumsfreunden und Kennern der Chronologie in Streit durch die Behauptung, die er 1693 in einer Schrift aufſtellte, daß alle klaſſiſchen Werke des Alterthums, ſowohl in Proſa als Poeſie, mit Ausnahme von Homer, Herodot, Cicero, dem älteren Plinius, den Georgica des Virgil, den Satiren und Briefen von Horaz — im 13. Jahrhundert unter der Leitung eines gewiſſen Severus Archontius von Mönchen verfaßt worden ſeyen. Der gelehrte Träumer wollte beweiſen, daß die Aeneis das Machwerk eines Benediktinermönchs und den Ereigniſſen nachgebildet ſey, welche den Triumph des Chriſtenthumes über das Judenthum herbeigeführt hatten, Troja's Brand, meinte er, ſollte die Zerſtörung Jeruſalems abbilden; Aeneas, der ſeine Götter mit nach Italien nimmt, ſey nichts als das perſonifizirte Evangelium, das den Römern geprediget ward, und das Gedicht lediglich nichts als eine allegoriſche Beſchreibung der Reiſe des Petrus nach Rom, wohin jedoch der Apoſtel nach Hardouin's Verſicherung nie gekommen war. Die Horaziſchen Oden ſtammen aus derſelben Fabrik und unter der Lalage ſey die chriſtliche Religion zu verſtehen.

In ſeiner Abhandlung de Nummis Herodiadum behauptete Hardouin, Herodes ſey ein Athener, ein Heide und Platoniker geweſen, und in ſeinem lateiniſchen Commentar über das N. T. — Chriſtus und die Apoſtel hätten bloß lateiniſch gepredigt. Seine Ordensobern veranlaßten ihn jedoch, ſeine Irrthümer zu widerrufen. Er unterwarf ſich, behielt aber dennoch ſeine Ueberzeugung. In ſeinen Federkriegen mit Basnage, Leclerc, Bayle, Huet, dem Cardinal Noris, Vaillant u. A. verfuhr er mit der größten Anmaſſung und Grobheit, worin ihm aber ſeine Gegner nichts ſchuldig blieben.

Das erſte, was Hardouin herausgab, war eine Ausgabe des Themiſtius, griechiſch und lateiniſch. Par. 1684. fol., worin er dreizehn neue Reden deſſelben mit guten Bemerkungen mittheilt. Die von Petau hatte deren nur zwanzig enthalten. 1685 erſchien von ihm die Naturgeſchichte des Plinius in 5 Bdn. 4. in usum Delphini, noch heut zu Tage die geſchätzteſte Ausgabe dieſes Schriftſtellers. Sie ward mit Veränderungen und Zuſätzen vom Herausgeber ſelbſt wieder aufgelegt 1723. 3 Bde. fol.; auch in der Zweibrücker Sammlung, 1783. 5 Bde. 8. Im Jahre 1715 erſchien in der königl. Druckerei in 12 Bdn. die „Conciliorum collectio regia maxima," Par. Zu dieſem Werke war er von der franzöſiſchen Geiſtlichkeit aufgefordert und mit einem Jahresgehalte unterſtützt worden. Es begreift alle Kirchenverſammlungen ſeit dem Jahre 34 der chriſtlichen Zeitrechnung bis 1714, und enthält mehr denn zwanzig Concilien, deren Geſchichte früher noch nicht veröffentlicht war. Weil man jedoch den Herausgeber beſchuldigte, wichtige Stücke von anerkannter Authenticität weggelaſſen und dafür manches Apokryphiſche aufgenommen, auch mehrere mit den Grundſätzen der gallikaniſchen Kirche unverträgliche Meinungen aufgeſtellt zu haben, ſo verbot das pariſer Parlament auf einen einer Commiſſion von ſechs Doktoren der Sorbonne abverlangten Bericht den Verkauf des Werkes ſo lange, bis eine Menge Cartons gemacht und in die Bände der Sammlung eingeſchoben worden waren.

Sonderbarerweiſe betrachtete Hardouin alle vor dem Trienter Concil gehaltene Kirchenverſammlungen als nie wirklich ſtattgefundene, und gab auf die Frage, warum er dann aber eine Geſchichte derſelben verfaßt habe, zur Antwort: Das weiß nur Gott und ich. — Von ſeinen übrigen äußerſt zahlreichen Werken nennen wir noch: Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vers. exacta et nummis antiquis illustrata, 1677. 4. — Paraphrase de l'Ecclesiaste, 1729 in 12. — Commentarius in N. T., welcher erſt nach ſeinem Tode herauskam, Amſterdam 1742 in fol. — Apologie d'Homère, Par. 1716. 12., widerlegt in demſelben Jahre in einem dicken Band von Mad. Dacier. — Opera selecta, 1709. fol.

Hardouin ſtarb den 3. Sept. 1729 zu Paris im Colleg Ludwigs XIV. in einem Alter von 83 Jahren. Alle ſeine Handſchriften hatte er dem Abbé d'Olivet anvertraut, der einen Theil derſelben unter dem Titel: Opera Varia, Amſterd. 1733. fol., herausgab und

die übrigen in der Kgl. Bibliothek niederlegte. Einige Abhandlungen in den erſtern führen die ſonderbaren Aufſchriften: Pseudo-Virgilius, Pseudo-Horatius, Athei detecti u. ſ. w. Unter den Atheiſten verſtand er als guter Jeſuite Niemand anders als Janſen, Arnauld, Nicole, Paſcal, Quesnel und viele andere würdige Männer, an deren Spitze Descartes; denn Atheiſt und Carteſianer war ihm gleichbedeutend.

Vergl. über ihn *Dupin*, bibliothèque des auteurs ecclesiast. T. XIX. 109. Lamberts gel. Geſch. der Regierung Ludw. XIV. 216. Saxii Onomast. T. V. 320 sq. Dictionnaire des portraits histor. p. *Lacombe*. T. II. Jöcher, allg. Gelehrten-Lexikon. 2. Thl. S.

Hardt, Hermann von der, ſ. Hermann.

Harfe bei den Hebräern, ſ. Muſik bei den Hebräern.

Harmonie der Evangelien. — Unter der Ueberſchrift »Evangelienharmonie« wurde S. 261—276 des vierten Bandes dieſer Encyklopädie durch Bonterweck eine Literaturgeſchichte der meiſt mehr zu praktiſchen als zu wiſſenſchaftlichen Zwecken unternommenen Verſuche einer Combinirung und Ineinanderarbeitung der vier Evangelientexte in Eine Geſchichte dargelegt. Eine völlig andere iſt die für den Artikel »Harmonie der Evangelien« uns vorgezeichnete Aufgabe. Jene gehörte der Literargeſchichte, dieſe gehört der neuteſtamentlichen Kritik an. Dort wurde gefragt: Welche Evangelienharmonieen und wann und von wem ſind ſie zuſammengeſtellt worden? Hier haben wir zu fragen: Welches Verhältniß findet zwiſchen den einzelnen Evangelien nach Stoff und Form ſtatt? Harmoniſiren ſie mit einander, oder widerſprechen ſie einander? Iſt es im Allgemeinen möglich, eine Harmonie zwiſchen ihnen aufzufinden? — »Im Allgemeinen,« ſagen wir, denn für alle einzelnen Abſchnitte, Begebenheiten und Reden aus dem Leben Jeſu dieſe Uebereinſtimmung oder Vereinbarkeit der verſchiedenen evangeliſchen Berichte nachweiſen zu wollen, würde, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Grenzen eines Artikels weit überſchreiten und ein voluminöſes Buch erfordern*). Wir haben uns daher hier auf die allgemeinen Fragen zu beſchränken: 1) Welche Erſcheinungen der theilweiſen Uebereinſtimmung und theilweiſen Nichtübereinſtimmung bieten die Evv. dar, ſowohl was Auswahl des Stoffes, als was Anordnung deſſelben, ſowohl was den Ausdruck als was die Behandlung altteſtamentlicher Citate betrifft? 2) Woraus läßt ſich die oft überraſchende, bis auf den Ausdruck ſich erſtreckende Uebereinſtimmung in vielen Punkten neben anderweitigen Abweichungen erklären? 3) Laſſen ſich dieſe Abweichungen unter der Vorausſetzung, daß die ſämmtlichen Evangeliſten treue, glaubwürdige, wahrheitsgemäße Berichterſtatter ſeyen, erklärbar machen, oder nöthigen ſie uns zu der Annahme, daß der eine oder andere, wo nicht alle, irrthümlich berichtet haben?

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Beantwortung dieſer drei Fragen ſich nicht mechaniſch trennen läßt, ſondern vielfach ineinandergreift. Um zu einer klaren und praktiſchen Anordnung zu gelangen, müſſen wir vor Allem die weſentlichſten Erſcheinungen, welche die vier Evangelien uns darbieten, kurz überblicken.

Vor Allem beſteht ein durchgreifender Unterſchied zwiſchen dem Ev. Joh. und den drei erſten Evv. ſowohl was die Auswahl des Stoffes betrifft, indem Johannes allein von Feſtreiſen Jeſu nach Jeruſalem erzählt**), dagegen nur wenige galiläiſche Begebenheiten berichtet, als was die Art des Stoffes betrifft, indem namentlich die Reden Jeſu bei Johannes ſich von den meiſten Reden Jeſu in den drei andern Evv. durch einen eigenthümlich erhabenen Karakter unterſcheiden. Man hat deshalb die drei erſten Evv., weil ſie weit mehr Gemeinſames haben, ſeit Griesbach die ſynoptiſchen genannt.

---

*) Der Verf. verweiſt in dieſer Beziehung auf ſeine: Kritik der evang. Geſchichte, 2. Aufl. Erlangen bei Heyder und Zimmer 1850, S. 188—604.

**) Eine natürliche Folge hievon iſt, daß bei Joh. die Begebenheiten in das Schema einer objektiven Chronologie eingeordnet ſind, was bei den drei andern Evv. nicht der Fall iſt.

Aber auch dieſe ſynoptiſchen Evv. weichen wieder unter einander vielfach ab. **Markus** theilt faſt keine Reden des Herrn mit; Lukas hat viele, ihm eigenthümliche Begebenheiten und Reden im Vergleich mit Matthäus und umgekehrt, während dagegen Markus äußerſt wenig enthält, was nicht auch in Matth. und Luk. zu finden wäre. Markus hat nur 24 Verſe, worin er Eigenthümliches gibt. Matthäus erzählt 16 Wunderthaten Chriſti, Lukas 15, worunter 11 ihm mit dem Matthäus gemeinſam ſind; Markus 15, worunter ihm 12 mit Matth., 10 mit Luk. gemeinſam ſind. Matth. und Luk. greifen beide (was Mark. nicht thut) bis in die Kindheitsgeſchichte Jeſu zurück, doch ſo, daß ſie in dem aus derſelben mitgetheilten Stoffe durchaus nicht zuſammentreffen.

Die Anordnung oder Reihenfolge (ſeit Chemnitz «Akoluthie» genannt) der gleichen Begebenheiten und Reden iſt bei jedem Synoptiker wieder eine andere, nur gegen Ende der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu treffen ſie alle drei überein. — Was den Ausdruck betrifft, ſo treffen ſie bei dem Bericht über ein und dieſelbe Begebenheit oder Rede oft merkwürdig und wörtlich — bis in auffallende ſeltene Ausdrücke — überein, während ſie dann wieder, nicht im formellen Ausdruck allein, ſondern ſogar in der ſachlichen Darſtellung — oft bis zum Schein des gegenſeitigen Widerſpruches — auseinandergehen.

Am zweckmäßigſten betrachten wir nun zuerſt die Synoptiker allein, erſtlich, was die Auswahl und Anordnung des Stoffes, ſodann was den Ausdruck und endlich was die Darſtellung betrifft. Alsdann ſchließlich faſſen wir ihr Verhältniß zu Johannes in's Auge.

A. Auswahl und Anordnung des Stoffes bei den Synoptikern. Selbſt wenn ſich keinerlei traditionelle patriſtiſche Notizen über die Entſtehung der einzelnen Evv. erhalten hätten, würde ſchon die Betrachtung dieſer Schriften ſelbſt uns zu dem Schluſſe führen, daß ihre Verfaſſer keineswegs eine vollſtändige, gleichſam von Tag zu Tag, von Woche zu Woche fortſchreitende Geſchichte des öffentlichen Wirkens Jeſu zu geben beabſichtigten. Eine ſolche müßte der Natur der Sache nach viel voluminöſer ausgefallen ſeyn (vgl. Joh. 21, 25.); in der That aber finden wir, daß, was die drei Synoptiker aus der erſten Hälfte des Wirkens Jeſu erzählen, ſich auf einige wenige Fragmente beſchränkt, welche, ihren eignen Zeitangaben zufolge, in der Regel nur einen Zeitraum von einem oder wenigen Tagen umfaßten. Vieles haben ſie, ihrem eigenen Zugeſtändniſſe nach, übergangen. So geht aus Matth. 11, 21 ff. hervor, daß Jeſus die Einwohner von Chorazin durch große Wunderthaten zur Buße zu rufen geſucht habe; aber die Synoptiker haben von einem Wirken Jeſu zu Chorazin nichts berichtet, haben hier alſo offenbar Stücke der Geſchichte Jeſu mit Stillſchweigen übergangen. Daß die Synoptiker alſo aus dem reichen Stoffe des Lebens und Wirkens Jeſu nur eine Auswahl mitgetheilt haben, iſt über allen Zweifel erhaben, und muß auch als ganz natürlich erſcheinen. Und auch das Proömium des Lukas ſtreitet, wenn man es unbefangen betrachtet und richtig verſteht, keineswegs mit dieſer Annahme. Denn Lukas konnte den ſporadiſchen Aufzeichnungen, welche einzelne unteritaliſche Chriſten ſich, ſo gut ſie eben konnten, ſelbſt und zwar aus dem Gedächtniſſe gemacht hatten, ſeine Schrift recht wohl als eine «geordnete und vollſtändige» gegenüberſtellen, auch wenn dieſelbe nicht nach Chroniſtenart Tag für Tag, Woche für Woche, dem Leben des Herrn nachging, ſondern nach Art einer wahren Geſchichtſchreibung das Weſentliche und Wichtige in planmäßiger Anordnung darbot*).

---

*) Luk. lobt die πολλοί (1, 1.) nicht, und tadelt ſie auch nicht. Er ſtellt aber ihre (ganz wohlgemeinten) Verſuche (ἐπεχείρησαν) ſeiner Arbeit als objektiv ungenügende gegenüber. Denn jene (ſeinem unteritaliſchen Leſerkreis angehörige) πολλοί hatten ſich aus der Erinnerung Einzelnes aufzuzeichnen verſucht, was die Boten des Evangeliums ihnen verkündet hatten. Als nämlich die erſten Sendboten ſie verlaſſen hatten, fühlten ſie ein Bedürfniß, dem Gedächtniſſe nachzuhelfen, und das, was Jene von Jeſu gelegentlich und ſporadiſch erzählt hatten, aufzuzeichnen; ein Jeder ſchrieb, was er eben noch wußte und ſo gut er es noch wußte. Dem ſich hierin kundgebenden, aber hiedurch natürlich nur ſehr ungenügend befriedigten Bedürfniſſe genügte nun Lukas,

Einen eigenthümlichen Plan aber hatte jeder der Synoptiker. Darüber beſteht nicht der leiſeſte Zweifel, wenn ſchon über die Art der Durchführung dieſes Planes bei den einzelnen Synoptikern, über das der Anordnung der Begebenheiten zu Grunde liegende Eintheilungsprinzip, die Anſichten der einzelnen Forſcher noch hier und da auseinandergehen. Außer allem Zweifel liegt, daß Matthäus den Juden und Judenchriſten nachweiſen wollte, daß in Jeſu von Nazareth die meſſianiſchen Weiſſagungen von dem Samen Abrahams, in dem alle Geſchlechter der Erde geſegnet werden ſollten, ſowie von dem Sohn oder Sproß Davids, der ewig herrſchen ſolle (Matth. 1, 1.) ihre Erfüllung gefunden haben. Er will alſo die evang. Thatſache in ihrer Identität mit der A. T. Offenbarung darſtellen. Ebenſo klar iſt es, daß Lukas, weſentlich dem pauliniſchen Wirkungs- und Lehrkreiſe angehörig, den Kampf des kranken, phariſäiſchen Judenchriſtenthums (vgl. Gal. 1—2. u. Apg. 15.) vor Augen hat, und — willkürlich oder unwillkürlich — aus Jeſu Leben und Reden vorzugsweiſe dasjenige mittheilt, was dazu dient, klar zu machen, wie nicht das ganze Iſrael dem Fleiſche nach, ſondern nur das nach Verſöhnung verlangende, und wie nicht bloß Iſrael, ſondern die ganze Menſchheit, ſoweit ſie heilsdurſtig iſt, am Heile Chriſti Theil hat. Daher ſtellt er Chriſtum als den zweiten Adam dar (vergl. Luk. 3, 23—28.) und macht ſchon 2, 2. darauf aufmerkſam, wie Chriſti Kommen in's Fleiſch mit dem politiſchen Untergang Iſraels zuſammenfiel. Am ſchwierigſten iſt es, bei Markus einen beſtimmten Plan und eine dieſem entwachſende Anordnung zu entdecken; aber auch ſchon die älteſte patriſtiſche Nachricht (des Johannes Presb. bei Eus. 3, 39.) ſagt in Uebereinſtimmung hiemit, Markus habe, was Petrus gelegentlich über Jeſu Thaten und Reden erzählt hatte, aus dem Gedächtniſſe niedergeſchrieben, doch ohne beſtimmte Ordnung*).

Eine chronologiſche Reihenfolge der Begebenheiten wird man hienach bei keinem der Synoptiker im Voraus erwarten dürfen. Auch Luk. ſtellt (wie neuerdings auch Dr. J. Lichtenſtein in ſeiner, ſehr fleißig gearbeiteten „Lebensgeſchichte des Herrn Jeſu Chriſti“ S. 73 anerkannt hat) mittelſt des Wortes καθεξῆς ſeine Schrift den fragmentariſchen Aufzeichnungen der πολλοί nicht als eine nach chronologiſchem Prinzip geordnete, ſondern überhaupt nur als eine planmäßig geordnete, zuſammenhängende entgegen. Daß er bei der Anordnung ein Realprinzip, kein chronologiſches, befolgte, tritt namentlich von Kap. 10. an unverkennbar hervor, indem K. 10, 25. bis K. 13. lauter Reden Jeſu, K. 14—16. lauter Gleichniſſe, Kap. 17 ff. lauter kleinere Ausſprüche Jeſu zuſammengeſtellt ſind. Ebenſo unverkennbar iſt eine analoge Realeintheilung bei Matth. (K. 3—4. Anfang der Wirkſamkeit Jeſu, K. 5—7. Reichsgrundgeſetz, K. 8—9. Wunder, K. 9, 36.—K. 11. die Jünger, K. 12—13. Verhältniß zu den Phariſäern, K. 13—14. Gleichniſſe u. ſ. f.)

Hat nun dieſe Verſchiedenheit der Auswahl und Anordnung des Stoffes bei den einzelnen Synoptikern ihren Grund in dem beſonderen Plane, den ein Jeder verfolgte, ſo ergibt ſich daraus, daß dieſe Verſchiedenheit der Anordnung, im Allgemeinen betrachtet, keinen Widerſpruch, keine Disharmonie in ſich ſchließt, daß vielmehr die Synoptiker trotz dieſer verſchiedenen Anordnung gleichwohl in Harmonie mit einander ſtehen können. Noch iſt aber die Frage übrig, ob dieſe Harmonie ſich

---

er der (vermöge ſeines Aufenthaltes zu Jeruſalem, Apg. 21, 15 — 27, 1.) „den ganzen Stoff von Anfang an genau erforſcht hatte,“ folglich eine geordnete Schrift (καθεξῆς) liefern konnte. — Die Begründung und Rechtfertigung dieſer, auch von H. J. Thierſch (Verſuch einer Herſtellung ꝛc. 1845 S. 163 ff.) ſtillſchweigend adoptirten Auslegung des Prodmiums des Luk. ſiehe in meiner Krit. d. ev. Geſch. 1. Aufl. 1842, S. 975 ff. 2. Aufl. 1850, S. 802 ff.

*) *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Zu der Conjektur H. J. Thierſch's, daß Markus nachträglich ſein Ev. umgearbeitet und geordnet habe, gibt die Beſchaffenheit des letzteren keinerlei Veranlaſſung.

wirklich im Einzelnen nachweiſen laſſe. Wir bemerken nämlich, daß die Synoptiker, wenn ſchon ſie im Allgemeinen nicht nach einem chronologiſchen Prinzip geordnet haben, doch in vielen einzelnen Fällen einzelne Begebenheiten ganz beſtimmt und unzweideutig auch der Zeit nach aneinanderknüpfen (z. B. Matth. 9, 27. *καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν παρηκολούθησαν αὐτῷ*, V. 32. *αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων ἰδοὺ προσήνεγκαν κλ.*, K. 13, 1. *ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, u. v. a. Vgl. Mark. 1, 29. u. v. a., Luk. 4, 38. u. a.). Hier wäre es nun möglich, daß ſie in ſolchen vereinzelten Zeitangaben ſich poſitiv widerſprächen, indem der Eine die nämliche Begebenheit an eine andere anknüpfte und dadurch in eine völlig andere Zeit verlegte, als der Andere. Die Unterſuchung, ob dies der Fall ſey, oder ob nicht vielmehr jene vereinzelten »akoluthiſtiſchen« Angaben der Synoptiker im Einklang mit einander ſtehen, gehört offenbar zu der Frage nach der Harmonie der Evv. (zur ſogen. Harmoniſtik) unerläßlich hinzu.

In der That ſind Unterſuchungen dieſer Art auch ſchon von frühen Zeiten an geführt worden. Jedoch urſprünglich nicht in wiſſenſchaftlichem, ſondern in dem praktiſchen Intereſſe, eine Evangelienharmonie herzuſtellen, ſpäter erſt in dem wiſſenſchaftlichen, eine Chronologie (Akoluthie) der Vorfälle des Lebens Jeſu herzuſtellen. Hervorragend unter den Gelehrten, welche ſich hiemit beſchäftigt haben, ſind Gerſon, Calvin, Luc. Oſiander, Chemniz und Bengel. Unter dieſen iſt Oſiander*) nur Curioſität halber zu nennen, weil er im Verhältniß zu ſchon gewonnenen Ergebniſſen lediglich einen Rückſchritt gethan hat. Von der geiſtloſeſten Auffaſſung der Inſpiration ausgehend, hat er die Anſicht vertreten, daß die Evangeliſten, um nicht Unwahrheit zu ſchreiben, von der chronologiſchen Anordnung nicht abweichen (wohl aber Vieles auslaſſen!) durften. Vorausſetzend, daß ſie Alle chronologiſch geſchrieben haben, konnte er nun, da dieſelben Geſchichten bei dem Einen ſo, bei dem Andern anders aufeinanderfolgen, ſich nicht anders helfen, als daß er annahm, ein und dieſelbe Begebenheit habe ſich mit den völlig gleichen Umſtänden zwei- und dreimal wiederholt. So ſollte z. B. Petri Schwieger dreimal durch Jeſum vom Fieber geheilt worden ſeyn. Man kann ſich keine treffendere Widerlegung dieſer geiſtloſen Anſicht denken, als die von Bengel gegebene: »Die Heilung von Petri mit einem harten Fieber behafteten Schwieger iſt viel herrlicher, da eine dauerhafte Geſundheit darauf erfolget, als wann ſie ein oder zwo Recidiven bekommen hätte.«

Schon Gerſon**) hatte richtig erkannt, daß die Synoptiker nicht chronologiſch ſchreiben wollten, und hiemit den Grund zu einer wahren und richtigen Harmoniſtik und Akoluthiſtik gelegt, wenn ſchon er in der Anwendung und Ausführung ſich viele Willkürlichkeiten erlaubte***). — Calvin, ohne ſich auf Unterſuchungen einzulaſſen, hat in ſeinem Commentar über die Evangelienharmonie doch den Stoff ſo geordnet, daß man ſieht, ſeiner Anordnung müſſen tüchtige und geſunde Unterſuchungen zu Grunde gelegen haben. Er reiht diejenigen Begebenheiten und Abſchnitte aneinander, welche von den Evangeliſten durch deutliche Zeitangaben aneinander gereiht ſind. Was aber Calvin (wie es ſcheint mehr aus unwillkürlichem, glücklichen Takte, und keineswegs immer conſequent) thut, das hat Chemnitz†) mit klarem Bewußtſeyn als Grundſatz aufgeſtellt. Es iſt ſo ſonnenklar, daß hievon jede geſunde Unterſuchung ausgehen müſſe, und doch iſt man ſo ſpät darauf verfallen und nachher ſo oft wieder davon abgegangen. Nichts iſt natürlicher und pſychologiſcher, als daß die Jünger des Herrn bei einzelnen hervorſtechend merkwürdigen Begebenheiten (wie bei der Bergpredigt und dem, was ſich anſchloß, ferner bei der Heilung des Gergeſeners und Stillung des Sturms, bei der Speiſung der 5000 und dem Wandeln auf dem See u. ſ. w.)

---

*) ***Luc. Osiander***, harmonia evangeliorum, Baſel Frobenius, 1537.

) ***Charlier de Gerson*, concordia evangelistarum sive monotessaron, im Bd. IV. der Antwerpener Ausgabe ſeiner Werke.

***) Näheres hierüber ſ. in meiner Krit. der ev. Geſch., 2. Aufl. S. 51 ff.

†) ***Chemnitz***, harmoniae evangelicae 1593 sqq., fortgeſetzt von Leyſer und Gerhard.

ſich der Aufeinanderfolge noch nach Jahrzehenten erinnerten, namentlich bei Begebenheiten auf Wanderungen, wo das Temporalgedächtniß durch das Lokalgedächtniß noch unterſtützt wurde, während ſie dagegen die Zeitfolge kleinerer, unbedeutenderer Vorfälle, namentlich wenn dieſelben an ein und demſelben Orte, z. B. bei längerem Aufenthalt in Kapernaum, ſtatthatten, unmöglich merken und daher auch nicht wiedergeben konnten. Daß ſie im letzteren Falle eine Reihenfolge willkürlich ſollten erdichtet haben, iſt abgeſehen von allen dogmatiſchen Gründen ganz unwahrſcheinlich, da ſie ja in ſo vielen Fällen verſchiedene Begebenheiten ganz ohne Angabe der Reihenfolge, mit allgemeinen Formeln (z. B. »es geſchah, als er in einer der Städte war,« »es geſchah an einem der Tage,« »und Jeſus zog umher im Land, und lehrte in den Schulen; und es kam«) aneinanderfügen. Die erſte Aufgabe muß alſo nothwendig die ſeyn, jene Ketten (»Syndesmen«) von Begebenheiten, welche von den Evangeliſten wirklich auf klare Weiſe aneinandergereiht ſind, herzuſtellen, ehe man nach dem chronologiſchen Verhältniſſe dieſer Ketten unter einander fragen kann.

Im Vergleich mit Chemniz, welcher ſeinen richtigen Grundſatz nur leider ſelbſt nicht conſequent in der Anwendung durchgeführt, ſondern von dem Streben eine vollſtändige Evangelienchronologie zu geben ſich ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach hat verlocken laſſen, »wenn nicht immer ſicheres, doch wahrſcheinliches« zu geben, bezeichnet Albr. Bengel*) keinen Fortſchritt, ſondern einen Rückſchritt. Richtig zwar (wiewohl mehr auf einer glücklichen Ahnung als auf nachgewieſenen Gründen beruhend) iſt ſeine Erkenntniß oder Anerkenntniß, daß Lukas keineswegs chronologiſch habe ſchreiben wollen. Die Art dagegen, wie er aus Vergleichung der Evangelien eine Chronologie herzuſtellen ſucht, iſt eine wunderliche und verfehlte **).

Schreiber dieſes ſelbſt iſt (während Wieſeler in ſeiner »chronologiſchen Synopſe« die chronologiſche Natur des Lukas zur Vorausſetzung nahm und mit anderweitigen objektiv-chronologiſchen Unterſuchungen combinirte) in ſeiner Krit. der ev. Geſch. §. 10 bis 34. zu den Chemniz'ſchen Grundſätzen zurückgekehrt, und glaubt bewieſen zu haben, daß die in den Synoptikern enthaltenen zerſtreuten Angaben über die Aufeinanderfolge einzelner Begebenheiten 1) einander nirgends widerſprechen und 2) zur Herſtellung von Ketten (Syndesmen) von Begebenheiten hinreichen, welche den größeren Theil der ev. Vorfälle in ſich ſchließen, und deren gegenſeitiges chronologiſches Verhältniß ſich theils aus innern Gründen, theils aus einer Vergleichung mit Joh. mit völlig genügender Sicherheit herſtellen läßt.

Wir wollen die Natur dieſer Unterſuchungen nur an Einem Beiſpiele klar machen, und wählen dazu abſichtlich den ſchwierigſten und verwickeltſten Fall (der übrigens auch der einzige ſchwierige iſt). Matth. Kap. 9. wird uns erzählt, daß, als Jeſus eines Tages zu Tiſche ſaß, die Phariſäer ihn fragten, warum er nicht faſte. Welches Ta-

*) Richtige Auffaſſung der Evangelien. Tüb. 1736.

**) Seine Methode iſt folgende: Er will bemerkt haben, daß eine Anzahl von Abſchnitten bei jedem der drei Synoptiker unter ſich zwar die gleiche Ordnung einhalte, dagegen unter andere Abſchnitte hineingeſtreut ſey. Z. B. (wir wollen die Abſchnitte mit Buchſtaben bezeichnen)

a	a	g
M	b	M
N	M	N
b	c	b
O	N	O
r	O	a

Hier haben MNO in allen drei Anordnungen die gleiche gegenſeitige Stellung; überall kommt N nach M, O nach N. Solche Stücke wie MNO ſollen nun chronologiſch aufeinander gefolgt ſeyn; die übrigen Stücke, wie a, b, c u. ſ. w. ſucht er ein- oder anzureihen, wie es eben geht. Wie haltlos dieſe Methode ſey, habe ich in meiner Krit. d. ev. Geſch. 2. Aufl. S. 62 f. gezeigt. Wo es ſich um Auffindung der Altersfolge von Gebirgsſchichten handelte, wäre ſie ganz am Platze!

ges dieſes Zu Tiſche ſitzen ſtattfand, und wie eng oder locker oder ob es ſich überhaupt an die zuvor erzählte Berufung des Matthäus anſchloß, wird in keiner Weiſe geſagt. Dagegen wird mit Beſtimmtheit erzählt (V. 18.), daß „als Jeſus ſolches mit ihnen redete,“ Jairus eintrat, und mit ihm zu gehen bat, und V. 27., daß als Jeſus von Jairus wegging, zwei Blinde ihm bis in ſeine Wohnung folgten, und V. 32., daß „als dieſe hinausgegangen waren,“ ein Beſeſſen-Stummer gebracht ward. Darauf folgt V. 35. eine allgemeine Schilderung: und Jeſus ging umher in alle Städte und Märkte. Wir erfahren hier alſo nur die Aufeinanderfolge der Vorfälle: Frage nach dem Faſten, Erweckung von Jairi Tochter, Heilung zweier Blinden, Heilung des Beſeſſen-Stummen. — Matth. Kap. 8, 18. leſen wir, daß Jeſus, als er eines Tages (denn die vorangehende Erzählung ſchließt V. 16—17. mit einer allgemeinen Schilderung der heilenden Thätigkeit Jeſu, ſo daß V. 18. ſich an keinen beſtimmten Vorfall anſchließt) — als er eines Tages viel Volks um ſich ſah, über den See zu fahren beſchloß, V. 23 ff., daß bei dieſer Ueberfahrt die Stillung des Sturmes, nachher V. 28 ff. auf dem Oſtufer die Heilung der Gadarener Beſeſſenen erfolgte; ſodann Kap. 9, 1 f., daß nach ſeiner Rückkehr von dieſer Reiſe der Gichtbrüchige durch das Dach herabgelaſſen wurde, und V. 9., daß Jeſus, als er von dort wegging, den Matthäus berief. Wir erfahren hier nur die Aufeinanderfolge von vier anderen Vorfällen: Stillung des Sturms, Gadarener, Gichtbrüchiger durch's Dach, Matthäi Berufung. Wie ſich dieſe beiden Reihen („Synechieen“) zu einander verhalten, wiſſen wir noch nicht. — Drittens ſagt uns Matth. Kap. 12, 22. (wiederum nachdem eine allgemeine Formel V. 15—21., eine Schilderung der Thätigkeit Jeſu überhaupt, vorangegangen iſt), daß Jeſus einen Blind- und Stummen heilte, deshalb ſofort eines Bundes mit Beelzebub beſchuldigt wurde, daß (V. 38.) im Verlauf des Geſprächs hierüber die Phariſäer ein Zeichen forderten, daß (V. 46.) während Jeſus noch hierüber redete, ſeine Mutter und Brüder draußen ſtanden, daß er (13, 1.) „an demſelben Tage“ an den See ging und die Gleichniſſe vom viererlei Ackerland u. ſ. w. ſprach. Wieder eine für ſich ſtehende Reihe. — Nun ſagt uns aber Markus, (des Augenzeugen Petrus Erzählung folgend) Kap. 4. auf das Beſtimmteſte und Unzweideutigſte, daß Jeſus einſtmals am See eben jene Gleichniſſe geſprochen habe, daß er (V. 35.) „an demſelben Tage des Abends“ über den See fuhr und den Sturm ſtillte, hierauf den Gergeſener Beſeſſenen heilte, und daß (5, 21.) nach ſeiner Rückkehr auf das Weſtufer Jairus ihn bat, ſeiner Tochter zu helfen. So ſehen wir aus Markus ganz unwiderſprechlich, daß die drei Reihen von Begebenheiten, welche Matthäus geſondert in einzelnen Abſchnitten ſeiner Schrift, wohin ſie ihrem Inhalte nach ſich ſchickten, erzählt hat, der Zeit nach zuſammengehören. Es reſultirt zwanglos folgende natürliche Reihenfolge. Während ſeines Wohnens in Kapernaum wird der Blind-Stumme gebracht; deſſen Heilung veranlaßt die anweſenden Phariſäer zu ihrer läſterlichen Beſchuldigung, Jeſus ſtehe mit Beelzebub im Bunde. Während deſſelben Geſpräches verlangen ſie ein Zeichen. Während Jeſus antwortet, wird ihm die Ankunft der Mutter und Brüder gemeldet, und das Geſpräch unterbrochen, da man in Kanaan gerne die Nacht zum Reiſen wählte, wird die Ankunft der Mutter und Brüder in eine der Morgenſtunden gefallen ſeyn. Gegen Abend geht Jeſus (wohl um die Mutter ein Stück rückwärts, das heißt zunächſt am Seeufer ſüdwärts, zu begleiten) fort, und lehrt dann am Seeufer, die Gleichniſſe ſprechend. Es folgt die Ueberfahrt mit der Stillung des Sturms, den andern Morgen die Heilung des Gadareners. Nach ſeiner Rückkehr auf's Weſtufer wird, wie er zu Tiſche ſitzt, die Frage, warum ſeine Jünger nicht faſten, an ihn gerichtet; in derſelben Stunde kommt Jairus; er folgt dieſem in ſeine Wohnung (auf dem Wege dahin rührt ihn — nach allen drei Synoptikern — das blutflüſſige Weib an); wie er des Jairus Haus verläßt, folgen zwei Blinde ihm bis in ſeinen Wohnort nach Kapernaum, und bis in ſein Haus; wie dieſe hinweg ſind, wird ein Beſeſſen-Stum-

mer gebracht; um dieſelbe Zeit — als er von Gadara aus nach Kapernaum zurückgekehrt war — möglicherweiſe einen oder mehrere Tage nachher — wird der Gichtbrüchige durch's Dach gelaſſen. Von dort weggehend (d. h. eine neue ſpätere Wanderung antretend), beruft Jeſus den Matthäus. Begreiflich iſt nun auch, daß Petrus, welcher vor und bei und nach der Gadarener Wanderung bereits Augenzeuge geweſen war, und nach ihm Markus, die chronologiſche Zuſammengehörigkeit jener drei Hauptfakta (Gleichniſſe, Gadarener Reiſe, Jairi Tochter) im Gedächtniß hatte, während dagegen Matthäus erſt bei der nächſtfolgenden Wanderung zur Nachfolge Jeſu berufen, dieſe Vorfälle nur aus dem Munde der andern Jünger kannte, alſo ihre Zeitfolge (wenn er überhaupt dieſelbe genau gehört hatte) nicht ſo klar im Gedächtniß behalten und um ſo leichter die Einzelvorfälle dieſer Einen Wanderung in verſchiedene Abſchnitte ſeiner Schrift vertheilen konnte. Ihm war nur das Eine noch klar erinnerlich, daß ſeiner Berufung die Gadarener Reiſe — und unmittelbar die Heilung jenes Gichtbrüchigen vorangegangen war. Dann erinnerte er ſich aber auch noch, daß um jene Zeit, wie er unter die Jünger eintrat, von der Auferweckung der Tochter des Jairus viel die Rede war, und fügte dieſe (deren genaueres Verhältniß zur Gadarener Reiſe er nicht kannte) daher ſogleich nach der Erwähnung ſeiner Berufung, doch ohne alle und jede beſtimmte akolu-thiſtiſche Angabe, ſeinem Evangelium ein.

Lukas, der unter allen drei Synoptikern die wenigſten akoluthiſtiſchen Angaben hat (da er bei ſeinem ἀκριβῶς ἀκολουθεῖν nach der äußerlichen Zeitfolge gewiß zu allerletzt geforſcht hat), beſtätigt nur Kap. 5., daß Levi's Berufung ſich an die Heilung des Gichtbrüchigen anſchloß, Kap. 8., daß die Auferweckung von Jairi Tochter nach der Rückkehr von Gadara, die Stillung des Sturmes aber auf der Hinreiſe nach Gadara ſtattfand; Neues bietet er uns über dieſe Kette von Vorfällen nicht.

Dieſe zum Beiſpiele gewählte Kette iſt aber, wie ſchon bemerkt, der einzige Fall von ſo complicirter Art, wo mehrere Reihen (Synechieen), die bei Einem Evangeliſten ſich geſondert finden, mittelſt der Angaben eines zweiten und dritten ſich zu einer und derſelben Kette (Syndesmos) verbinden. Ergibt ſich ſchon hier die Harmonie der Evangeliſten auf zwangloſe Weiſe, ſo iſt vollends bei den übrigen Syndesmen kaum ein Schatten von einer Schwierigkeit vorhanden. So gehen von der Reiſe Jeſu nach Phönizien an bis zu ſeiner Leidensgeſchichte die drei Synoptiker völlig parallel, und ergänzen einander höchſtens hier und da in Bezug auf einzelne Zwiſchenvorfälle. Zwiſchen jene »Gadarener« Kette und dieſe Schlußkette fällt nun noch eine dritte, aus der Vergleichung der drei Synoptiker ganz zwanglos ſich ergebende, welche mit der Wahl der Zwölfe aus der geſammten Jüngerzahl, und der Bergpredigt beginnt, die Heilung eines Ausſätzigen, den Verſuch Jeſum feſtzunehmen, die Heilung des Knechtes des Centurio, des Beſeſſenen in der Schule, der Schwieger Petri, und die Auferweckung des Jünglings von Nain in ſich ſchließt, und mit der Sendung der Johannisjünger ſchließt. Ueber die Stellung dieſer Kette zur Gadarener-Kette geben zwar die Synoptiker keine chronologiſchen Data; aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß Matthäus nicht früher unter die Zwölfe gewählt werden konnte, als er überhaupt zur Nachfolge Jeſu berufen war.

Für eine Reihe kleinerer Vorfälle läßt ſich die akoluthiſtiſche Stellung nicht mit Sicherheit, hier und da jedoch mit Wahrſcheinlichkeit ermitteln. Völlig vergeblich iſt dagegen das Forſchen nach der ſogenannten »urſprünglichen Stellung« ſolcher gnomenartigen Ausſprüche des Herrn, welche bei dem einen Evangeliſten in dieſer, bei dem andren in jener Verknüpfung ſich finden. Hier ſpricht die größte Wahrſcheinlichkeit von vorneherein dafür, daß der Herr die gleichen Dikta bei verſchiedenen Anläſſen wiederholt und ihnen bald dieſe, bald jene Wendung gegeben habe. In der That hat uns ja ſogar der eine und ſelbe Matthäus ein Diktum Chriſti an doppelter Stelle und in doppelter Wendung und Anwendung aufbehalten (Matth. 7, 17; 12, 33.); ſelbſt ein gan-

ges Gleichniß hat der Herr bei späterem Anlaß umbildend wiederholt (Luk. 19, 12 ff. vgl. mit Matth. 25, 14 ff.)

B. Was den Ausdruck betrifft, so treffen die Synoptiker bei der Erzählung des nämlichen Vorfalles oft völlig wörtlich mit einander überein, während sie daneben wieder weit von einander abweichen. (Vgl. z. B. die fast vollkommene Uebereinstimmung von Matth. 9, 15. ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι κλ. mit Mark. 2, 20. und Luk. 5, 35. neben der Abweichung in den unmittelbar vorangehenden Worten μὴ δύνανται κλ.) Auf den ersten Blick aber zeigt sich, daß die Synoptiker weit mehr da im Ausdruck zusammentreffen, wo sie Reden Jesu und Anderer wiedergeben, als wo sie Begebenheiten berichten. Nach den fleißigen Beobachtungen des Engländers Norton bilden die Verse oder Sätze, worin Matthäus mit Stellen anderer Evangelisten wörtlich zusammentrifft, ein Sechstheil seiner Evangelienschrift, und ⁷/₈ von diesem Sechstheil sind Reden. Auch bei Markus bilden die consonirenden Stücke ein Sechstheil; mehr als ⁴/₅ dieses Sechstheils gehören Reden an. Lukas trifft nur in einem Zehntheil mit andern Synoptikern im Ausdruck überein, aber volle ¹⁸/₂₀ dieses Zehntheils sind Reden.

Zur Erklärung dieser Erscheinungen, welche man unter dem Ausdruck: »Verwandtschaftsverhältniß der Synoptiker« zusammenzufassen pflegt, und welche seit bald einem Jahrhundert die Gelehrten vielfach beschäftigt haben, sind verschiedene Hypothesen aufgestellt worden. 1) Die Einen wollten alle Aehnlichkeit und Consonanz im Ausdrucke daraus erklären, daß die drei Synoptiker ein und dieselbe gemeinsame Quelle, ein sogenanntes Urevangelium, benützt hätten. So lange man aber mit Corrodi, Schmidt, Feilmoser und Bolten das aramäische Evangelium, welches der Apostel Matthäus nach der übereinstimmenden Tradition der apostolischen und Kirchenväter geschrieben haben, und welches der kanonisch griechischen Bearbeitung des ersten Evangeliums zu Grunde liegen soll, — ich sage, so lange man den aramäischen Matthäus als gemeinsame Quelle ansah, erklärte sich das oft so merkwürdige Zusammentreffen der Synoptiker in griechischen Ausdrücken, Constructionen, ganzen Perioden, gerade nicht. Noch unglücklicher war die Hypothese von Lessing, Niemeyer, Weber, Thieß und Venturini, welche in dem »Hebräerevangelium« (einer nach 70 n. Chr. im Kreise der Nazaräersekte unwillkürlich entstandenen Depravation des aramäischen Matthäus*), die erst von Hieronymus in's Griechische übertragen worden ist) das Urevangelium erblicken wollten. Vollends haltlos aber waren die von Eichhorn und Marsh aufgestellten Hypothesen, wonach eine von den Aposteln verfaßte, später verloren gegangene aramäische Urschrift mehrfach in's Griechische übertragen wurde, und aus verschiedenen Combinationen dieser Uebertragungen theils mit dem aramäischen Urtext, theils mit anderweitigen Zusätzen unsre drei synoptischen Evangelien entstanden wären**). — 2) Andere nahmen an, daß ein Synoptiker den andern, und der dritte dann die beiden vorigen vor sich liegen gehabt und benützt habe. Nach Augustinus, dem Millins, Wetstein und

*) ***Hieron.*** adv. Pelag. 3, 1.: evangelium juxta ***Hebraeos***, quod chaldaico quidam syroqua sermone sed hebraicis literis sarvatum ast, quo utuntur usque hodia ***Nazaraei***; secundum apostoloe siva ut pleriqua autument juxta ***Matthaeum***, quod et in Caesariausi habetur bibliotheca. Und ***Hieron.*** zu Matth. 12, 13.: In evangelio, quo utuntur Nazaraoi at Ebionitae, quod nuper in graecum sermonem da Hebraeo sermone (Hebraeo steht hier im weiteren Sinn, das aramäische mitbefassend) transtulimus, et quod vocatur e plerisqua Matthaei authanticum. Hieronymus hat dasselbe also nicht allein gekannt, sondern auch selbst übersetzt. Die Nazaräersekte gebrauchte es als ihre heilige Evangelienschrift, und hatte es deshalb — obwohl die Sprache die aramäische war — doch nach Art Koscherer Thorah-Rollen in hebräischen Lettern (Quadratschrift) geschrieben. Die orthodoxen Zeitgenossen des Hieronymus („pleriqua") waren mit ihm der (gewiß richtigen) Meinung, daß es nichts anderes als der (ohne Zweifel jedoch corrumpirte) aramäische Matthäus sey.

**) Näheres hierüber, sowie über die einschlagende Literatur siehe in meiner Krit. der evang. Gesch. Aufl. 2. S. 5 ff. u. S. 816.

Townſon folgten, hätte Matthäus zuerſt ſein Evangelium geſchrieben, Markus hätte dasſelbe benützt, Lukas den Matthäus und Markus benützt. Nach Owen, Stroth, Ammon und Griesbach wäre ebenfalls Matthäus der erſte, Lukas aber der zweite und Markus der dritte geweſen. Storr nahm Markus als den älteſten, Matthäus als den zweiten, Lukas als den jüngſten an; Büſching, Evanſon und Vogel räumten dem Lukas die Priorität ein, ſo, daß nach Vogel Markus, nach den beiden andern Matthäus der zweite war. In neuerer Zeit hat ein gewiſſer Wilke (im Zuſammenhang mit den Hypotheſen der Tübinger Schule) Markus für den älteſten, Lukas für den zweiten, Matthäus für den jüngſten erklärt. — Dieſe ganze Reihe von Hypotheſen hat von vorneherein auf keine große Wahrſcheinlichkeit Anſpruch zu machen, und zwar deshalb, weil es im Anfangszeitalter der chriſtlichen Kirche, wo die mündliche Erzählung und Ueberlieferung noch ſo reichlich und ſicher floß, dem Verfaſſer eines Evangeliums gewiß ferne lag, ſich ſchriftlicher Quellen zu bedienen. Wie viel in der apoſtoliſchen Zeit das mündliche Zeugniß gegolten habe, dafür hat Gieſeler (hiſt. krit. Verſuch über die Entſtehung der ſchriftl. Evang. Lpz. 1818. S. 54) mit Recht ſich auf Apg. 15, 27. berufen, wo »dem Briefe der Apoſtel Judas und Silas ausdrücklich deswegen zugegeben werden, damit ſie durch ihr mündliches Zeugniß demſelben Glauben verſchaffen ſollen.« So ſagt noch Papias (bei Eus. 3, 39.): *Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπέλαμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* In einer ſchriftlichen Quelle konnte der Evangeliſt nicht mehr leſen, als darin zufällig aufgezeichnet ſtand; weiteres konnte er bei dem Buche nicht erfragen. Wie ſollten ſich aber Männer ſo binden, welche die beſte Gelegenheit hatten, das Genaueſte über Jeſu Leben aus dem Munde von Augenzeugen zu vernehmen? Männer welche, wie Markus, aus des Apoſtel Petrus Munde Alles oftmals ſelbſt gehört, oder, wie Lukas, im Umgang mit den Apoſteln und der ganzen jeruſalemiſchen Chriſtengemeinde Alles längſt genau erforſcht hatten und im Gedächtniſſe trugen? — Zu dieſer Unwahrſcheinlichkeit im Allgemeinen geſellen ſich nun noch beſondere, ſpezielle Schwierigkeiten. Welche Reihenfolge der drei Synoptiker man auch annehmen möge, immer müßte der Nachfolger von dem, was er in des Vorgängers Schrift geſchrieben vor ſich ſtehen hatte, Manches ausgelaſſen haben, ohne daß ſich ein Grund zu ſolcher Hinweglaſſung im Einzelnen nachweiſen ließe. Da ferner einzelne Ausſprüche Jeſu bei den einzelnen Synoptikern an ſehr verſchiedene Stellen verlegt ſind — und da gerade bei dieſen Ausſprüchen die Conſonanz im Ausdruck am auffallendſten iſt und aus der Benützung des Vorgängers erklärt werden ſoll — ſo müßte der Nachfolger die Schrift des Vorgängers bald vor-, bald zurückgeblättert haben, um jene Stellen abſchreiben zu können. Warum ſchrieb er dann nicht lieber in der gleichen Ordnung ab? Warum gab Lukas, wenn er den Matthäus vor ſich hatte, bei ſo vielen kleineren Vorfällen gar keine beſtimmte Zeit und Zeitfolge an, über die er doch bei Matthäus meiſt ſehr genaue Angaben fand? Warum, wenn Matthäus den Lukas benützte, nahm er in der Bergpredigt neben den Seligpreiſungen nicht auch die Wehernfe auf? — Noch unerklärlicher erſcheinen aber die Abweichungen in einzelnen Worten. Warum ſchreibt der Evangeliſt einen halben Vers wörtlich ab, ändert aber plötzlich die andere Hälfte, indem er ſtatt des vorgefundenen Ausdrucks ohne allen irgend denkbaren Zweck einen ſynonymen Ausdruck ſetzt? Wozu dieſe Spielerei bei ſo ſchlicht und anſpruchlos ſchreibenden Autoren? Und wenn nun vollends die Synoptiker in der Darſtellung ſelber in einzelnen kleinen Nebenumſtänden abweichen, erſcheint dies unter der Vorausſetzung einer ſchriftlichen Benützung nicht als eine abſichtliche Correktur?

3) Dieſe Schwierigkeiten werden nur ſcheinbar gehoben durch die Hypotheſe, daß die Synoptiker einer den andern aus dem Gedächtniſſe benützt haben. Am künſtlichſten iſt dieſe Hypotheſe von Sannier, einem ſcharfſinnigen Schüler Schleiermachers, ausgebildet worden*). Markus ſoll den Matthäus und Lukas aus dem Gedächtniſſe

*) Sannier, über die Quellen des Ev. des Markus. Berlin 1825

benützt haben, doch so, daß er längere Reden Jesu nicht mehr wiederzugeben vermochte, und daher, wenn er bei dem einen Evangelisten auf eine solche Rede stieß, zum andern Evangelisten übersprang. Die Voraussetzung, daß Markus die äußerliche Anordnung und Aufeinanderfolge der Vorfälle in den beiden andern Evangelisten sich wohlgemerkt, die Reden Christi aber vergessen habe, ist eine so seltsame, daß schon dieser Umstand zur Widerlegung der ganzen Hypothese genügt. — Aber gegen jede solche Hypothese einer Benützung aus dem Gedächtnisse ist der einfache Grund geltend zu machen, daß in jedwedes Evangelisten Gedächtniß dasjenige, was er durch lebendiges Wort der Augenzeugen gehört und mehr denn einmal gehört hatte, lebendiger hervortreten mußte als das, was er in einer Schrift gelesen hatte.

4) Die Bahn zur richtigen und einzig natürlichen Erklärung des Verwandtschaftsverhältnisses der Synoptiker hat der verewigte Kirchenhistoriker Gieseler mit seinem ächten Historiker-Blick in der schon oben erwähnten Schrift gebrochen. Die einzelnen Vorfälle der ev. Geschichte waren wiederholentlich und oft von den Aposteln mündlich erzählt worden; so hatte sich ein gewisser Erzählungstypus fixirt; die Pointen, namentlich bei Aussprüchen Christi, kehrten jedesmal wieder; seltenere, ungewöhnlichere Ausdrücke wurden nur um so sicherer beibehalten, je mehr sie, als Jesus sie aussprach, die Jünger frappirt hatten. Reden und Aussprüche wurden überhaupt, ihrer Natur nach, sorgfältiger behalten und gleichmäßiger wiedergegeben, als Relationen über Vorfälle, wiewohl auch bei den letzteren, in dem Maße, als das Ereigniß selbst ein frappantes und eigenthümliches war, ein stehender Typus im Ausdruck sich unwillkürlich (und unbeschadet der Freiheit der Erzähler) bilden mußte. So kam es, daß die Verfasser der synoptischen Evangelien die Pointen der Begebenheiten und die Pointen der Reden oftmals und stets mit den gleichen Worten hatten erzählen hören. Je mehr Pointe, desto mehr prägte sich der Ausdruck selber ihrem Gedächtnisse ein; doch natürlich nicht gleichmäßig bei allen. Auch die individuelle Eigenthümlichkeit des einzelnen Evangelisten behauptete ihr Recht (so bei Markus die Neigung, genau schildernd und ausmalend zu erzählen, wie er den lebhaften Petrus hatte erzählen hören, so bei Matthäus die Neigung, sich möglichst auf die wesentlichen Hauptsachen zu beschränken und oft mehrere verwandte Begebenheiten kurzweg in Eine zusammenzufassen, z. B. Matth. 8, 28; 20, 30., vergl. auch 27, 44).

Diese Annahme reicht zur Erklärung jenes Verwandtschaftsverhältnisses völlig aus, namentlich wenn man die patristische Ueberlieferung über die Entstehung der einzelnen synoptischen Evangelien damit combinirt.

Daß vor Allem die Reden und Aussprüche des Herrn sehr sorgfältig im Gedächtnisse behalten wurden, dafür liefern uns die Evangelien selbst einen Beleg, auf welchen jüngst der Herzog v. Manchester (derselbe welcher früher die scharfsinnige, aber unhaltbare Hypothese über Cyrus und Nebukadnezar aufgestellt hat) aufmerksam gemacht hat*). Wenn man nämlich die alttestamentlichen Citate in den Synoptikern vergleicht, so findet man, daß diejenigen Citate, welche in Reden und Aussprüchen vorkommen, bei allen drei Synoptikern in der Regel der LXX folgen, während die Synoptiker, wo sie selbst auf A. T. Stellen aufmerksam machen, meist von der LXX (zu Gunsten des hebräischen Textes oder auch ohne bestimmte Absicht) abweichen. (Vgl. Matth. 4, 4. 6. 7. 10; 9, 13; 11, 10; 12, 7; 13, 14 f.; 15, 8 f. u. s. w. Mark. 1, 2; 4, 12; 11, 17; 12, 10. 26. 30. 36. u. s. w. Luk. 4, 4; 7, 27; 8, 10; 19, 46; 20, 17. u. s. w. dagegen Matth. 2, 6. 15. 18; 3, 3; 4, 15 f.; 8, 17; 12, 18—21; 13, 35; 21, 5; 27, 9—10. Mark. 1, 3; 15, 28. Luk. 2, 23. 24; 3, 4—6. u. a.) Dies erklärt sich auf folgende Weise. Bekanntlich wurde (vgl. Hug, Einl. Thl. II, §. 10.) zur Zeit Christi fast überall in Palästina, namentlich aber da, wo heidnische Bevölkerung eingedrungen war, wie besonders in Galiläa, vorherrschend die griechische Sprache gesprochen, und so

*) A chapter on the harmonizing gospels. Dublin, by Gill, 1854.

war es natürlich, daß Chriſtus dort ebenfalls griechiſch redete und das A. T. nach der einmal bekannten und den Hörern geläufigen Septuag. citirte. Daher begegnet uns jene Erſcheinung in der That bei allen galiläiſchen Reden des Herrn, ſowie bei den letzten Reden, die er im Kreiſe ſeiner Jünger gehalten, während dagegen bei der Auferweckung der Tochter des Jairus, wo Jeſus mit dem Synagogenvorſteher aramäiſch redete, die wörtliche Uebereinſtimmung in den ſynoptiſchen Berichten in Betreff ſeiner Ausſprüche überhaupt zurücktritt, und ebenſo bei der Leidensgeſchichte im engern Sinn, weil zu Jeruſalem aramäiſch geſprochen wurde, jene Citation des A. T. nach der LXX aufhört.

Hätte Chriſtus gewöhnlich aramäiſch geredet, ſo bliebe unbegreiflich, wie die Evangeliſten gerade ihm Citate aus der LXX in den Mund legen ſollten, während doch ſie ſelbſt in ihren eigenen Citaten ſich nicht an die LXX binden.

Lieſert uns dies einen Beleg, wie die Ausſprüche des Herrn ſich ſeinen Jüngern auch der Form nach genau eingeprägt haben, ſo begreifen wir um ſo leichter, wie vor Allem in dieſen Ausſprüchen und Reden ſich eine Conſonanz des Ausdrucks bei den drei Synoptikern findet. Daß aber neben dieſer Conſonanz im Weſentlichen eine Diſſonanz im Minderweſentlichen hergeht, bedarf keiner Erklärung. Sie haben die Reden ihres Herrn treu im Herzen getragen, aber nicht ſklaviſch auswendig gelernt.

Aber auch in dem Erzählungsſtoff treffen ſie zuweilen merkwürdig überein; hier und da ſogar in der Benützung altteſtamentlicher Stellen, wo ſie wörtlich und gleichmäßig von der LXX abweichen (wie z. B. Matth. 3, 3. 12 u. parall.) (Daß dies auf keine gemeinſame ſchriftliche Quelle oder gegenſeitige Benützung führt, zeigt ſich aus der dicht daneben hergehenden Abweichung zwiſchen Matth. 3, 11. und Luk. 3, 16.) Es erklärt ſich ſolche Uebereinſtimmung eben aus jener ſo natürlichen Annahme, daß die Apoſtel, als ſie anfangs in Jeruſalem noch beiſammen waren, dieſe Begebenheiten den Neophyten oft und immer wieder erzählten, und auch ſtets dabei nachwieſen, wie die altteſtamentlichen Weiſſagungen hierin ihre Erfüllung gefunden, und daß ſich ſo ein beſtimmter Erzählungs- und Lehrtypus fixirte. So hörte Markus von Petrus, ſo Lukas von den jeruſalemiſchen Apoſteln und Lehrern, ſo der griechiſche Bearbeiter des Matthäus von ebendenſelben*) dieſe Begebenheiten und dieſe Berufungen auf altteſtamentliche Weiſſagungen der Hauptſache nach mit den gleichen Worten, und wohl mehr denn einmal, vortragen. Erwägt man nun vollends noch die Armuth und Schlichtheit jenes aramäiſirenden griechiſchen Idioms, worin jene Berichterſtatter ſich bewegten, und welchem auch Schriftſteller, die, wie Lukas, des klaſſiſchen Griechiſch ſonſt wohl kundig waren (vgl. Luk. 1, 1 ff. Apg. 1, 1 ff.), treulich und harmlos ſich anſchloßen; erwägt man, wie den Evangeliſten das Streben nach rhetoriſcher Schönheit und Abwechslung fremd war, und wie das Streben nach Treue in der Darſtellung des ſo wichtigen und heiligen Gegenſtandes jedes andre Streben überwog, ſo wird jene theilweiſe wörtliche Uebereinſtimmung vollends begreiflich, ohne daß man irgend nöthig hätte, zu künſtlichen Hypotheſen ſeine Zuflucht zu nehmen.

C. Wie das theilweiſe Zuſammentreffen im formalen Ausdruck, ſo iſt das theilweiſe Auseinandergehen in der materialen Darſtellung einzelner Vorfälle leicht erklärlich, thut einer wirklichen, ſachlichen Harmonie keinen Eintrag, und iſt ſo weit entfernt, die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte zu verringern, daß es dieſelbe vielmehr erhöht. Die ſcheinbaren Abweichungen bei der Darſtellung ein und deſſelben Vorfalls ſind eben wirklich nur ſcheinbare, ſolche, wie ſie überall täglich entſtehen, wo eine an ſich aus einer Menge kleiner Umſtände zuſammengeſetzte Begebenheit von verſchiedenen, gleich gut unterrichteten und gleich wahrhaftigen Berichterſtattern, aber mit größe-

*) Nach Joh. Presbyter (bei Euſ. 3, 39.) lag die Zeit, wo jeder Einzelne ſich den aram. Matth., ſo gut er konnte, in's Griechiſche überſetzte, ſchon damals, als Joh. Presbyter ſeinen Bericht erſtattete, in der Vergangenheit.

rer oder geringerer Lebhaftigkeit der Schilderung, erzählt wird — Abweichungen, die stets dann am sichersten hervortreten, wo der größte Grad von Harmlosigkeit in der Erzählung, das ruhigste Bewußtseyn der vollen Wahrhaftigkeit, die größte Entfernung von absichtlicher Verabredung stattfindet. Unlösbare Widersprüche entstehen nur dann, wenn der Kritiker solche Vorfälle, welche schlechterdings nicht identisch seyn können, welche sich vielmehr durch die Verschiedenheit der Personen, des Ortes, der Zeit u. s. w. sogleich als verschiedene ankündigen (wie z. B. die Heilung des Sohnes des jüdischen βασιλικός, Joh. 4, 47 ff., und die des Knechtes des heidnischen Centurio, Matth. 8, 5 ff., oder die erste Bekanntschaft mit den Jüngern, Joh. 1., und ihre spätere Berufung zu bleibenden Begleitern, Matth. 4, 18 ff. u. par., oder die Salbung Jesu durch die Sünderin, Luk. 7, 36 ff., und die Salbung Jesu durch des Lazarus Schwester, Joh. 12, 2 ff. Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.) erst durch einen willkürlichen Machtspruch für identisch erklärt, um dann hinterher zu beweisen, daß sie sich in allen wesentlichen Punkten widersprechen (wie das J. D. Strauß mit frivoler Petulanz gethan hat). Sobald man sich dagegen darauf beschränkt, solche Vorfälle für identisch zu halten, welche in allen wesentlichen Punkten übereintreffen (wie z. B. Matth. 8, 5 ff. und Luk. 7, 1 ff. — Matth. 8, 23 ff. und Mark. 4, 36 ff. und Luk. 8, 23 ff. — Matth. 8, 28. und Mark. 5, 1 ff. und Luk. 8, 26 ff. u. s. w.), so stellen sich die kleinen Abweichungen in der Darstellung alsbald als bloße Scheinwidersprüche heraus. Die Scheinwidersprüche zwischen den drei Darstellungen der Bekehrung des Saulus, welche doch in ein und demselben Buche (Apg. 9 u. 22 u. 26) sich finden, sind bedeutender, als die meisten der zwischen den drei Synoptikern stattfindenden. Die bedeutendsten unter den letzteren reduciren sich darauf, daß Matthäus, wie schon oben bemerkt, mehrmals zwei verwandte Vorfälle kühnlich in einen zusammenfaßt, oder daß er in einer Begebenheit, um sich auf das Wesentliche zu beschränken, complicirte Umstände geradezu zusammenzieht. (So erzählt z. B. Lukas ausführlich, wie der Centurio Aelteste zu Jesu schickt und ihn bitten läßt, seinen kranken Knecht zu besuchen, wie er aber dann, als er Jesum nahen sieht, seine Freunde ihm entgegenschickt mit den Worten: »Ich bin nicht werth, daß Du unter mein Dach gehest; sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund.« Matthäus legt sowohl jene Bitte, als diese Aeußerung der Demuth unmittelbar dem Centurio selber in den Mund, d. h. er erzählt nur, was, nicht durch wen er gesprochen habe. Ebenso faßt Matth. 21, 19 f. das Verdorren des Feigenbaumes sogleich mit der Verfluchung desselben zusammen *).

*) Auf alle einzelnen Fälle dieser Art einzugehen, ist hier natürlich nicht möglich. Was namentlich die Kindheitsgeschichte des Herrn betrifft, so verweise ich auf meine Kritik der ev. Gsch. §. 43 ff., namentlich auf §. 49. Der scheinbarste Widerspruch ist dieser, daß es nach Matth. aussieht, als ob Bethlehem, nach Lukas so, als ob Nazareth Josephs eigentlicher Wohnort gewesen. Aber erwägt man, daß die Frage, welcher Ort Josephs eigentlicher Wohnort gewesen, für die Evangelisten überhaupt eine ganz unwichtige und unwesentliche war, und nur da eine mittelbare Wichtigkeit erhielt, wo sie mit der Erfüllung von Weissagungen über Jesu bethlehemitische Geburt oder nazarenischen (galiläischen) Aufenthalt verwuchs, so schwindet jener Scheinwiderspruch. Matth. gibt Kap. 1, 18—19., wo er von Joseph erzählt, keineswegs Bethlehem als dessen Wohnort an; er sagt gar nichts davon, wo Joseph wohnte. Erst wo er Kap. 2, 1. auf die Geburt Christi kommt, bemerkt er gelegentlich, daß dieselbe zu Bethlehem geschah, gemäß der Weissagung Mich. 5, und da er zuvor nicht gesagt hatte, daß Joseph anderswo wohnte, brauchte er nicht zu sagen, wie er mit Maria nach Bethlehem gekommen. Lukas dagegen hat einen besondern innern Grund, zu erwähnen, wie die Stellung des Weltherrschers zu dem Volk der Juden mitwirken mußte, die Uebersiedlung Josephs von Nazareth nach Bethlehem zu veranlassen. — Nachdem nun aber Joseph in Bethlehem sich länger aufzuhalten, folglich dort in Arbeit zu treten genöthigt worden, mußte bei der Rückkehr aus Aegypten für ihn die Frage entstehen, ob er nun an seinen letzten Aufenthaltsort, Bethlehem, oder an seinen frühern, Nazareth, sich begeben solle. Und so hatte Matthäus Anlaß genug, die Gründe zu erwähnen, welche

D. Was nun endlich das Evangelium Johannis betrifft, so unterscheidet sich dasselbe von den Synoptikern vor Allem durch die spätere Zeit seiner Verabfassung (um 96 unsrer Aera), wo die Anfänge des Gnosticismus sammt der ganz veränderten äußern und innern Stellung der Christengemeinde andere apologetische und polemische Gesichtspunkte mit sich brachten (deren Walten im Ev. Joh. man bei allem Respekt vor der namentlich durch Luthardt*) geltend gemachten, positiven Selbständigkeit seines Planes immerhin wird anerkennen müssen). Ferner war durch diese spätere Abfassungszeit das Weitere bedingt, daß Johannes die Synoptiker als bereits allgemein bekannt voraussetzen konnte, und dieselben daher äußerlich und innerlich ergänzte; äußerlich, indem er (vgl. Lichtenstein, Lebensgesch. des Herrn J. Chr. S. 67) diejenigen Theile des Lebens Jesu recht eigentlich nachholt, welche von den zwölf Aposteln vor der jerusalemischen Gemeinde (weil dieser schon bekannt, wie die Festreisen, oder weil von minderer äußerer Augenfälligkeit, wie Jesu Leben vor der Gefangennehmung des Täufers) seltener erzählt und daher auch in den synoptischen Evangelien übergangen waren; — innerlich, indem er (im Gegensatze zur falschen Gnosis) die wahre spekulative Seite des Bildes Christi, wie sie ihm persönlich aus seiner mystisch-intuitiven Versenkung in Jesum erwachsen war, zur Darstellung bringt.

Daß hienach die Verschiedenheit groß ist zwischen Johannes und den Synoptikern, versteht sich von vorneherein; aber ebenso, daß diese Verschiedenheit der Harmonie zwischen beiden keinen Eintrag thut. Festreisen hat Jesus auch nach den Synoptikern gemacht (Matth. 23, 37. und parall. Matth. 4, 25. Mark. 3, 7.; ferner Jesus in Bethanien befreundet, Luk. 10, 38.; Joseph von Arimathia sein Jünger, Matth. 27, 57 u. par., endlich Luk. 17, 11.), nur daß dieselben von den Synoptikern nicht näher beschrieben worden sind. Was sodann den erhabneren Karakter der Reden Jesu bei Johannes betrifft, so ist diese Schwierigkeit freilich für denjenigen gar nicht vorhanden, welcher mit Hofmann**) sich zu der Annahme verstehen mag, daß Johannes keine der längeren Reden in seinem Evangelium in ihrer ursprünglichen Form mitgetheilt, sondern sie alle in der Eigenthümlichkeit seines Gedankenausdrucks und seiner Gedankenverbindung wiedergegeben habe. Da aber diese Reden Christi zum großen Theile, wie selbst De Wette anerkannt hat***), „in mehr als irdischem Brillantfeuer strahlen," und es doch eine gar zu sonderbare und klägliche Annahme wäre, daß der Herr und Meister von seinem Jünger so sehr an himmlischer Herrlichkeit und unnachahmlicher Göttlichkeit der Diktion sollte übertroffen worden seyn, da ferner auch in den Synoptikern jenes genus excelsissimum der Rede hier und da ertönt (Matth. 11, 25—30; 13, 16—17; 16, 25—28. Luk. 10, 21—23., auch Matth. 5, 3—12.), so bleibt für diejenigen, welche für jenen lichtgeborenen Adel der Reden Jesu im johann. Ev. ein Ohr haben, wohl immer die Annahme, daß Johannes seine Redeweise nach seines Meisters Muster gebildet habe, natürlicher, als die umgekehrte, daß er seines Meisters Reden nach seiner eigenen Redeweise verbessert habe. Johannes, an Christum receptiv sich hingebend, in Christi tiefstes Wesen sich mit bräutlicher Andacht versenkend, sammelte in seinem Herzen die feinsten, zartesten Strahlen seines Wortes. Aussprüche, welche, weil sie von minder auffälliger drastischer, praktischer, augenblicklicher Wirkung waren, an den andern Jüngern vorübergingen, tönten fort und fort in seinem Herzen nach, wurden ihm unvergeßlich, und so vermochte er eine Seite des Bildes Jesu aufzufassen und wiederzugeben, welche ohne ihn verloren gegangen wäre, und welche doch die herrlichste und köstlichste ist.

---

zu dem zweiten ihn bestimmten, während Lukas, welcher von der Flucht nach Aegypten überhaupt nichts erzählt hatte, keinerlei Anlaß zu einer derartigen Erwähnung hatte, sondern einfach die Thatsache berichtete, daß Joseph und Maria nach Nazareth zurückkehrten.

*) Das johanneische Evangelium. Nürnb. 1852.

**) Hofmann, Schriftbeweis, Theil II. Abth. 1, S. 13.

***) De Wette, exeg. Hdb. I, 1ht. 3, S. 7.

Da Johannes nur wenige Erzählungen und Vorfälle mit den Synoptikern gemein hat (indem er ja selbst in der Leidensgeschichte durchgehends ergänzend sich zu ihnen verhält), so ist von Scheinwidersprüchen in der Darstellung zwischen ihm und den Synoptikern nur wenig die Rede, und dieselben lösen sich aus denselben Prinzipien, welche schon oben entwickelt wurden. Auch die meisten chronologischen Widersprüche, welche man finden wollte, sind mehr künstlich gemachte als wirklich vorhandene. Da Joh. 3, 24. der Täufer noch in Freiheit ist, so ist die Matth. 4, 12 und par. erzählte Reise Jesu nach Galiläa nicht mit der Joh. 1, 43., sondern mit der Joh. 4, 3. u. 45. erzählten identisch, und ein ganzes Nest vermeintlicher Widersprüche fällt hiemit hinweg. — Die Tempelreinigung Matth. 21, 12 f. u. par., bei welcher die zwölf Apostel als Augenzeugen geschildert werden, kann unmöglich von Matthäus oder von des Markus Gewährsmann Petrus oder von den Aposteln, bei welchen Lukas forschte, irrthümlicherweise in den Beginn der Leidenszeit Jesu verlegt worden seyn. Ebenso unmöglich kann Johannes, wenn er eine ähnliche Tempelreinigung aus dem Anfang des Wirkens Jesu erzählt, sich (trotzdem daß er die Synoptiker kannte) geirrt haben, ebensowenig kann er andrerseits diese haben Lügen strafen wollen. Hier muß also eine Wiederholung des Faktums angenommen werden. Da die Juden recht absichtlich Jesu zum Trotz und Fallstrick den alten Unfug wieder einführten, wiederholte er seine strafgerichtliche That. Die Mehrzahl der Apostel kannte nur diese zweite Tempelreinigung, wobei sie Augenzeugen gewesen waren; Johannes wußte auch von jener früheren, vor die (bleibende) Berufung der Jünger fallenden, und holte sie ergänzend nach. — Die einzige wirkliche Schwierigkeit besteht hinsichtlich der Zeit des letzten Mahles Jesu. Die Akten über diese äußerst verwickelte und spinöse Untersuchung sind noch nicht geschlossen *). Tholuck, Hengstenberg, Wieseler, Lichtenstein u. v. a. versuchen die betreffenden johanneischen Stellen im Sinne der Synoptiker zu deuten, wonach Jesus gleichzeitig mit den Juden am Abend nach Verlauf des 14. Nisan ein wirkliches Passahmahl gehalten hätte. In Betreff der Stelle Joh. 13, 1. hat dies keine Schwierigkeit; aber zugegeben, auch das φαγεῖν τὸ πάσχα (Joh. 18, 28.) dürfte im weiteren Sinne von der Festfeier und den Festspeisen überhaupt verstanden werden, so bleibt doch Joh. 19, 14. die παρασκευὴ τοῦ πάσχα, der Rüsttag des Passahfestes (14. Nisan) als Todestag Jesu unerschüttert stehen. Denn daß man nach παρασκευή das Kolon zu setzen, τοῦ πάσχα ὥρα ἦν ὡς ἕκτη zusammenzunehmen, und dann zu erklären habe: »es war (morgens 6 Uhr) die sechste Stunde nach dem Anfang des Passahfestes« (wie Lichtenstein nach Hofmanns Vorgange thut) — wird wohl keinem Besonnenen einleuchten. Gesetzt es ließe sich beweisen, daß man als Anfangspunkt des Mazzothfestes sich die Mitternacht gedacht habe (bewiesen ist nur, daß das Passahmahl nicht über die Mitternacht hinaus ausgedehnt werden sollte), so könnte — obschon τὸ πάσχα das ganze Fest, Passah und Mazzoth zusammen, bezeichnen kann — doch nimmermehr πάσχα das Mazzothfest im Gegensatze zum — Passahmahle bezeichnen! — Aus diesem und andern Gründen bleibt es also vor der Hand (bis eine zweckmäßigere Beseitigung der in Joh. 19, 14. liegenden Schwierigkeit gefunden seyn wird) doch die naturgemäßere Annahme, daß das letzte Mahl Jesu bei den Verfassern der drei griechischen synoptischen Evangelien, welche nicht Augenzeugen waren, unwillkürlich (weil das heil. Abendmahl frühzeitig als christliches πάσχα bezeichnet wurde) als eine »Passahmahlzeit« dargestellt wurde, Johannes aber diese Ungenauigkeit der Darstellung mit leisen Strichen corrigirte. Es ist dies übrigens der ein-

*) Vgl. über diesen Gegenstand: Hengstenberg (Kirchenzt. 1838. Nro. 98 ff.). Tholuck (zu Joh. 13, 1.). Wieseler (chronol. Synopse S. 333 ff.) Lichtenstein (Lebensgeschichte Jesu, S. 342 ff.), andrerseits: Movers (Zeitschr. f. Phil. und kath. Theol. 1833, Heft 8.). Krafft (Chronol. u. Harmonie der Evv. S. 17 f.). Bleek (Beiträge zur Ev. Kritik, S. 107 ff.). Wetzel (die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte S. 305 ff. und meine Kritik d. ev. Gesch. 2te Aufl. S. 505 ff.

zige Fall, wo eine wirkliche Schwierigkeit vorliegt. Denn die ſcheinbaren Widerſprüche in der Auferſtehungsgeſchichte löſen ſich auf eine überaus einfache, zwangloſe Weiſe, und haben ihre Entſtehung nur darin, daß die Synoptiker das, was Maria Magdalena erlebte, mit dem, was den übrigen Frauen begegnete, zuſammenfaßten (ſo jedoch, daß Markus 16, 8—9. einen Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen beiden andeutet), während Johannes das Begegniß der erſteren genau erzählt. Dr. Ebrard.

Harmoniſten oder Harmoniten, auch Rappiſten, heißen ſektireriſche Erweckte, die unter ſich in völliger Harmonie, d. h. in völliger Einheit und Gleichheit leben wollen. Ihr Stifter war der aus dem Würtembergiſchen gebürtige Bauer Georg Rapp, geb. 1770, der ſich mit göttlichen Inſpirationen und Erweckungen begnadigt glaubte, in ſeiner ſchwärmeriſchen Richtung die kirchlichen wie die bürgerlichen Verhältniſſe und Zuſtände ſeiner Zeit als verderbt betrachtete, über ſie ſich hinwegſetzte und ſich für berufen hielt, das Chriſtenthum im Staate und in der Kirche in völliger Reinheit wiederherzuſtellen. Die Mittel dazu fand er in einer nach der alten apoſtoliſchen Kirche eingerichteten Gemeindeverfaſſung und in der Einführung der Gütergemeinſchaft (Apg. 4, 52.). Da ſich die Regierung ſeines Vaterlandes der Ausführung ſeiner Schwärmereien entgegenſtellte, zog er mit den Anhängern, die er gefunden hatte, nach Nordamerika (1803), ließ ſich bei Pittsburg nieder und ſtiftete hier mit ihnen ein Gemeinweſen, das den Namen »Harmonie« erhielt. Nach einigen Jahren überließ er die Kolonie käuflich dem Robert Owen, zog nach Indiana, kam aber wieder zurück, ſtiftete am Ohio 1811 die bald zum Hauptſitze der Harmoniſten ſich erhebende Kolonie Economy und lebte hier mit den Seinigen ungeſtört als Patriarch, Hoherprieſter und weltliches Oberhaupt mit unbedingter Herrſchaft über die Einzelnen, ſo daß ſelbſt der Abſchluß einer Ehe an ſeine Zuſtimmung geknüpft war. Von jedem ſeiner Anhänger forderte er neben der völligen Unterwerfung unter ſein Wort und ſeinen Willen die Uebergabe alles Eigenthumes zur Gütergemeinſchaft; er ſelbſt verwaltete das der Geſellſchaft gemeinſame Vermögen. Alle Glieder ſeiner Gemeinde ſollten gleichen Beſitz und gleiche Arbeitszeit haben. Der Aufnahme ging gewöhnlich eine Probezeit von vier Wochen vorher (vgl. Allgem. Kirchenzeitung 1822, Nr. 9.; 1823, Nr. 37.). Den Frieden der Gemeinde ſtörte im J. 1831 der abenteuerliche Sektirer Bernhard Müller, der vorher eine Zeitlang in Offenbach am Main ein glänzendes Leben geführt, den Namen »Proli« ſich beigelegt hatte und eine geiſtliche Weltmonarchie ſtiften wollte, dann aber, um einem von Seiten des Staates gegen ihn eingeleiteten Prozeſſe zu entgehen, nach Amerika ging. Hier ließ er ſich in Pittsburg nieder, nannte ſich, weil er aus fürſtlichem Stamme entſproſſen ſeyn wollte, Graf Maximilian von Leon, zugleich aber auch den Geſalbten des Herrn und behauptete, zur Gründung des tauſendjährigen Reiches berufen zu ſeyn. Rapp nahm ihn als Propheten auf und bald fand Proli eine nicht geringe Anzahl Anhänger unter den bisherigen Harmoniſten, die er vornehmlich dadurch gewann, daß er ihnen die Freiheit in dem Abſchluſſe der Ehe und eine wahre Gütergemeinſchaft herzuſtellen zuſicherte. Darauf trennte er ſich mit den Seinigen völlig von Rapp und deſſen Anhängern, indem jener zugleich eine große Geldſumme aus dem allgemeinen Schatze ihm abtreten mußte, forderte die Gläubigen auf, ſich ihm anzuſchließen, um dem göttlichen Zorne zu entgehen, ſtiftete in Philippsburg die Neu-Jeruſalems-Geſellſchaft, waltete hier als Großimperator des tauſendjährigen Reiches und verpraßte das Eigenthum ſeiner Anhänger. Darauf verließ er (1833) ſeine Anhänger, die den traurigſten Schickſalen anheimfielen, und zog nach Natchitoches in Arkanſas, doch fand er bald darauf den Tod in den Wellen des Miſſouri; vgl. Allg. Kirchenz. 1832, Nr. 66.; 1833, Nr. 186. C. v. Bonnhorſt, Schilderung des Abenteurers Proli. Frankf. 1834. Rapp ſtarb am 7. Aug. 1847; ſeine Kolonie erhielt ſich, doch ohne einen größeren Umfang zu gewinnen. Vgl. J. Wagner, Geſchichte der Harmoniegeſellſchaft. Vaihingen 1833. Nendecker.

Harmonius, ſ. Valentin und ſeine Schule.

Harms (Claus) und der Harmſiſche Theſenſtreit — für die Geſchichte der

chriſtlichen Kirche und beſonders ihres Glaubenslebens im 19. Jahrhundert von tiefer Bedeutung. Claus Harms, ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensſchwachen, ein ganzer Karakter in einer in Halbheit zerfloſſenen Zeit, ward am 25. Mai 1778 zu Fahrſtedt, einem zum Kirchſpiel Marne im Süderdithmarſchen gehörigen Dorfe des Herzogthums Holſtein geboren, wo ſein Vater, ein rechtſchaffener, frommer, kluger und vielſeitig gebildeter Landmann, als Beſitzer einer Mühle in recht guten Verhältniſſen und durch ſein Geſchäft in vielfachen Verbindungen ſtand. Es fehlte daher im elterlichen Hauſe, wo der begabte Knabe heranwuchs, nicht an mancherlei bildenden Einflüſſen — Gebet und Leſung frommer Bücher, aber auch Erzählungen, Räthſel, Scherz und Spiel, zuweilen auch Geſang; noch mehr Gebet war im großelterlichen Hauſe, wo er faſt öfter weilte. Raſch entwickelten ſich in ſolchen Umgebungen ſeine Anlagen in der Weiſe des holſteiniſchen Bauernſtandes zugleich zu nüchterner Verſtändigkeit und zu einem idealen Schwunge, welcher bei ihm vermöge ſeiner poetiſchen Natur in Regungen innerlicher Frömmigkeit, dichteriſchen Träumereien und lebendigem, ſelbſt ſkeptiſchem Forſchungstriebe früh ſich kund gab. Daher, wie aus der Reinheit und Kindlichkeit ſeines Sinnes, der friſche unverſiegliche Humor, welcher ſeiner Perſönlichkeit und ſeinem Wirken wie ſeinen Schriften ein ſo eigenthümliches Gepräge und etwas ſo Anziehendes gab. In der blühenden Dorfſchule zu St. Michaelis-Donn, wohin ſein Vater übergeſiedelt war, wo Marx Sothmann »die Sache trieb und von ihr getrieben wurde«, legte er einen guten Grund in den Elementarkenntniſſen, namentlich in Beziehung auf Religion. »Da war Schulernſt und Schulluſt, alſo auch Schulſegen und Gedeihen.« Den alten Landeskatechismus, der 759 Fragen enthielt, hatte er ſich zu zwei Drittheilen eingeprägt, als ein neuer halbrationaliſtiſcher Katechismus eingeführt wurde, der den Schülern ſeiner Kürze wegen (bloß 136 Fragen) bald verächtlich ward. Als Harms im dreizehnten Jahre dieſer Schule entwachſen war, führte ihn der rationaliſtiſche Prediger des Kirchſpiels noch in die Anfangsgründe des Lateiniſchen und einige andere Kenntniſſe ein, die er ſchnell auffaßte, ſo daß der Gedanke, daß er ſtudiren ſollte, auftauchte. Dazu fehlten aber doch die Mittel. Auch fürchtete der Vater »die zu große Munterkeit des Sohnes; wenn er in eine ſolche Welt hineinkäme, würde er alle Zügel ſchießen laſſen, wild reiten und ſtürzen.« Schon vor der Einſegnung und vollends nachher mußte er auf der Mühle und in der Landwirthſchaft thätig ſeyn, Bücher konnten nur ſelten angeſehen werden; die bunte Tanz und Spiel liebende Welt zog ihn tief in ihre Kreiſe hinein. Aber eine ſchwere Krankheit weckte ſein Gewiſſen und das Bewußtſeyn ſeiner ewigen Beſtimmung.

So war er ſiebzehn Jahre alt geworden, als ſein Vater ſtarb: er ſtand nun gewiſſermaßen dem elterlichen Haushalt vor, übte den damit verbundenen bürgerlichen Verkehr. »Der Ernſt und die Bedächtigkeit, die dieſer erforderte, mäßigten die jugendliche Leichtfertigkeit und ließen ihn zu einem achtbaren Geſchäftsmanne heranreifen.« Dagegen Aufklärungsſchriften (das Noth- und Hülfsbüchlein u. ſ. w.) führten ihn immer weiter vom alten Glauben ab; die Weisheit auf der Gaſſe und im Hauſe, in einer alten originellen Tante verkörpert, bildete ein Gegengewicht.

Indeſſen brachte der Verkauf der väterlichen Mühle — Knecht mochte er nicht bleiben — den wiedererwachten Gedanken, nun doch noch zu ſtudiren, zur Reife. Neunzehn Jahre alt bezog Harms die damals unter dem Rektor Jäger in hoher Blüthe ſtehende Schule in Meldorf. In Folge ſeines eiſernen Fleißes konnte er bereits nach zwei Jahren im Herbſt 1799 ziemlich gut vorbereitet die Kieler Univerſität beziehen, wo damals Eckermann, ein Rationaliſt der alten redlichen karakterfeſten Art, kirchlich und feierlich in ſeinem Weſen, in der theologiſchen, Reinhold in der philoſophiſchen Fakultät ſich eines großen Rufs erfreuten, der Kirchenrath Geyſer und Profeſſor Müller, der Katechet, tief einwirkten, überhaupt ein gründlicher Ernſt die Einzelnen zur Entſcheidung und zum Vorwärtsgehen drängte. Wie hätte im philoſophiſchen Zeitalter ein geiſtreicher und hochbegabter Jüngling von der Philoſophie unberührt bleiben ſollen? Harms ſtudirte

Kant und benutzte gewissenhaft die Vorlesungen, wie ihm überhaupt treues Festhalten an denselben als Beruf erschien. Die dem Glauben feindselige Richtung der Zeitphilosophie ward in ihm aber durch »Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern« überwunden, indem er erkannte, daß sie ein selbstständiges, den Zweifeln unzugängliches Gebiet im Heiligthum des Herzens bildete. Deßhalb hat er ihn auch immer als seinen Lehrer hochgeehrt.

Mit voller Zuversicht kehrte er nun zu dem in seinem Herzen tief gewurzelten Glauben seiner Jugend zurück, dessen lebendiger Quell ihm von nun an nicht wieder versiegte, bald in begeisterter Rede mächtig ausströmte. Schon 1802 im Herbst bestand er ehrenvoll das theologische Amtsexamen in Glückstadt, in welchem ihm die Examinatoren »den zweiten Karakter mit Vergnügen« ertheilten. Die Candidatenjahre, welche er als Hauslehrer bei einem Geistlichen in der so eigenthümlichen nahe bei Kiel belegenen Landschaft Propstei nicht ohne großen Segen für seinen innern und äußern Menschen zubrachte, nennt er Bräutigamsjahre und wünschte, Jeder möge in denselben treu dienen (wie Jakob um Rahel), bis der frohe Tag komme, da er mit einer Gemeine verbunden werde. Nachdem er ein paar Mal zur Wahl gepredigt, erschien derselbe für ihn; er ward 1806 zum Diakonus in Lunden im Norderdithmarschen gewählt. Die Kraft seiner Rede und seines Wirkens, auch als Lehrer, besonders als Katechet, überhaupt seine mächtige Persönlichkeit hatte bereits die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt, als seine ebenso lebendig poetischen als ächt praktischen und tief frommen Postillen in's Publikum kamen (zuerst die Winterpostille. Kiel 1808, dann die Sommerpostille 1811, zusammen 6. Aufl. 1846); auch ein kleiner Katechismus, der von 1809—14 drei Auflagen erlebte, da ihm ein größerer (die Religion der Christen) folgte — beide frisch und eigenthümlich und noch immer gar sehr der Aufmerksamkeit werth. Eine Fibel (1818). Dabei trieb er etwas Heilkunst, wußte manchen Gemeindegliedern durch Rechtsschriften zu helfen, betheiligte sich an Armen- und Communangelegenheiten.

Er fing schon an auch außerhalb der Herzogthümer Holstein und Schleswig als ein sehr begabter und gemüthreicher Redner Ruhm zu erlangen, da machte er durch einen kühnen Schritt in seinen näheren Umgebungen sehr großes Aufsehen durch eine Predigt am Sonntage Sexagesimä 1814, welche den Abschluß des europäischen Friedens feiern sollte. Ihr Thema war der Krieg nach dem Kriege oder die Bekämpfung einheimischer Landesfeinde. Was, frägt er, läßt unsere Freude am Frieden nicht aufkommen? — Die traurige Wahrnehmung, daß das Land in einem Zustande sey, welchen man wenig besser hält, als den Krieg selbst, durch Landesfeinde, die aus drei Haufen bestünden: solchen, die ihre Hände ausstreckten nach dem Gut des Landes, solchen, die ihre Schultern entzögen der Last des Landes, und solchen, die ihre Augen vor beiden zuthäten. Zur Verantwortung gezogen wußte er Beweis zu geben: eine Untersuchung ward verhängt, viele Uebelstände und verderblich wirkende Personen wurden entfernt. Alles segnete den muthigen Prediger, der laut zu sagen gewagt, was Viele gedacht oder leise beklagt; dessen Wahlspruch war: »Bessert — — mit einer Ruhe, bei der man Unvollkommenheiten lange erträgt, mit einer Hitze, in der man keiner Ungerechtigkeit Pardon gibt.« (Diese Predigt und Aehnliches findet sich wieder abgedruckt in seinen vermischten Aufsätzen publicistischen Inhalts 1816. 2. Ausg. 1853.)

Durch Kurienwahl wurde er 1816 Archidiakonus an St. Nikolai in Kiel, wo er, auch von Seiten vieler Glieder der Universität, eine begeisterte Aufnahme fand, bald ebenso heftigen Widerstand erfuhr, aber zuletzt auf die ganze Landeskirche einen großen, sehr heilsamen Einfluß übte. Als seine entschieden kirchlich-gläubige, lutherisch confessionelle Richtung sichtbarer und entschiedener hervortrat, bildete sich gegen ihn ein immer mächtiger werdender Gegensatz, welcher bei Gelegenheit des Reformationsjubiläums 1817 den höchsten Grad erreichte.

(Thesenstreit.) Immer schärfer und klarer wurde Harms Erkenntniß, daß die Zeit von den Grundlagen des reformatorischen Glaubens, den er selbst auch aus Luthers-

Erfahrungen kennen gelernt hatte, und damit von der Quelle des Heils abgewichen sey. Er gab Luthers 95 Thesen nebst 95 eigenen Thesen »gegen allerlei Irr- und Wirrwissen innerhalb der lutherischen Kirche« heraus, als die er »weiter zu erklären, zu belegen, zu vertheidigen, zu verantworten bereit« sey, wenn ihm Irrthümer darin nachgewiesen würden, wolle er das Geständniß davon ebenso frank und frei in die Welt schicken wie diese Sätze. Der erste Satz: »Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ››Thut Buße!‹‹ so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt thut, dem veränderten Zeitgeist gemäß« (2 Tim. 4, 3., vgl. Thesis 4) traf recht in's Herz des so allgemein verbreiteten Pelagianismus. Die Menschen paßten im Ganzen schon in den Lehrbegriff des Glaubens wie des Handelns (Th. 2); so reformire man das Lutherthum in's Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus (Th. 3). »Den Pabst unsrer Zeit nennen wir in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen, welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung« (Th. 9) gegen Gottes Wort: »das Gewissen kann nicht, d. h. Niemand kann sich selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes« (Th. 11). Die Operation, das Gewissen abzuschneiden als einen Absenker vom Worte Gottes, ist geschehen, während keine Macht in der Kirche war (Th. 12 und 14). Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt an selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden aus wie die Handschriften der Menschen (Th. 17). Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz (Th. 18). »Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im 19. hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit« (Th. 21). »In neuern Zeiten hat man den Teufel todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt« (Th. 24). — »Ein Irrthum in der Tugendlehre erzeugt Irrthum in der Glaubenslehre; wer die ganze Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf« (Th. 25). »Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott« (Th. 27, vgl. Jesaj. 44, 12 — 20.). »Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion oder von beiden entblößt« (Th. 32). Die folgenden Thesen haben alle die Absicht, der Religion ihr selbstständiges Gebiet zu sichern. Daß Niemand das feste Bibelwort uns drehe, dafür ist gesorgt durch unsere symbolischen Bücher (Th. 50). »Auch die Worte unsrer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrer Ursprache und betrachten sie nicht als ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könnte, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie Ein Leben hat. Eine Uebersetzung aber in eine lebende Sprache muß alle hundert Jahre revidirt werden, damit sie im Leben bleibe« (Th. 51, 52). Darauf gehen die Thesen auf die unter Approbation des Generalsuperintendenten von Schleswig-Holstein, Adler, herausgegebene Bibel (Th. 54 — 63), welche um ihrer rationalistischen Erklärungen willen bereits von mehreren Seiten Angriffe erfahren hatte: in ihr herrsche, wie das Volk sage, ein neuer Glaube, — nach biblischen Sprachgebrauch, welcher tiefer gehe und schärfer bezeichne — der Teufel (Th. 55, 56). Eine deutsche Uebersetzung mit Erklärung deutscher Wörter versehen heißt sie als Ursprache der Offenbarung ansehen. Das wäre papistisch und abergläubisch« (Th. 54). Von da aus kommt er auf das schlaffe Kirchenregiment. »Man soll die Christen lehren, daß sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln wie in Kirchen- und Schulbüchern nicht zu leiden« (Th. 64); wenn sonst sich Niemand darum bekümmere, sey zu besorgen, das Volk selbst werde es thun, was freilich weder Maß noch Ziel habe (Th. 65). Aber »die Vernunft geht rasen in der lutherischen Kirche, weist Christum vom Altar, schmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Koth in's Taufwasser, mischt allerlei Leute beim Gevatterstand, wischt die Anschrift des Beichtstuhls weg, zischt die Priester hinaus und alles Volk ihnen nach, und hat das schon lange gethan. Noch bindet man sie nicht? Das soll vielmehr ächt lutherisch und nicht wirlstadisch seyn« (Th. 71). Dann folgen Thesen gegen die Union (75 — 95); diese schließen damit, die evangelisch-

katholiſche Kirche, die ſich vorzugsweiſe am Sakrament halte und bilde, ſey eine herrliche Kirche; ebenſo die evangeliſch-reformirte, die ſich vorzugsweiſe am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangeliſch-lutheriſche, die an beiden, in welche ſich, ſelbſt ohne der Menſchen abſichtliches Zuthun, die beiden andern hineinbilden. »Als eine arme Magd möchte man die lutheriſche Kirche jetzt durch eine Copulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Wehe euch! (Th. 75).

Wie ein Gewitter nach langer Schwüle brachten dieſe Theſen, welche nach ſo vielen Seiten hin einſchlugen, eine heilſame Erſchütterung hervor. Sie waren ganz geeignet, wichtige Streitfragen in der Kirche zur Entſcheidung zu treiben. Es entbrannte ein Streit über dieſe Theſen, in welchem die Rationaliſten ſich zu der Bitterkeit des giftigſten Haſſes gegen den Mann forttreiben ließen, den ſie als Vernunfthaſſer, Finſterling und Pfaffen der Verachtung preis zu geben mit allen Parteikünſten beſtrebt waren. Aber dieſe Theſen wurden auch von tiefer Blickenden erkannt als ein heilſames Ferment, eine »bittere Arznei gegen die Glaubensſchwäche der Zeit« (Ammon). Eine große Anzahl von längeren und kürzeren Aufſätzen in Zeitungsartikeln, wie auch von eigenen Schriften wurde gewechſelt; Harms ſelbſt vertheidigte ſeine Theſen beſonders in zwei vielgeſchmähten und doch ſehr treffenden Schriften: »Briefe zur näheren Verſtändigung ſeiner Theſen« und beſonders: »daß es mit der Vernunftreligion nichts iſt« (erſtere mit einem Briefe an Schleiermacher, welcher ſelbſt auch das Wort ergriff). Vgl. (Seminardirektor Dr. Aſmuſſen in Segeberg) Geſchichte des Theſenſtreites in der Evangeliſchen Kirchenzeitung, Juni und Juli 1829, Nr. 45 ff. Unter den etwa 200 Schriften, welche dieſer Streit hervorrief, war nur wenig Bedeutendes (Leipziger Literaturzeitung Jan. 1818); nichtsdeſtoweniger war die Wirkung ſo weitgreifend als nachhaltig. Der Ausdruck der Theſen war ein ſo kerniger und ſchlagender geweſen, daß ſie bis in die unteren Schichten des heilsbegierigen Volks durchdringen konnten, daß ſie vielfach nicht erſt eines Beweiſes bedurften, ſondern einfach eine Entſcheidung für oder wider verlangten. Daher wirkten ſie denn auch tief in's Leben hinein, brachten das Schwert bis in's Innerſte der Familien, wo ſie ernſtliche Bekehrungen, aber auch unauflösliche Gegenſätze und daher manche Zwiſtigkeiten hervorriefen. Eine Bewegung verbreitete ſich durch das ganze Land, für welches die Rüge und Mahnung zunächſt beſtimmt war, dann weit nach Deutſchland hinein. Als aber der Staub gehäſſiger Leidenſchaften ſich verzogen hatte, erwieſen ſich dieſe Bewegungen als ein heilſamer Gährungsſtoff in der evangeliſchen Kirche.

Die Landesregierung, zugleich das Kirchenregiment des Herzogthums Holſtein, welches letztere ſpeciell beſchuldigt war, an der in der Kirche eingeriſſenen Verwirrung Mitſchuld zu tragen, konnte die Sache nicht unbeachtet laſſen. Es wurde Harms eine verantwortliche Erklärung abverlangt (Evang. Kirchenz. 1829, Nr. 80 ff.), mit welcher es jedoch ſein Bewenden hatte, ohne daß Weiteres daraus gefolgt wäre; indem die noch unverkauften (3937) Exemplare der Altonaer Bibel im Stillen durch Aufkauf von Seiten der Behörde beſeitigt wurden, geſchah etwas ſchon vor den Theſen Beſchloſſenes.

Unter den Lehrern deutſcher Univerſitäten fand Harms Auftreten wenig Gunſt, beſonders wegen der allerdings mißlichen zu allgemeinen Rede gegen Vernunft und Gewiſſen. In Kiel ſelbſt, wo der Gegenſatz noch lange eine tiefe Spaltung erhielt, hatte der einſame, aber in ſeinem nächſten Kreiſe wenig beachtete tiefſinnige Gelehrte Dr. Kleuker bisher ſchon in demſelben Geiſte wie Harms gelehrt; vor Allem aber der ſehr klare und von den Studirenden gern gehörte (jetzige Oberconſiſtorialrath in Berlin) Dr. Tweſten, welcher ſeit 1814 dort als Lehrer der Theologie mit großem Beifall und Erfolg wirkte. Es ward geſagt: »Tweſten bekehrt ſeine Zuhörer und Harms tauft ſie alsdann.« Sonſt ſtand die theologiſche Fakultät auf Seiten von Harms Gegnern, wie denn auch Dr. Schreiter eine Schrift gegen ihn herausgab. Nichtsdeſtoweniger war Harms Einfluß im Lande ſo groß, daß ſpäter die theologiſche Fakultät daſelbſt faſt aus lauter geiſtlichen Söhnen des tief frommen Mannes beſtand.

Harms ſelbſt war ſich in dieſen Kämpfen unter fortgeſetztem Gebet ſeines conſeſſionellen Standpunkts klarer bewußt geworden und derſelbe erſcheint ſchon in den chriſtologiſchen Predigten (1820) viel ſchärfer ausgeprägt. Dieſen folgten die neue Winter- (1824) und Sommerpoſtille (1827), Predigten über das Abendmahl (1822), über die heilige Paſſion (1838), die Religionshandlungen der lutheriſchen Kirche (1839), die drei Artikel des chriſtlichen Glaubens (1830, 33, 34), das Vaterunſer (1838), die Bergrede des Herrn (1841), die Offenbarung Johannis (1844), die Augsburgiſche Confeſſion (1847), Troſtpredigten (1852) und viele einzelne und Gelegenheitspredigten — alle geiſtvoll, inhaltreich und anregend, wenn auch ſpäter in der Sprache etwas ſchwerfällig, was aber bei dem mündlichen Vortrage, zu welchem ſie ganz eingerichtet waren, nicht bemerkbar wurde.

Als Prediger wie als Menſch fand er in ſeiner Gemeine immer mehr Anerkennung und Liebe, wie ſich das beſonders bei Gelegenheit von Rufen offenbarte, welche er (1819) als Biſchof über die geſammte lutheriſche Kirche in Rußland und (1834) nach Schleiermachers Tode als Prediger an ſeiner Stelle nach Berlin erhielt. Sein Gegenſatz zur Union würde ihn nicht gehindert haben, die letztere Stelle anzunehmen, da er wußte, daß ihm dort die lutheriſche Predigt nicht verkümmert würde. Aber die Liebe zu ſeinem bisherigen Wirkungskreiſe und zur näheren Heimath hielt ihn in Kiel feſt, wo er nach ſeines Collegen, des Kirchenpropſtes und Hauptpredigers Dr. Fock, im Herbſt 1835 erfolgten Tode in deſſen Stelle einrückte. Auch das Verhältniß zu den Lehrern der Univerſität war ein beſſeres geworden und 1834 hatte ihn die philoſophiſche und theologiſche Fakultät zum Ehrendoctor ernannt, wodurch er das Recht erhielt, Vorleſungen in beiden Fakultäten zu halten, welches er jedoch nur in Einem Halbjahre benutzte, da er ſehr beſuchte Vorträge über die Kirchen- und Schulſtatiſtik der drei Herzogthümer hielt. Aber ſchon lange vorher hatte er einen tiefen Einfluß auf einzelne Studirende aller Fakultäten, beſonders junge Theologen, geübt, welche ſich Montags Abends bei ihm anfangs zu ganz freier Beſprechung zu verſammeln pflegten: bald ward als feſter Gegenſtand die Paſtoraltheologie untergelegt. Daraus ſind die geiſtvollen drei Bände von Harms Paſtoraltheologie in Reden an Theologieſtudirende hervorgegangen (I. der Prediger, II. der Prieſter, III. der Paſtor. Kiel 1830—34), welche kein Theologieſtudirender ungeleſen laſſen ſollte. Und doch wie viel belebender wirkte noch der unmittelbare Verkehr! — Gleicher Reichthum, gleiche Vielſeitigkeit und Kraft der Anregung durchſtrömte auch den von ihm herausgegebenen und mitverfaßten Gnomon, ein Volks- und Schullеſebuch (1842. 3. Ausg. 1847), ganz geeignet zur Weiterführung der aus der Volksſchule herausgetretenen noch weiterer Bildung Bedürftigen. Auch ſonſt förderte er die Schule mehrfach, amtlich und außeramtlich, mit ſo viel Ernſt als Einſicht.

Im Jahre 1823 war Harms einmal körperlich und gemüthskrank geweſen, ein Zuſtand, der beſonders vermittelſt einer Reiſe durch einen Theil Deutſchlands geheilt wurde, auf welcher er manche ſeiner fernen Freunde und Gegner kennen lernte, zu vielfacher Anregung und Befriedigung. Oft betheiligte er ſich auch an Heilung Gemüthskranker, mit vielem Erfolge, wie er überhaupt gern Seelſorge übte, wo ſie begehrt wurde, ohne dieſe Thätigkeit aufzuſuchen. Sein ſchöner chriſtlicher Wochenbettsſegen (1825) und chriſtlicher Rath für Hebammen (1824) laſſen ihn als Meiſter auf einem wichtigen Gebiet derſelben erſcheinen: er wußte im perſönlichen Verkehr tief in's Gemüth hinein zu ſprechen. Er war ein Mann, ein Glaubensheld, ein ſtarker Beter.

Auch als Dichter geiſtlicher Lieder hat er ſich nicht ohne Erfolg verſucht: in Wehners chriſtologiſchem Geſangbuch und in den Geſängen für die gemeinſchaftliche und für die einſame Andacht (1828); aber nicht glücklich war er in ſeinen kritiſchen Arbeiten auf dieſem Gebiete (Beleuchtung des Tadels, den das neue Berliner Geſangbuch erfahren 1830 und kleine Aufſätze in Zeitſchriften). Eine Reihe von kleinen zum Theil publiciſtiſchen Aufſätzen erſchienen zuerſt in Zeitſchriften (ältere zuſammengedruckt in ſeinen „Vermiſchten Aufſätzen publiciſtiſchen Inhalts“ 1816). Beſonders bedeutend, recht aus dem

Mittelpunkt seines Wirkens hergeflossen ist der sehr charakteristische Aufsatz: Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen reden! (Stud. u. Kritiken 1833, 3. S. 806—828) und einen Lieblingsgedanken behandelte der über retraites spirituelles, geistliche Zurückzüge (Theol. Mitarbeiten 1838, 3.). Harms wußte sich wahrhaft geistlich zurückzuziehen im Gebete, daß er allein wäre mit seinem Gott!

Noch ist einer mit seiner Volksthümlichkeit zusammenhängenden Vorliebe für die plattdeutsche Sprache zu gedenken, die er mit Erfolg pflegte, wie er noch kurz vor seinem Ende Klaus Groths Quickborn mit einer Vorrede versah (1852).

Die Gemeine hatte ihrem treuen Seelsorger viele Zeichen ihrer Liebe und Verehrung gegeben, wiederholte Bitten, bei ihr zu bleiben, Danksagungen, daß er es gethan, an ihn gerichtet, ihm ein Haus, eine Prachtbibel geschenkt. Desto unerwarteter mußte es für ihn seyn, und nicht wenig schmerzlich, daß an seine frühere Stelle und zu seinem Collegen ein talentvoller Rationalist gewählt wurde, mit dem er auch manche Kämpfe hatte und der einen ziemlich großen Hörerkreis um sich sammelte. Wenn er doch nach solchen Erfahrungen es vorzog, nicht allein an einer Kirche zu stehen, sondern einen Collegen neben sich zu haben, so war dadurch jene Ansicht für ihn wie im Feuer bewährt. — Gleichfalls im Feuer bewährt wurde seine politische Denkweise, welche eine sehr entschieden monarchisch-absolutistische war. »Alle Verfassung, Constitution,« sagt er, »ist gegen die Logik, ein vermeintlich Drittes zwischen Regenten und Regierten, das es nicht gibt. Kein Regiment ist so theuer als Volksregiment; nirgends ist weniger Freiheit, als wenn freies Volk das Gesetz macht. Die Stimmenmehrheit, die Majorität, ist eine Despotin, so unvernünftig, so launisch, so grausam unter Umständen, als weder Czar noch Sultan sind. Verfassungen werden heute beschworen, morgen beschoren.« »Nächst dem Christenthum ist die unumschränkte Monarchie das Beste auf der Erde und ist, was im Rechte der Eid, im Regiment das einzig Heilige.« Als in Dänemark des Volks Wille den des Königs und Herzogs band, um das alte Recht in den Herzogthümern umzustürzen, da stand er entschieden auf Seiten des letzteren, wie er das so fromm als heldenmüthig gegen Dr. Hengstenberg auszusprechen wußte, als schon sein äußeres Auge erblindet war. 1841 war das Jubiläum seines Wirkens an der Kieler Gemeine seit 25 Jahren mit großer Anerkennung von allen Seiten gefeiert und bei dieser Gelegenheit ein harmsisches Reisestipendium gegründet worden, worüber der damalige Kieler Professor Dr. Dorner in einer eignen kleinen Schrift Nachricht gab (1842). Er ward bei dieser Gelegenheit auch zum Oberconsistorialrath ernannt. Später trübte sich des verehrten in voller Kraft fortwirkenden Greises Augenlicht fast bis zur Erblindung; eine Operation besserte wenig. Dieses, sowie fortwährende Kränklichkeit seiner bald darauf verstorbenen trefflichen, von der Schulbank her ihm nahe »als sein guter Engel« verbunden gewesenen Ehegattin, einer gebornen Jürgens, auch wohl der tiefe Schmerz, den die politischen Kämpfe von 1848, an ihm verursachten, bewogen ihn, wider den Wunsch seiner Freunde, aus allen seinen Aemtern zu scheiden, die er noch immer kräftig hatte verwalten können, und in einen ehrenvollen Ruhestand einzutreten, welchen er jedoch benutzte, noch manche Schriften neu herauszugeben oder wieder aufzulegen. »Weisheit und Witz in Sprüchen« (1850); »der Scholiast, Verdeutschung fremder Wörter, welche sich auf dem Sprachgebiete der Kirche und Schule finden« (1850). Lebensbeschreibung verfasset von ihm selber (2. Aufl. 1851) mit seinem sehr ähnlichen Bilde und der Unterschrift als Facsimile: »Und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi.« (2 Kor. 10, 5.) Auch predigte er öfter in diesem Geiste voll Kraft und Leben, verrichtete auch auf Begehren Befreundeter andere Amtshandlungen, führte noch junge Leute in's Christenthum ein. Mitten in solchen Beschäftigungen führte ihn ein sanfter Tod am 1. Februar 1855 zu der ewigen Ruhe seines Herrn ein, wo er nun schaut, was er geglaubet hat. — Ueber sein Leben berichtet außer der Selbstbiographie (worin auch manche Aktenstücke, wie die Thesen) ein sehr lesenswerther Aufsatz von ihm in der Oppositionsschrift (Jena 1818, II. 1. S. 331—337). Reuters Repertorium 1849,

Auguſtheft S. 173—249. Profeſſor Dr. W. Baumgarten in Roſtock, Ein Denkmal für Claus Harms. Braunſchweig 1855. Pelt.

Haſael (חֲזָאֵל, aber 2 Kön. 8, 8. 13. חֲזָהאֵל Sept. Ἀζαήλ), ein Hofbeamter des ſyriſchen Königs Benhadad II. (ſ. d. Art. Hadrach), der wahrſcheinlich nach Naeman's Tod als Feldhauptmann und Kammerherr (Adjutant) 2 Kön. 5, 1. 18. an deſſen Stelle getreten war. Ein kraftvoller, ſchlauer und heuchleriſcher Miniſter, hatte er kaum durch Eliſa vernommen, daß er nach dem Tode ſeines kranken Königs an deſſen Statt kommen und eine Gottesgeißel über Iſrael werden ſoll, 2 Kön. 8, 12. 13. vgl. 2 Kön. 19, 15. 17., als er heimtückiſcher Weiſe den vielleicht ſchon früher beſchloſſenen (2 Kön. 8, 10. 11.) Tod deſſelben herbeiführte, und den ſyriſchen Thron beſtieg. 2 Kön. 8, 15. Ohne Grund will ihn Ewald, Iſr. G. 3, 233. von dieſem Meuchelmorde reinigen, der aus dem Zuſammenhang unverkennbar hervorgeht. Vielleicht hatte bei dem Beſuche, den er dem Propheten Eliſa bei deſſen Anweſenheit in Damaskus auf Befehl des kranken Königs machte, dieſer ihn geſalbt und ſo den ſchon dem Elias gegebenen göttlichen Auftrag vollzogen, 2 Kön. 8, 7 ff.; Haſael aber konnte das Ableben des Königs Benhadad, dem Eliſa Geneſung verhieß, nicht abwarten, und wollte ſeine Beſtimmung beſchleunigen, auf eine ähnliche Weiſe, wie das früher bei Jerobeam der Fall geweſen war. Was Benhadad angefangen hatte, führte nun Haſael kräftiger fort, die Demüthigung Iſraels. Gleich nach ſeinem Regierungsantritt begannen die Feindſeligkeiten über dem Beſitz der iſraelitiſchen Stadt Ramoth in Gilead, welche die Syrer widerrechtlich 1 Kön. 20, 34. noch immer beſetzt hielten. Wie Ahab ſich bei dem erſten Verſuche, die Stadt mit Gewalt wieder an ſich zu bringen, den Tod geholt hatte, 1 Kön. 22, 3. 34., ſo kehrte auch ſein Sohn Joram mit Wunden bedeckt aus der entſcheidenden Schlacht heim, 2 Kön. 8, 28; 9, 15. Auch Jehu, der Mörder und Thronräuber Joram's, 2 Kön. 9, 24., war nicht glücklich gegen Haſael, ſondern dieſer überzog und bedrängte Iſrael an allen Grenzen und nahm das ganze Land jenſeits des Jordans in Beſchlag, 2 Kön. 10, 32. 33. Auf einem ſpäteren Zuge, bei welchem er, wie es ſcheint, mitten durch Iſrael und Juda verwüſtend zog, nahm er die Stadt Gath ein, und der judäiſche König Joas konnte ihn nur durch ſchwere Geldopfer von der Belagerung Jeruſalems abhalten, 2 Kön. 12, 17. 18. Wie grauſam Haſael bei ſeinen Feldzügen verfuhr, ſieht man aus Amos 1, 3.

Auch den Sohn und Nachfolger Jehu's Joahas ließ er ſeine ſchwere Hand fühlen, 2 Kön. 13, 3. 7. Da Haſael während der ganzen Regierungszeit Jehu's und ſeines Sohnes Joahas, 2 Kön. 13, 22. die Herrſchaft führte, ja noch zum Theil unter dem König Joram, Ahabs Sohn, und Joas, des Joahas Sohn, ſo dauerte ſie nach 2 Kön. 10, 36; 13, 1. jedenfalls über 45 Jahre. Vaihinger.

Haſenkamp, Johann Gerhard, Friedrich Arnold und Johann Heinrich, ſind ein Brüder-Kleeblatt von reformirten Theologen, welche zur dunkelſten Zeit der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die in der heiligen Schrift als dem Worte des lebendigen Gottes geoffenbarte Wahrheit ohne Menſchenfurcht und ohne alle irdiſche Rückſicht feſt und treu bekannt und gleich ihren edeln chriſtlichen Freunden Lavater und Pfenninger, Terſteegen und Jung-Stilling, Dr. Collenbuſch und Menken die Schmach Chriſti, die ſie reichlich getragen, für ihre Ehre geachtet haben. Alle drei Brüder ſind in der Bauerſchaft Wechte im Kirchſpiele Lengerich in der ſchon damals preußiſchen Grafſchaft Teklenburg unter einem Strohdache von geringen Bauersleuten geboren und zeichneten ſich Alle als echte Weſtphalen durch Geradheit und Biederkeit — welche ſich manchmal bis zu eckiger Schroffheit verſtieg, aus. Ihr Vater war — gleich ſeiner 1743 geſtorbenen erſten Frau — nicht ohne Gottesfurcht, wenn auch die mancherlei tieferen Erweckungen bei ihm nicht auf die Dauer gehaftet haben; er ſtarb gnadenhungrig 1759 mit Hinterlaſſung von drei noch unverſorgten Söhnen, einem aus erſter und zweien aus zweiter Ehe mit der Schweſter ſeiner verſtorbenen Frau.

Johann Gerhard Haſenkamp, geb. 1736 den 12. Juli, geſt. 1777 den 10. Juni, hat 1773 ſein Leben (bis 1766) in einem Briefe an Lavater beſchrieben, nach welchem

ſein Sohn Chriſtoph Hermann Gottfried (geb. 1774, geſt. als Paſtor in Begeſack) daſſelbe in der Zeitſchrift: Die Wahrheit zur Gottſeligkeit (II, 5 u. 6. Bremen 1836) bearbeitet und bis zu ſeinem Tode fortgeführt hat. Da in demſelben auch ſeine vielen, damals viel Aufſehen machenden, jetzt aber verſchollenen kleinen Schriften — meiſt ſubjektiv-polemiſchen und apologetiſchen Inhalts einzeln aufgeführt ſind, ſo braucht hier nur eine kurze Skizze ſeines allerdings ſehr merkwürdigen Lebens gegeben zu werden.

Schon in ſeinem zehnten Lebensjahr, zur Zeit einer allgemeineren Erweckung in ſeiner Heimath und in dem benachbarten Reinersbergiſchen in pietiſtiſcher und ſeparatiſtiſcher Art erweckt, hatte der ſehr lebhafte und begabte Knabe doch noch ſeine ganze Jugendzeit hindurch mit Reizung zur Fleiſchesluſt und zu hoffärtigem Weſen viel zu kämpfen, wollte 1753—1755 auf der Akademie zu Lingen (unter Mieg und Stoſch) unter bedeutenden Anſtrengungen wo nicht ein Allwiſſer, ſo doch ein Vielwiſſer werden und gerieth daher bei innerer Untreue auf gefährliche Irrwege des Hochmuthes und ſelbſterwählter Geiſtlichkeit. So kam er mehrere Male als fanatiſcher, unberufener Prediger und Ruheſtörer in Arreſt, wurde ſeiner heterodoxen Irrlehre wegen von der orthodoxen Synode als Candidat ſuſpendirt und unternahm endlich 1761—1762 »als ein preußiſcher Joſeph« zur Bekehrung des Philoſophen von Sansſouci, deſſen feindſelig-ungläubige »Werke« ſeit 1750 viel geleſen wurden, eine Reiſe nach Breslau in's Hauptquartier Friedrich des Großen, bis er aus ſeiner faſt wahnſinnigen Exaltation in eine ebenſo krankhafte Depreſſion gerieth, woraus ihn endlich ein heißes Dranggebet errettete. Tief gebeugt ward der immer noch ſuſpendirte Candidat 1762 in ſeiner Heimath wieder Hauslehrer und erlangte dann 1763 in Berlin durch Vermittelung ſeiner Gönner Hecker und Sack ſeine Reſtitution und 1766 nach mehrjährigem Aufenthalte in Berlin und Umgegend ſeine Anſtellung als Rektor des Gymnaſii in Duisburg. Mit ſeiner ſehr gebildeten Schülerin Kriegen aus Langerich verheirathet, wirkte er hier die letzten 11 Jahre ſeines Lebens mit aufreibendem Eifer und ſchönem Erfolge für die Wiederherſtellung des verfallenen Gymnaſii, mit einem Gehalt von nur 180 Thalern ſich begnügend. Er war nach Duisburg als ein gedemüthigter und gewitzigter frommer Chriſt und als ein eifriger Anhänger Bengels gekommen, deſſen Schriften, die er durch den trefflichen Inſpektor des Irrenhauſes Reiffer in Berlin kennen gelernt hatte, ihm Millionen werth waren. In Duisburg trat er alsbald mit den zahlreichen Erweckten (Pietiſten und Separatiſten) am Niederrhein in Verbindung — mit Terſteegen, dem er 1769 eine ſehr merkwürdige Leichenrede hielt (gedruckt in ſeinen »Predigten nach dem Geſchmack der drei erſten Jahrhunderte.« Frankf. 1772), mit Jung-Stilling, der ihm in ſeinem Theobald (unter dem Namen Haſenfeld) und in einem Taſchenbuchaufſatze (am Ende des 12. Bandes ſeiner ſämmtlichen Werke) ein herrliches Denkmal geſetzt hat, und namentlich mit dem damals in Duisburg und bei Duisburg lebenden Dr. med. Samuel Collenbuſch (ſ. d. Art. unter K), deſſen eigenthümliches ſtreng bibliſches aber unkirchliches Lehrſyſtem (nach Böhm, Arnold und Bengel) er ſich vollſtändig aneignete und dann zu größerer Klarheit verarbeitete. Nach dieſem verwarf er den Strafbegriff in der kirchlichen Genugthuungslehre entſchieden und nahm dagegen eine ſtrenge proportionirliche Reichsgerechtigkeit Gottes gegen ſeinen gehorſamen Sohn und die an dieſen Glaubenden aber ihm Nachfolgenden nach ihrem Verhalten, ſowie eine genaue Stufenordnung in der Heiligung an; zugleich wurde dieſe Lehre nach Art ſo vieler Myſtiker auf geheime Viſionen und Offenbarungen einer erleuchteten und reich begabten Jungfrau (Anna Dorothea Wuppermann aus Barmen) geſtützt. Auch ſeine Brüder wurden ſpäter die entſchiedenſten Anhänger dieſer »Heiligungslehre« und Dr. Gottfried Menken in Bremen (ſ. d. Art.) ihr begabteſter Vertheidiger und Verklärer. Außerdem ſtand Haſenkamp wie auch Collenbuſch mit Oetinger und beſonders mit Lavater und Pfenninger (1772—1794) in theologiſch-chriſtlichem Briefwechſel über Reichswahrheiten und Reichsbegriffe — welcher noch jetzt ungedruckt vollſtändig im Beſitze ſeines Enkels, des Paſtor Haſenkamp in Bremerlehe iſt.

Wegen ſeiner früheren theilweiſe konfiscirten ſchroffen Schriften gegen die Kirchenlehre

und den in der Versöhnungslehre besonders schroffen symbolischen Heidelberger Katechismus sowie wegen seiner eigenthümlichen Predigten, in welchen er »die Reichsbegriffe des Evangelii auszubreiten, die Annehmlichkeit der Gebote Christi zu zeigen, (nach Lavater) Aussichten in die Ewigkeit zu eröffnen und Christi hohes Priesterthum als den größten Beweis der Liebe Gottes zu prüfen« sucht, gerieth Hasenkamp, welcher 1767—1771 für einen Emeritus Hülfsprediger war, mit der Clevischen Provinzialsynode und der Jülich-Clevischen Generalsynode auf's Neue in Conflikt, in dessen Folge er, ungeachtet seiner versuchten Rechtfertigungen, wieder als Prediger suspendirt wurde, bis das Ober-Kirchendirektorium in Berlin und die Regierung in Cleve dieses Urtheil wieder aufhob. 1774 machte er mit Lavater die von Stilling und Göthe so anziehend beschriebene Reise nach Elberfeld und Barmen, worüber auch sein ausführliches Tagebuch (in seinem Leben) wichtige Mittheilungen liefert.

Hasenkamp, ein aufrichtiger Israelite ohne Falsch und ein treuer Jünger Christi, arbeitete in den letzten zehn Jahren seines Lebens ernstlich an seiner Vervollkommnung und Heiligung, weil ja von ihr die Stufe seiner dereinstigen Seligkeit und Herrlichkeit abhängig war; jedoch machte ihm seine heftige und reizbare Natur dabei immer sehr viel zu schaffen. Er starb 1777 an der Auszehrung mit Hinterlassung einer Wittwe und drei unversorgter Kinder mit dem Jubelrufe: Hallelujah! (Seine Schriften sind in seinem gedruckten Leben angeführt, mit Ausnahme folgender: Gerettete Candidatenwürde in einem Schreiben an Dr. Stosch 1759. Verlangtes Sendschreiben vom Gebrauche der Vernunft und Christenthum. 1770. Theses contra Socinum. Duisb. 1770. 4. Außerdem sind die Verhandlungen mit den Synoden und namentlich seine Retraktations-Schrift: Musterung seiner jugendlichen Schriften und sein Glaubensbekenntniß [1770] handschriftlich in seinem Nachlasse, sowie in dem Rheinischen Kirchenarchiv in Coblenz.)

Friedrich Arnold Hasenkamp, geb. den 11. Januar 1747, gest. 1795 als Nachfolger seines Halbbruders im Rektorate in Duisburg, dessen Wittwe er auch zur Versorgung ihrer Kinder geheirathet hatte, stimmte in seiner christlichen Gesinnung und theologischen Grundanschauung durchaus mit seinem Bruder und mit Collenbusch überein; nur war er von Natur ruhiger und milder, und gab daher seinen Freunden und Gegnern weniger Anlaß zu Ausstellungen. Mit einem wahrhaften Heldenmuthe bekämpfte er dagegen in einer Zeit, »wo man Parforcejagd machte auf Alles, was Offenbarung hieß,« zusammen mit dem jugendlich stürmischen Menken, damals in Duisburg, und mit de Marées in Dessau, mit Lavater und Stilling, die damals allgemein und auch an der Universität Duisburg herrschende Neologie in mehreren noch jetzt werthvollen Schriften: Ueber die verdunkelnde Aufklärung, Duisb. 1789 (gegen [Riem's] Fragmente über Aufklärung. Berl. 1788); die Israeliten, die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntniß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, mit dem Motto *μη φοβου* (gegen Eichhorn) Frankf. 1790; Briefe über Propheten und Weissagungen an den Herrn Hofrath und Professor Eichhorn in Göttingen. 2 Thle. Duisb. 1791 f. (sehr scharf und schneidend) nebst einem Anhang an Herrn Doktor Thieß: Ueber Ahnden und Weissagen; Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion. 2 Thle. Duisb. 1794 — die gediegenste Schrift unter allen. Außerdem gab er in demselben tapfern freudigen Geiste die patriotisch-deutsche, antifranzösische und antirevolutionäre Schrift heraus: Wahrheiten für ein braves Volk, Duisburg 1793, ein würdiger Vorläufer und Seitenstück zu Menken's Glück und Sieg der Gottlosen (Nürnberg 1795 und 1848). Fast alleinstehend in seinem felsenfesten freudigen Glauben an den lebendigen geoffenbarten Gott vor der damaligen theologischen Welt geißelt Hasenkamp mit schonungslosem Eifer die allein herrschenden Aufklärer (Danz, Semler, Eichhorn, Schulze, Teller, Steinbart, Bahrdt), bekennt sich selber als entschieden bibelgläubig und christlich rechtgläubig, und nur in der Form der dogmatischen Begründung von der Kirche und den Symbolen abweichend: »Ich kenne fast nichts Seichteres, als die erdichtete, daß ich nicht sage, erlogene Accommodation.« Danz, Bahrdt, Eichhorn und ähnliche plündern die Bibel und ent-

weihen das Chriſtenthum unmittelbar. Welche ſich ſolchen widerſetzen, die Wahrheit in Schutz nehmen und öffentlich für's Chriſtenthum herauskommen, werden von Herrn Riem, Bieſter und Gedike, von Herrn Nikolai und deſſen Geſellen als Schwärmer und Dummköpfe weggeſchlagen, damit die Andern deſto ſicherer plündern und rauben können.« (Eichhorn wußte auf die ihm gemachten ſehr heftigen Vorwürfe nur mit vornehmer, kalter Abfertigung zu antworten: in der Allg. Biblioth. der bibl. Litt. 1791. S. 758 ff.)

Johann Heinrich Haſenkamp, geb. 19. Sept. 1750, geſt. den 17. Juni 1814 als Paſtor der kleinen reformirten Gemeinde Dahle bei Altena in der Grafſchaft Mark, war von ſeinen Brüdern der gemüthlichſte und ſeelenvollſte und darum athmen auch ſeine nach ſeinem Tode von ſeinem Neffen herausgegebenen: »Chriſtliche Schriften« (2 Bdchen. Münſter 1816 und 1819) einen noch wohlthuenderen herrlich-erhabenen Geiſt. Beſonders hat das erſte Bändchen, ſeine innigen Briefe an chriſtliche Freunde und Freundinnen (die meiſten an die Großmutter des Referenten, Wittwe Huyßen in Barmen und Iſerlohn) enthaltend, überall viele Freunde gefunden und daher auch die dritte Auflage erlebt, während das zweite Bändchen, Homilien, Fragmente enthaltend, nur unter den Anhängern der Collenbuſch-Menken'ſchen Schule verbreitet iſt. Zugleich mit ſeinem Bruder Friedrich Arnold erſt mit 16 Jahren unter der Klage ſeiner Mutter: »Es iſt Jammer um das gute Garn, das die Jungen ſpannen!« dem Spinnrade und der Viehheerde entnommen, ward er ſchon nach 6 Jahren (1773) Candidat, dann 1176 bis 1779 Rektor in Emmerich und blieb von da an 35 Jahre unverheirathet auf ſeiner einſamen Bergpfarrei unter Drathziehern und Scheerenſchleifern. Sein Neffe ſagt von ihm in der Vorrede zu ſeinen Schriften: »Er war durch Gottes Gnade in Chriſto ein herrlicher Menſch geworden, und ein Hirte von ſeltener Treue und Klugheit geweſen. Anhaltende Schwächlichkeit und das einſame Leben in dem durch Gebirge und ungebahnte Wege von der übrigen Welt abgeſonderten Dorfe hatten ſeiner langen, hagern Geſtalt ein ſehr ernſtes, faſt an Düſterheit grenzendes Ausſehen gegeben; allein in ſeinem Innern wohnte eine ſolche Fülle von Freuden, daß auf den leiſeſten Laut der Liebe oder der Erinnerung an ein Wort Gottes plötzlich, wie durch dunkele Wolken unerwartet der heiterſte Sonnenblick bricht, ſein ganzes Angeſicht von himmliſchem Glanze leuchtete. Nie noch ſah ich einen Mann, bei welchem die verborgene Herrlichkeit den äußern Menſchen ſo ſchnell durchdrang und in allen Zügen, Blicken und Gebährden ſo kräftig verklärete, als dies bei ihm zu geſchehen pflegte.« — Mit dieſem Zeugniſſe ſtimmt ſein einen mächtigen Eindruck gewährendes, vor mir hängendes Bild, ein theures Erbſtück. **M. Goebel.**

Hasmonäer (בֵּית חַשְׁמוֹנָאִי, חַשְׁמוֹנָיִם) iſt der eigentliche Geſchlechtsname jener berühmten Patriotenfamilie, welche ſich unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes an die Spitze eines Volksaufſtandes ſtellte, aus welchem nach furchtbaren Anſtrengungen und manchem blutigen Wechſel des Glücks eine letzte kurze Periode der Freiheit und des Glanzes für Iſrael hervorging. Der Urſprung des Namens iſt nicht ganz ſicher. Nach Joſephus und nach der Analogie iſt man allerdings berechtigt, denſelben von einem Individuum abzuleiten, einem Aſamonäus, den Joſephus als Urgroßvater des Prieſters Matthatias, des Anfängers der Bewegung, aufführt; aber dieſer Name iſt doch ſo ſonderbar fremdartig, daß vielleicht eine appellative Bedeutung (vgl. Pſalm 68, 32.) als Ehrentitel, nicht geradezu als unſtatthaft erſcheinen dürfte. Wie dem ſey, im Munde der ſpäteren Zeiten heißen ſie gewöhnlich die Makkabäer, eine Bezeichnung, die bekanntlich von dem Zunamen des erſten und berühmteſten der Befreier herzuleiten iſt.

Die Quellen der Geſchichte der Hasmonäer ſind 1) die ſogenannten Bücher der Makkabäer, die im griechiſchen Anhang des A. T. ihre Stelle gefunden haben. Das erſte führt aber die Geſchichte nur bis zum Ausgang Simons herab, das zweite gar nur bis zum Tode des Judas; zudem ſtimmen ſie nicht durchaus mit einander überein; ſind auch anerkanntermaßen von ungleichem Werthe; überhaupt aber und auf's Geringſte angeſchlagen zwei volle Menſchenalter jünger, als die erzählten Begebenheiten. Sie mögen aus ältern verlorenen Dokumenten, und aus der mündlichen Ueberlieferung ge-

ſchöpft haben; aber unverkennbar auch, beſonders das erſte Buch, aus poetiſchen Quellen, vielleicht Volksliedern, Pſalmen, was ſich an zahlreichen Stellen durch den Parallelismus der Rede, die Figuren, den lyriſchen Schwung des Vortrags kund gibt. 2) Joſephus in ſeinem großen Geſchichtswerke (Antiqq. 12—14.) iſt für uns die ausführlichſte, in vielen Theilen einzige Quelle; im Beginne offenbar von den Makkabäer-Büchern abhängig, für ſpätere Epochen aber vielleicht ſelbſt durch Familientradition unterrichtet, da er ſich rühmt, mit den Hasmonäern verwandt zu ſeyn, jedenfalls auch im Beſitze einer ausländiſchen hiſtoriſchen Literatur, die nicht gering geweſen ſeyn kann, für uns aber verloren iſt. 3) Jüngere jüdiſche Geſchichtswerke wie die arabiſche Redaktion im 4. Bande der Londoner Polyglotte, und die mehrfach gedruckte hebräiſche Megillat Antiochos haben als Quellen keinen ſelbſtſtändigen Werth. 4) Aus den Klaſſikern iſt namentlich für das Ende des Zeitraums, wo die Römer unmittelbar eingreifen, mancher ſchätzenswerthe Beitrag zu gewinnen. Aus allen dieſen Quellen ſind aber höchſtens materielle Thatſachen zu erheben. Den Geiſt der Geſchichte entdeckt nur ein tieferes Studium. Wir bezwecken hier nicht eine in's Einzelne gehende Darſtellung jener erſteren, ſondern möchten die höhern Geſichtspunkte angeben, aus denen ſie im Zuſammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des Judenthums zu verſtehen ſind.

Der oberſte Grundſatz der Politik in allen macedoniſchen Staaten des Orients war die Gräciſirung der einheimiſchen Völker. Auch Antiochus IV. befolgte denſelben, aber mit einer Haſt und Hartnäckigkeit, welche den Erfolg eher ſchwächte, als förderte. Von allen ſeinen Unterthanen waren die Iſraeliten ohne alle Frage diejenigen, deren Geiſte und Bildung das griechiſche Weſen am meiſten zuwider war. Und gerade ſie mußte ſein Plan am meiſten berückſichtigen, wegen ihrer Verbreitung, ihrer Verbindung mit dem Auslande, ihres Reichthums und Einfluſſes, ja auch wegen der geographiſchen Wichtigkeit ihres Stammlandes. Je ferner ſie ſeinem Zwecke ſtanden, deſto unüberlegt gewaltſamere Mittel ſetzte er in Bewegung, um denſelben zu erreichen. Es überraſcht uns nicht, daß viele Laue und Furchtſame das Eindringen der fremden Geſittung als ein Unvermeidliches geſchehen ließen, ohne ſich dabei zu betheiligen; ja ſelbſt dies iſt begreiflich, daß Viele theils aus ſittlicher Entartung, theils aus Ueberdruß an dem pedantiſch-pfäffiſchen Weſen der Andern, meiſt aber aus Privatintereſſe ſich der griechiſchen Regierung in die Arme warfen und gegen vaterländiſche Religion und Satzung gleichgültig wurden. Dafür aber erſtarkte auch der Eifer der Anhänger dieſer letztern, die zwar durch ihre hierarchiſchen Inſtitutionen in größerer geiſtiger Beſchränktheit gehalten wurden und meiſt in weniger glänzenden Verhältniſſen lebten, allein das ſchönere Erbe ihrer Väter, den frommen Glauben und die Treue des Sinnes bewahrten. Sie nannten ſich gern die Bedrückten (עֲנִיִּים), die Armen (אֶבְיוֹנִים), die Frommen (חֲסִידִים), und letzterer Name, Chaſſidäer, Ἀσιδαῖοι, Χασιδαῖοι, wurde zuletzt die Bezeichnung einer politiſchen Partei. Antiochus von dem moraliſchen Widerſtande erbittert fing zuletzt eine eigentliche Religionsverfolgung an, die mit tückiſch-kleinlichen Beſchränkungen begann, um bis zum empörendſten Blutvergießen fortzugehn. Dieſe Maßregeln hatten den gewöhnlichen Erfolg. Nach kurzer Zeit fanden die Patrioten in dem Prieſter Mattatja von Modin einen Führer, in ſeiner kecken That, der öffentlichen Ermordung eines königlichen Vogtes, das Zeichen des Aufbruchs und das Muſter der Kühnheit. Zunächſt freilich war ihre Schilderhebung nichts als eine Flucht mit Weib und Kind in die Berge, wo ſie unter täglicher Angſt, ein armſeliges Leben friſtend, mehr den Reſten einer überwundenen, als dem Kerne einer zum Siege heranwachſenden Partei glichen. Mattatja mit ſeinen fünf Heldenſöhnen organiſirte hier den kleinen Krieg, mit leicht beweglichen Streifbanden, überall zufahrend, wo man ſich ſeiner nicht verſah und nirgends zu treffen, wo man ihn ſuchte, zerſtörte die Götzenaltäre, beſchnitt die Kinder, und that den Juden, die nicht mit ihm hielten, noch mehr Abbruch, als den Griechen ſelbſt. Er ſtarb 166 vor Chr. ein Jahr nach dem Ausbruch des Aufſtandes.

Von ſeinen Söhnen wurde einer der Jüngern, Judas, zum Kriegsoberſten beſtellt,

welcher ſich bis dahin am meiſten in dem gefährlichen Handwerke bewährt hatte. Sechs Jahre führte dieſer die Partei mit übermenſchlicher Anſtrengung gegen eine überlegene Macht und mit wechſelndem Glücke. Entſcheidende Treffen mußte er meiden, ſchon weil er kein größeres Heer bei der Fahne behalten konnte; aber ſeine Kundſchafter, ſeine Verbindungen mit dem platten Lande und in den Städten, wo die Griechen noch mehr heimliche Verräther, als erzwungene Freunde zählten, erleichterten ihm die Ueberfälle. In unzähligen Scharmützeln, die in den vorliegenden Berichten wohl mit Unrecht als Feldſchlachten dargeſtellt ſind, klopfte er die verhaßten Fremden und ſeine begeiſterten, ſiegesluſtigen Schaaren nannten ihn Makkabi, den Hämmerling, einen glorreichen Namen, den die Geſchichte im Volksmunde dieſer ganzen Heldenfamilie, ja oft allen ihren Anhängern und Streitgenoſſen gegeben hat. Die einzelnen Auftritte des ſchwankenden Kampfes ſind anziehend für den Leſer, aber ohne tiefere Bedeutung für die Entwicklung der Dinge. Deutlich ſieht man, daß dieſer Kampf mehr ein religiöſer, als ein nationaler war; denn Judas hatte immer viele Iſraeliten beſonders auch am antiocheniſchen Hofe zu Feinden und die Kennzeichen des Bürgerkriegs fehlten nicht in dieſen blutigen Fehden. Dafür war es aber auch der ſchönſte Triumph des Helden, daß er den Tempel zu Jeruſalem eroberte (die Burg Zion bezwang er nicht) und ihn feierlich wieder weihte nach dem Gräuel der heidniſchen Verwüſtung, die ihn heimgeſucht; und die jährliche Wiederholung des Feſtes (25 Kislev 148 aer. Seleuc. = Dec. 165 a. C.) auf ewige Zeiten, zeugt ebenſo laut für die Kraft des Glaubens, der es behält, als für den Ruhm des Siegers, der es geſtiftet hat. Uebrigens ſtimmen die Berichte über die Züge und Siege des Judas nicht zuſammen. Lücken und Widerſprüche machen dieſelbe überhaupt zweifelhaft; aber da in der Geſchichte kein Fortſchritt, ſondern ein tägliches Schwanken des Geſchicks ſich zeigt, ſo iſt es auch kein Wunder, daß ſchon dem nächſten Geſchlechte der Faden der Ereigniſſe ſich manchfach verwirrte. Für die Sache der Juden war das wichtigſte die eintretende und zunehmende Zerrüttung des ſyriſchen Reichs, in welchem die Thronfolge ſtreitig wurde und deſſen innere Verhältniſſe, durch kluge Benützung, die Intereſſen der Patrioten bald mehr förderten, als glänzende Siege gekonnt hätten. Zwar in ihrem erſten Stadium gefährdeten dieſe Verwicklungen in furchtbarer Weiſe die bereits errungenen Vortheile. Demetrius, der Neffe des Antiochus, und rechtmäßige Erbe der Krone, entriß dem unmündigen Sohne des Uſurpators das Reich und ſtellte ſeine Angelegenheiten mit Kraft und Nachdruck wieder her. Judas, der es noch nicht zu einer ſichern Baſis für ſeine kriegeriſchen Unternehmungen, geſchweige zu einer feſten bürgerlichen Ordnung für die von ihm beſetzten Landestheile hatte bringen können, hoffte zuletzt durch auswärtige Hülfe zum Ziele zu kommen. Er knüpfte Verbindungen mit dem römiſchen Senat an, deſſen Politik ſich allerdings jetzt ſchon, im Trüben zu fiſchen, bei den morgenländiſchen Händeln zu ſchaffen machte, aber bei der Entfernung vorläufig nicht wirkſam eingriff. Die Heere des Demetrius überſchwemmten das Land, befeſtigten ſich aller Orten, Jeruſalem ſelbſt ging verloren und Judas ſelbſt fiel bei Eleaſa (oder Bethſetha) 161 v. Chr., den Feinden ſeine Eroberungen, den Seinigen einen Namen und ein Beiſpiel laſſend, das viele Siege aufwog, der einzige Fanatiker, deſſen Bild in reinem, hellen Glanze in der Erinnerung der Geſchichte ſteht, welche die Gräuel des Religionskrieges und die Blutſchuld aller Parteien gerne vergaß über der unendlichen Wohlthat der Rettung des alten Judenthums mit ſeinen theuern Hoffnungen bis auf die Zeit der Erfüllung.

Aber die Hasmonäer verzweifelten nicht. An des tapfern Judas Stelle trat der ſchlaue Jonathan, zog ſich in die Schluchten und Sümpfe am untern Jordan und machte ſich von dort aus als Freiſchärler den Syrern und Arabern furchtbar. Aber an Wiedergewinnung Jeruſalems war vorerſt nicht zu denken. Man war zufrieden, wenn nur Muth und Hoffnung nicht verloren gingen, und wenn auch die Ausſichten des Augenblicks trüber waren als zu Nehemia's Zeit, der Glaube an den Gott der Väter, in Noth und Tod erprobt, mußte vorhalten gegen Sturm und Gefahr. Plötzlich änderte ſich die Lage der Dinge. Ein angeblicher Sohn des Antiochus IV. (Alexander Bala) trat gegen

Demetrius auf (152 v. Chr.). Beide Gegenkönige bewarben ſich um Jonathans Gunſt als eines tüchtigen Parteiführers, und weil von ſeiner Hülfe der Beſitz des wichtigen Judäa abhängen konnte. Demetrius, welcher ſchon früher einen Waffenſtillſtand bewilligt hatte, gab ihm die Geiſſeln zurück und zog die Beſatzungen der meiſten jüdiſchen Feſtungen an ſich, ſo daß Jonathan wieder ohne Schwertſtreich Herr des Tempels wurde. Alexander aber machte ihn zum Hohenprieſter und Kreisoberſten, und der Jude, mit beiden Händen zugreifend, vereinigte mit einem Male die geiſtliche und weltliche Macht mit oberlehensherrlicher Zuſtimmung in ſeiner Hand, doch mehr zuwartend als eingreifend in den Gang der Ereigniſſe. Als Demetrius umkam (150 v. Chr.), war er zugleich durch Amt und Volksgunſt Meiſter in Judäa und ſyriſcher Feldhauptmann, ein mächtiger Vaſall des Seleukidenreiches. Nach wenigen Jahren (146 v. Chr.) erhob ſich der zweite Demetrius, der Sohn des erſten, gegen den falſchen Alexander. Jonathan ſchlug ihn und gewann, ſchon nicht mehr nach dem Willen ſeines Lehensherrn fragend, das Land der Philiſter als Preis des Sieges. Als ſpäter Demetrius mit ägyptiſcher Hülfe doch ſiegte und Alexander zu Grunde ging, war Jonathan mächtig genug, daß der neue König, ſeiner frühern Schmach vergeſſend, ihn lieber zum Freunde als zum Feinde hatte. Er gab dem jüdiſchen Lande Steuerfreiheit gegen einen feſten Zins und nahm eine jüdiſche Leibwache in ſeinen Sold, die ihm gute und blutige Dienſte leiſtete. Eine neue Verwicklung der ſyriſchen Verhältniſſe führte endlich die völlige Unabhängigkeit Paläſtinas herbei. Gegen Demetrius II. erhob ſich ein junger Sohn des Alexander, Antiochus VI. oder eigentlich deſſen Miniſter Tryphon, und der Haſchmonäer, immer auf der Seite, wo es am meiſten zu gewinnen gab, ſtand ihm bei und half ihm zur Herrſchaft. Aber er büßte ſchwer ſeine eigennützige Politik. Tryphon, der ſelber nach der Krone ſtrebte, bemächtigte ſich ſeiner durch Verrätherei und tödtete ihn zugleich mit ſeinem königlichen Mündel (143 v. Chr.). Jonathan erſcheint in der Geſchichte in einem weniger glänzenden Lichte als ſein Vorgänger und ſein Nachfolger, indeſſen hat doch gerade er den Grund zu der Erhebung ſeines Hauſes und zu der gänzlichen Befreiung der Juden gelegt. Bei der Beurtheilung ſeiner allerdings treuloſen und eigennützigen Politik darf man nie vergeſſen, daß die ſyriſchen Herrſcher ihn eben auch nur aus Noth und um Vortheils willen begünſtigten, und den Juden nie von Herzen etwas zu Liebe thaten.

Noch lebte ein letzter Sohn des Mattatja, Simon, längſt erprobt in Rath und That, gleich ausgezeichnet durch Klugheit, Milde und Kraft und im vollen Genuſſe des öffentlichen Vertrauens. Er war der Staatsmann des Hauſes, wie Jonathan der Diplomat, Judas der Held deſſelben geweſen war. Ihn ſtellte das Volk, frei und ſelbſt handelnd, ſofort an die Spitze, und Simon, nicht mehr der Mann der Noth wie ſeine Brüder, ſondern der Herrſchaft, that den letzten noch übrigen Schritt und erklärte ſich und ſeine Nation für unabhängig, während die ſyriſchen Fürſten und Großen um die auseinander fallenden Fetzen ihres verrotteten Reiches ſtritten (142 v. Chr.). Er führte die Titel Hoherprieſter, Fürſt und Feldhauptmann der Juden, ſeinem Volke ein Symbol des Friedens und der Freiheit, ein Prieſterkönig in der Ordnung Melchiſedeks. Dieſe Epoche in der jüdiſchen Geſchichte, auch äußerlich durch die Eroberung Zions der davidiſchen gleich, bezeichnet einen Wendepunkt in der innern Entwicklung des iſraelitiſchen Volksthums. Von der Reſtauration bis hieher, in mählig und ſicher fortſchreitender Weiſe, fand dieſelbe in dem Prieſterthum und ſeinem beſtimmenden Einfluß ihren Schwerpunkt, wie denn die ganze Organiſation, zuerſt Jeruſalems, nachher der Judenſchaft überhaupt auf dem Grunde des Cultus erbaut war und keine andere Amtsgewalt neben der prieſterlichen aufkam oder ausgebildet wurde. Je mehr aber dieſe Organiſation ſich an den Buchſtaben eines Geſetzes lehnte, welcher mit der Zeit immer mehr Gegenſtand der Forſchung und Auslegung werden mußte, je weiter ſich das Judenthum ſelbſt ausbreitete und für unzählige Gemeinden der Cultus, wie er in Jeruſalem beſtand, alſo auch das Prieſterthum, eine fremde Sache wurde, deſto mehr mußte letzteres an Kraft und Einfluß an andere Mächte verlieren, welche bald die öffentlichen Zuſtände, den täglich wech-

ſelnden Bedürfniſſen folgend, auch korporationsmäßig, zu leiten ſtrebten. Die Schule erbaute ſich neben dem Tempel, und hatte den Vortheil, daß ſie wandern konnte, dieſer nicht; der Katheder überragte bald den Altar. Die verhältnißmäßige Ruhe dieſer Zeit erlaubte den Anſichten und Tendenzen zum Bewußtſeyn zu kommen und ſich ſchärfer auszuprägen, und der wichtige Umſtand, daß nun an die Stelle des rein theokratiſchen Intereſſes, gerade zu der Friſt, als es ſich am reinſten und kräftigſten entfaltet und geordnet hatte, ein dynaſtiſches zu treten begann, bahnte auch einen Prinzipienkampf an, in welchem, wie immer, die Verhältniſſe über die Idee den Sieg davon trugen.

Simons Regierung war bei ſeinen vorgeſchrittenen Jahren nur eine kurze, aber eine glückliche. Nach auſſen geachtet und gefürchtet, nach innen durch weiſe Mäßigung über den Parteien ſtehend, obgleich von Haus aus der Emporgetragene einer Partei, iſt er in der Geſchichte überhaupt ein ſeltenes Beiſpiel wahrhaft königlicher Größe, in der iſraelitiſchen das einzige, an dem kein Flecken haftet. Aber ſein Volk erkannte auch ſeinen Werth. In dankbarer Ergebenheit, und ſeine Verdienſte laut rühmend, beſtätigte es in feierlicher Tagfahrt ſeine Würden und fertigte darüber eine Urkunde aus, welche, auf eherner Tafel an die Mauer des Heiligthums geheftet, ein eben ſo ſchönes Zeugniß für die Wähler als für den Gewählten war (18 Elul 172 aer. Seleuc. = Sommer 140 v. Chr.). Der uns überlieferte Text (1 Makk. 14.) ſpricht nicht ausdrücklich von Erblichkeit ſolcher Stellung, aber bei dem Hoheprieſterthum verſtand ſich dieſelbe ohnehin und mit dieſem einigte ſich leicht die übrige Gewalt. Vom folgenden Jahre an ſchlug Simon auch Münzen für eigne Rechnung, die erſten in Iſrael, und nach Jahren der Freiheit zählend. Simon ſtarb 135 v. Chr. durch Meuchelmord, nachdem kurz zuvor ſein Sohn noch einen Sieg über die Syrer erfochten hatte, welche unter einem letzten kräftigen Fürſten, Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, für einen Augenblick ihre Herrſchaft in Paläſtina herzuſtellen verſuchten.

Dieſer Sohn Johannes, mit griechiſchem Namen (wie von jetzt an alle Glieder des Hauſes ſich gewöhnten) Hyrcanus genannt, konnte zuerſt das Feld nicht behaupten und mußte ſogar ſeine Burg ſchleifen laſſen, Geißeln geben und als Vaſall dem Syrer zinſen, aber mit der ſyriſchen Herrlichkeit ging es raſch zu Ende. Antiochus fiel (130 v. Chr.) im Streite gegen die Parther, deren Obmacht anfing auf Vorderaſien zu drücken, und dreißig Jahre blutigen Bürgerkriegs, während deſſen ſechsmal die Krone durch Gewalt in neue Hände kam, zerſtörten jeden Lebenskeim des angefaulten macedoniſchen Staates. Johannes, ein würdiger Sohn des großen Vaters, machte ſich die Umſtände baß zu Nütze. Ebenſo ſehr Prieſter als Feldherr eroberte er für ſich und Moſen die Landſchaften, auf welche Iſrael ein geſchichtliches Recht begründen mochte. Der Tempel auf Garizim wurde zerſtört und Samarien wenigſtens politiſch mit Juda verbunden; denn die verſuchte kirchliche Union, überall ſchwer zu vollbringen, ſchlug in ihr Gegentheil um. Edom mußte ſich dem Erben Davids unterwerfen und die Beſchneidung annehmen, ein Gewinn für den Augenblick, eine Verlegenheit für die Zukunft. So ſchlang er den Lorbeer um die Tiare; er galt dem Volke als ein Prophet und Pſalmen feierten ſeinen Ruhm, aber mit ihm ſtieg auch Iſraels Glanz in's Grab (107 v. Chr.).

Denn noch hatten die Hasmonäer an den bisherigen Formen ihres Regiments nichts geändert, und ſchon nagte der Wurm des Widerſpruchs an dem Marke ihrer Gewalt. Mehr vielleicht durch die Umſtände, als durch eignen Ehrgeiz, waren ſie dahin geführt worden, ſich ſelbſt in den Vordergrund zu ſtellen und in ihrem Hauſe die Kraft Iſraels zu verkörpern. Dazu hatten ſie natürliche Weisheit und Erfahrung belehrt, daß mit idealem theokratiſchem Weſen in dem Drange der Wirklichkeit wenig ausgerichtet ſey und ihre Herrſchaft hatte nothwendig die Form jeder andern menſchlichen annehmen müſſen. Das war nun aber der Partei der Patrioten nicht recht, die in volksthümlicher Erhebung den ganzen Handel angefangen hatten, und bei welchen die republikaniſchen Ideen unter Leiden und Opfern aller Art immer mehr erſtarkt waren. Der Glanz einer einzigen Familie war den puritaniſchen Gleichheitsmännern um ſo unerträglicher, da dieſelbe die

Grundsätze ihres Ursprungs mehr und mehr verläugnete, und dem Gesetze Gottes über den Kopf wuchs. Die Schulpedanten stimmten bei und verlangten einen Hohenpriester aus Aarons Geschlecht.

Nach Hyrkans Tode eilte das Haus der Hasmonäer rasch seinem Verfalle entgegen. Nach aussen verdankte es seine Größe doch zumeist dem Sinken der Seleukiden und Ptolemäer, und fristete darum seine politische Stellung nur so lange, als es diese verkommenen Geschlechter zu Nachbarn hatte. Im Innern aber gehörte mehr als gewöhnliche Herrschertugend dazu, die drohende Ohnmacht der Parteien zu zügeln, unter welchen die mächtigste und meinungskräftigste, eben diejenige, welche das Haus an's Ruder gebracht, nicht gewillt war, ihre Grundsätze aufzugeben und mit Unmuth merkte, daß sie sich Herren gegeben hatte, die ihres Ursprungs nur zu gerne vergaßen. Weit entfernt aber solche Tugend zu besitzen, schienen die Erben der hochherzigen Freiheitskämpfer eher das Blut jener durch alle Gräuel der Schande und des Verbrechens berüchtigten Despoten der Nachbarschaft in den Adern zu haben. Schon Hyrkan ahnte nichts Gutes von seinen fünf Söhnen und übertrug im Testamente die Regierung seiner Wittwe, aber der eine Sohn, Aristobulos I. (Judas) ließ sie Hungers sterben, warf drei Brüder in's Gefängniß und tödtete den vierten, den er zuerst zum Mitregenten angenommen hatte. Aber schon im nächsten Jahre (106 v. Chr.) ereilte ihn selber der Tod. Das Merkwürdigste in seiner Regierung war, daß er zuerst den Königstitel annahm, den er am wenigsten verdiente, und dadurch den Grund zu Ansprüchen und Abneigungen legte, welche in gleicher Weise seinen Erben verderblich wurden. Seine Wittwe Alexandra, die berühmteste des Namens in dieser Familie, der neuen Würde noch nicht überdrüssig und derselben werth, wählte unter den gefangenen Schwägern einen, Alexander I. (Jannäus, Jonathan) und bot ihm Freiheit und Krone mit ihrer Hand. Die Andern wurden das Opfer dieses Bündnisses. Die Regierung Alexanders war die längste unter allen hasmonäischen und im Ganzen ebenso unglücklich als lang. Er wollte als Eroberer glänzen wie sein Vater, ohne dessen Mittel zu besitzen. Er führte Kriege mit wechselndem Erfolge, und in der Weise der Zeit, zum Theil mit gemietheten Truppen, meist heimathlosem Gesindel, eine Raubwirthschaft im großen Maßstabe. Unterdessen wuchs daheim die politische Gährung. Die Patrioten entfremdeten sich vollends einem Königthume, das die Quelle seiner Macht, mit vollkommener Verkennung seiner Bedingungen, im Nachahmen fremden Despotismus zu finden wähnte, und instinktmäßig sich von dem gesinnungstüchtigen Theile der Nation entfernte, um sich den Griechenfreunden, den Weltlichgesinnten, den Sadducäern in die Arme zu werfen, gegen welche die Väter einst das Schwert ergriffen hatten. Die Masse des Volks, überall nur zu leicht überredet, daß ihre Leiden einzig von den Regierenden verschuldet sind, war von den Patrioten mit Haß gegen den König erfüllt worden als gegen einen Verräther der väterlichen Religion. Bei einem Feste wurde er gröblich beschimpft; die blutige Rache, die er im überwallenden Zorne an der aufgehetzten Menge nahm, vertausendfachte die Zahl seiner entschiedenen Feinde und weckte einen Bürgerkrieg, um so schrecklicher, als er nicht um Macht und Ehre, sondern um Meinungen gefochten wurde. Aber noch war das hasmonäische Königthum stärker als die Meinungen. Der Sieg blieb ihm. Sechs Jahre dauerte der Kampf; die blinde Parteiwuth rief die Heiden zu Hülfe gegen den Gesalbten des Herrn. Aber Alexander erstickte die Kraft seiner Feinde in ihrem Blute. In seinen letzten Tagen, seines Armes wieder mächtig, begann er noch einen glänzenden Siegeslauf nach aussen, so daß er mit Stolz und Befriedigung den Augenblick des Abschieds konnte nahen sehen. Reich an gewonnenen Erfahrungen setzte er sterbend (79 v. Chr.) seine Gemahlin Alexandra zur Herrscherin ein und empfahl ihr, sich mit der pharisäischen Partei, d. h. mit der öffentlichen Meinung, mit dem Geiste der nationalen Ueberlieferungen zu versöhnen, ohne deren Grundlage das Königthum keinen Bestand haben könne. Sie befolgte seinen Rath; entfernte die Häupter der Sadducäer aus Jerusalem durch eine ehrenvolle Verbannung in militärische Posten, verkündigte allgemeines Vergeben und Vergessen der frühern Händel, und regierte

klug und kräftig bis an ihr Ende (70 v. Chr.). Sie hatte zwei Söhne, den trägen und schwachköpfigen Hyrcanus (II.) und den kühnen und glänzenden Aristobulos (II.), jener ein Spielzeug der Pharisäer, die ihn beherrschten, dieser beliebt beim Volke und dem beengenden Geiste dieser Partei abhold. Der Erstere wurde König und Hoherpriester, aber der jüngere hatte bei guter Zeit seine Maßregeln getroffen und die sadducäischen Festungskommandanten im Lande gewonnen, und konnte mit ihrer Hülfe schon nach wenigen Monaten jenen gewaltsam aus beiden Aemtern vertreiben.

Kurz nachdem dieses geschehen war, sank das seleukidische Reich unter den Streichen der Römer zusammen (65 v. Chr.). Hyrkan, der unbeachtet in Jerusalem lebte, verließ um diese Zeit die Stadt, auf den Rath seines ehemaligen Ministers Antipater, eines gewandten und ehrgeizigen Idumäers (des Vaters des großen Herodes), und flüchtete sich zu einem benachbarten, arabischen Fürsten. Aristobul ergriff dagegen die Waffen, aber ohne Erfolg, und Beide in ihrer ohnmächtigen Thorheit wandten sich an die Römer, um ihren Streit auszugleichen. Auch die strengern Republikaner, um sich nicht unbezeugt zu lassen, erschienen, gegen Beide protestirend, vor dem stolzen Pompejus in Damask. Dieser eilte nicht mit einem Ausspruch über fremdes Interesse, und Aristobul, Schlimmes ahnend, eilte davon, sich zum Kampfe zu rüsten. Solche verwegene Auflehnung gegen den schuldigen Respekt vor der vermittelnden Großmacht konnte diese billig nicht ungerächt lassen, und die Legionen marschirten auf Jerusalem los. Die Stadt wurde in dreimonatlicher Belagerung stückweise erobert, der Tempel zuletzt. Ein schreckliches Blutbad weihte die Römerherrschaft ein. Pompejus schaffte das Königthum ab (63 v. Chr.), machte den Hyrkan zum zinspflichtigen Volksfürsten, schlug einen Theil des Landes zu Syrien und führte den Aristobul mit seinen Kindern nach Rom zum Triumphe.

Von den Hasmonäern ist nichts mehr zu berichten als eine furchtbare Reihe von Tragödien, in denen sie eben so sehr den Ruhm ihrer Ahnen als ihre eignen Sünden abbüßten. Der eine von Aristobuls Söhnen, Alexander, entkam seiner römischen Gefangenschaft, raffte einen Haufen Parteigänger zusammen, und wagte, seine Mittel überschätzend, den Römern die Gewalt in Palästina streitig zu machen. Unterdessen war der römische Bürgerkrig ausgebrochen und Cäsar, den Gegner im Osten zu beunruhigen, ließ jetzt auch den Aristobul los, der aber schon unterwegs von Pompejanern aus dem Wege geräumt wurde. Alexander hatte bald darauf dasselbe Schicksal (49 v. Chr.). Letzterer hinterließ zwei unmündige Kinder, welchen die Natur alle Vorzüge ihres erlauchten Geschlechtes, das Schicksal dessen bitterste Erfahrungen vorbehalten hatte. Aber auch ein Bruder Alexanders lebte noch, Antigonus; für kurze Zeit der Wiederhersteller der hasmonäischen Königswürde. Als nämlich Cäsar im Osten obsiegte, kam die Regierungsgewalt durch ihn, der That mehr als dem Namen nach, an das Haus des Idumäers Antipater, und da dieser als ein Ausländer den Patrioten bald noch mehr verhaßt war, als einst die hasmonäischen Dynasten, so geschah es, daß in der Verwirrung, die auf Cäsars Tod folgte, die Volkspartei den Antigonus herbeirief. Dieser kämpfte ohne Glück gegen Herodes, den Sohn Antipaters, der eigentlich immer noch im Namen des alten Hyrkan regierte, und nun auch, so sehr aus Politik als aus Neigung, mit Mariamne verlobt war, der schönen Tochter des unglücklichen Prätendenten Alexander und durch ihre Mutter der Enkelin Hyrkans. Als aber im Jahr 40 v. Chr. die Parther einen siegreichen Zug gegen Vorderasien ausführten, konnte Antigonus als König in Jerusalem einziehen und Hyrkan wurde verstümmelt nach Babylon geschleppt. Allein schon drei Jahre später eroberten die Legionen des Antonius unter C. Sosius Jerusalem wieder, und Antigonus fand zu Antiochien sein Ende auf dem Richtplatz durch die Hand des Liktors, leider schwach genug, durch unmännliches Gebahren den tragischen Ruhm seines Untergangs vor der Nachwelt zu verkümmern. Herodes — dessen Leben in einem eigenen Artikel erzählt werden wird — konnte in der Fülle seiner Macht die Ruhe nicht finden vor einem Namen und einer Erinnerung, welche im Herzen des Volkes Raum zu gewinnen schienen, je mehr die Streiche des Schicksals die alte Schuld sühnten. Der 80jährige

Hyrkan wurde aus Babylon hergelockt und, da die Natur zu langsam mit ihm ein Ende machte, in eine angebliche Verschwörung verwickelt und hingerichtet (31 v. Chr.). Der Sohn Alexanders, Aristobul, durch Mariamnen Herodes' Schwager, ein achtzehnjähriger blühender Jüngling, durch Erbrecht im Besitze der hohenpriesterlichen Würde, dem sich im natürlichen Bedürfnisse eines Gegensatzes die begeisterte Liebe des Volkes zuwendete, war für die grausame Vorsicht des Herrschers eine fernere Gefahr und kam wie durch Zufall im Bade um (34 v. Chr.). Das Schicksal Mariamnens endlich, der letzten Haschmonäerin, und ihrer beiden Söhne, ist bekannt genug und selbst durch die Dichtkunst vielfach verherrlicht und bedarf keines besondern Berichtes. Die finster blutige Gewaltherrschaft ihres Gatten und Mörders, die Niederträchtigkeit der Nachfolger desselben, die schnöde, höhnende Habsucht der römischen Landpfleger hatte bald das jüdische Volk gegen das Andenken an die letzten Sprossen des hasmonäischen Hauses freundlich gestimmt, wenn auch die Geschichte nur ihren großen Ahnen ein Denkmal im Tempel des Ruhmes gönnt. Ed. Reuss.

Hatto (auch Haito, Aito, Hetto u. dgl.), Bischof von Basel zur Zeit Karls des Großen. Geboren 763 (aus der Familie der Sülichgaugrafen?) kommt er als fünfjähriger Knabe in's Kloster Reichenau, wo er eine für die damalige Zeit treffliche Bildung und Erziehung erhielt, wird Vorsteher der dortigen Klosterschule, c. 805 von Karl dem Großen zum Bischof von Basel erhoben, seit 806 zugleich Abt von Reichenau. Karl, der viel auf ihn hielt, schickte ihn 811 mit den zwei Grafen Hugo von Tours und Hajo von Friaul als Gesandten nach Constantinopel an Kaiser Nikephorus; er führte seine Aufträge glücklich aus, erlitt aber auf dem Heimweg Schiffbruch. Eine von ihm verfaßte Reisebeschreibung, deren Hermann d. Contr. Erwähnung thut, ist verloren; allerlei Abenteuerliches über diese Reise und ihren Erfolg weiß nach seiner Weise der Anonymus Sangallensis (vita Caroli II, 8.) zu berichten. Nach 17- oder 18jähriger Amtsführung, während welcher er u. A. die Basler Domkirche und den Münster in Reichenau herstellte und die Bibliothek des Klosters vermehrte, legte Hatto 823 Bisthum und Abtswürde nieder und lebte als einfacher Mönch in Reichenau bis zu seinem Tod 836. Von Schriften Hatto's sind zwei erhalten: 1) de visione Wettini: ein Mönch Wettin, Schüler Hatto's, Lehrer zu Reichenau, hatte 824 während Hatto's Aufenthalt im Kloster eine merkwürdige Vision, indem er drei Tage vor seinem Tode von einem Engel durch Fegfeuer und Hölle geführt wurde. Diese Erscheinung, merkwürdig für die Sittengeschichte jener Zeit, besonders der Geistlichen und Klöster, gewissermaßen ein Vorbild von Dante's Comedia, verzeichnete Hatto in Prosa, Walafrid Strabo brachte sie in lateinische Verse. — Ebenso wichtig für die Kirchen- und Sittengeschichte seiner Zeit sind 2) die 25 capita, die Hatto für die Geistlichen seines Sprengels als Richtschnur ihrer Amtsführung aufstellte, und worin sich uns theils der niedrige Bildungsstand des Klerus, theils aber auch die Bemühungen Karls d. Gr. und seiner Freunde zur sittlichen und geistigen Hebung desselben, und eine noch ziemlich selbstständige Stellung der deutschen Kirche gegenüber von Rom darstellt. Die Visio Wettini s. bei *Mabillon*, Acta S. Bened. IV, 1. p. 273; die 25 capita bei *d'Achery*, spicilegium I, p. 583; Hottinger, Helv. K.G. I. am Ende; Neugart, ep. Const. p. 145; Pertz, Monum. G. III. p. 439. Einen Brief von B. Frotharius von Toul an Hatto bei du Chesne script. II, 719. — Quellen für seine Lebensgeschichte sind besonders Walafrid Strabo, Hermann der Contr., und Egino de vir. illustr. Augiae bei Pez, thes. Anecd. T. I. vgl. die kirchengesch. Werke, bes. Gfrörer, K.G. Bd. III. und Rettberg, K.G. Deutschlands I, S. 455, II. S. 93 ff.

Ueber einen andern Abt Hatto von Reichenau s. d. folg. Art.

Hatto I. und II. (auch Atto), Erzbischöfe von Mainz. — Hatto I. um die Mitte des 9. Jahrh. wahrscheinlich in Schwaben geboren, angeblich Schüler und später Abt des Klosters Ellwangen (doch gibt es hiefür keine gleichzeitige Quelle, s. Stälin a. a. O.), 888 Abt zu Reichenau, wird, mit Beibehaltung dieser reichen Pfründe (wie er

denn überhaupt neben seinem Erzbisthum im Besitz von 12 Abteien war), durch König Arnulf 891 auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz erhoben und spielt in dieser Stellung unter den letzten Karolingern eine weltgeschichtliche Rolle. Mehr Staats- als Kirchenmann, mehr Politiker als Geistlicher und Theolog übte er in den weltlichen Reichsgeschäften mit andern Häuptern der kirchlichen Aristokratie, z. B. seinem Landsmann Bischof Adalbero von Augsburg, einen hervorragenden Einfluß, wie ja überhaupt in jener Periode vorzugsweise der deutsche Episkopat es war, der die Reichseinheit gegenüber von den Sondergelüsten weltlicher Fürsten rettete und festigte. Schon Arnulf erkannte in Hatto einen »in geistlichen und weltlichen Geschäften scharfblickenden und gewissenhaften« Mann: noch größer aber wurde sein Einfluß, als im Jahr 900 nach Arnulfs Tod dessen siebenjähriger Sohn Ludwig IV. das Kind hauptsächlich durch Hatto's Einfluß auf den deutschen Königsthron erhoben wurde. Hatto von Mainz, der »geistliche Vater« d. h. Taufpathe des Kinds, »das Herz des Königs,« wie man ihn nannte, dessen Erzieher Bischof Adalbero von Augsburg und Herzog Otto von Sachsen waren es, die anstatt des schwachen kränkelnden Königs das Regiment führten, bis dieser 911 sein Schattenleben beschloß. Auch unter Konrad I. dauerte Hatto's Einfluß noch fort bis zu seinem eigenen im Januar 913 erfolgten Tode. Ueberall erscheint er als ein Mann von großem Verstand und gewaltiger Energie, aber auch von ziemlich weltlicher Gesinnung und von einer Ehr- und Herrschsucht, die auch vor gemeiner Perfidie und Gewaltthat nicht zurückschreckte. So zeigt er sich besonders in der sogen. Babenberger Fehde, einem langwierigen Krieg zwischen Graf Adalbert von Babenberg und dessen Brüdern einerseits und Graf Konrad von Franken und Bischof Rudolf von Würzburg andrerseits. Hatto ließ den Babenberger in die Reichsacht erklären, belagerte ihn in seiner Burg bei Bamberg und nöthigte ihn zur Uebergabe, brach ihm aber dann durch eine niedrige Hinterlist das gegebene Wort und lieferte ihn zur Hinrichtung aus. Ein ähnlicher Verrath, den er an Herzog Heinrich von Sachsen versucht haben soll, mißglückte. — Ebenso energisch wie in der weltlichen Politik zeigt sich Hatto auch in kirchlichen Angelegenheiten. Auf einer Synode zu Tribur 895, wo 22 deutsche Bischöfe erschienen waren, gab sich Hatto mit seinen beiden Collegen Hermann von Köln und Ratbod von Trier alle Mühe, durch 58 Canones, welche theils eine Wiederholung älterer, theils aber auch neue Bestimmungen enthielten, kirchliche Zucht und Ordnung herzustellen, die geistliche Gewalt über die weltliche zu erheben, die Appellationen niederer Geistlicher an den Pabst zu beschränken, die geistliche Gerichtsbarkeit der Bischöfe in Streitsachen zwischen Geistlichen und Laien festzustellen. Insbesondere aber gaben ihm zwei Streitigkeiten über Diöcesan-Rechte Gelegenheit, die Rechtsansprüche deutscher Bischöfe auch gegenüber von den Eingriffen des römischen Stuhls kräftig zu vertreten. Die von Ludwig dem Deutschen 847 veranlaßte und von Pabst Nikolaus I. 858 bestätigte Vereinigung des Erzbisthums Hamburg mit dem Bisthum Bremen, welches bisher zum Metropolitanverbande von Köln gehört hatte (vgl. Bd. I. S. 369), hatte langwierige Streitigkeiten mit den Kölner Erzbischöfen zur Folge: Erzb. Hermann wandte sich an Pabst Stephan V. und Formosus; dieser übertrug die Entscheidung dem Erzb. Hatto von Mainz, der 892 auf einer Synode zu Frankfurt zu Gunsten Kölns entschied; da jedoch Adalgar von Bremen sich nicht fügte, so kam der Streit zu neuer Verhandlung auf der Synode zu Tribur 895 und auch hier fiel die Entscheidung zu Gunsten Kölns aus. Ebenso nahm sich Hatto c. 900 der Diöcesan- und Metropolitanrechte deutscher Bischöfe wider die Losreißungsgelüste der Mähren und die von diesen geltend gemachte päbstliche Einwilligung kräftig an in einem sehr freimüthigen Schreiben an Pabst Johann IX., womit er das an denselben Pabst gerichtete Beschwerdeschreiben des Erzbischofs Theotmar von Salzburg und seiner Suffraganbischöfe unterstützte (vgl. Neander, K.G. VIII, 97 ff.). — Ueber den Tod eines so gewaltigen und mitunter auch gewaltthätigen Kirchenfürsten bildeten sich im deutschen Volke mancherlei Gerüchte: das Wetter habe ihn erschlagen, der Teufel habe ihn geholt und seine Leiche in den Aetna geworfen u. dgl.

Wahrſcheinlich bezieht ſich auch auf ihn die bekannte Sage vom Mäuſethurm, vgl. den folg. Art. — Quellen: beſ. Regino bei Pertz, Monum. I, 603 und *Ekkehard.* IV. Cas. S. G. bei Pertz Bd. II.; ferner die kirchengeſch. Werke z. B. Centur. Magdeb. X, 585; Baron. X, 891. 95; Gfrörer III, 1. 3; Erſch u. Gruber, Encykl. II. 3. S. 117; Stälin, Würtemb. Geſch. I, 264. 366.

Hatto II., Schüler von Fulda, Abt daſelbſt c. 942, begleitet 961 Kaiſer Otto I, nach Rom, wird von dieſem 968 auf den erzbiſchöfl. Stuhl von Mainz erhoben, nachdem er ſich bereit erklärt hatte, zur Errichtung des Erzbisthums Magdeburg und zu der hiedurch veranlaßten Beſchränkung des Mainzer Metropolitangebietes ſeine Einwilligung zu geben. Von ſeinem übrigen Leben und Wirken iſt Nichts bekannt; ſtarb 969 oder 970. Ob er oder Hatto I. oder keiner von beiden den Mäuſethurm (d. h. Mauth- oder Wachthurm) im Rhein bei Bingen erbaut, und ob dieſer oder jener es iſt, den die bekannte Volksſage wegen ſeiner Unbarmherzigkeit gegen die Armen oder wegen ſeines gottesläſterlichen Schwörens von den Mäuſen freſſen läßt, iſt ungewiß, und muß wie alles Weitere über dieſen Punkt der deutſchen Sagenforſchung überlaſſen bleiben. S. Cent. Magdeb. X, 590; Baron. a. 961. 62; Gfrörer, K.G. Bd. III.; Erſch und Gruber l. l. **Wagenmann.**

Hatto, Biſchof v. Vercelli, ſ. Atto.

Hauge, Hans Nielſen, und die **Haugianer.** Hans Nielſen Hauge wurde geboren am 3. April 1771 auf dem Hofe Hauge im Kirchſpiele Thunö (Aggershuus-Stift) in Norwegen. Von Jugend auf melancholiſchen Grübeleien ergeben, wurde er wahrſcheinlich durch die prophetiſchen Ergießungen des fanatiſchen Hauptpredigers der Pfarre zu Thunö, Gerhard Seeberg, nur immer tiefer in religiöſe Schwärmerei und endlich zu dem Entſchluſſe geführt, ſelbſt ein Prophet, aber größer als Seeberg, zu werden. Im Jahre 1795 trat Hauge ſein prophetiſches Amt an, indem er predigend, jedoch nur innerhalb der Grenzen des Kirchſpiels Thunö, und zwar ohne großes Aufſehen zu erregen, umherzog. Mehr ſchon lenkte er die Aufmerkſamkeit auf ſich, als er im folgenden Jahre auch als Schriftſteller auftrat, zunächſt mit einer Schrift unter dem Titel: „Betrachtungen über die Thorheit der Welt," und ſodann mit einem „Verſuch zu einer Abhandlung über die Weisheit Gottes," in welchen Schriften er ſich für einen von Gott geweihten Propheten ausgab, der Gottes Wort und Willen verbreiten müſſe, weil er dazu getrieben werde und ſonſt keine Ruhe in ſeinem Geiſte habe. Jetzt fanden ſich bald auch Jünger um ihn, die ihm im Lehramte behülflich waren, und das gemeinſame Wirken ging ſchnell über die Grenzen der Gemeinde Thunö hinaus. Im Jahre 1800 beſuchte Hauge ſelbſt Kopenhagen auf kurze Zeit. Der Konflikt, in den er an einzelnen Orten mit der weltlichen Obrigkeit gerieth, gab dann ſeiner Sache eine immer größere Verbreitung, wie ihm ſelbſt den Namen eines ſtandhaften Bekenners. Obgleich Norwegen der Hauptſitz ſeiner Sekte blieb, wurde doch auch Dänemark von ſeinen Sendlingen vielfach beſucht. Das Auftreten Peder Laurſen's, Peder Frandtſen's und Jens Anderſen's als Reformatoren der Kirche in Jütland ſtand mehr oder minder mit Hauge's Richtung in Verbindung. Daß Norwegen und Jütland für die Hauge'ſchen Miſſionen beſonders auserſehen waren, beweiſt die Niederlaſſung Hauge's zu Chriſtianſand im Jahre 1804. Eine hier von ihm errichtete Buchdruckerei ſollte ihm ſeine zahlreichen Schriften leichter vervielfältigen und verbreiten helfen. Doch war die Niederlaſſung kaum geſchehen, die Buchdruckerei kaum eröffnet, als Hauge ſelbſt auf königlichen Befehl, im Oktober 1804, gefänglich eingezogen wurde, und bald auch der Befehl erging, daß alle von ihm verfaßten und überſetzten Schriften unverzüglich an den Polizeimeiſter des reſpectiven Ortes abgeliefert werden, und daß gegen alle diejenigen unter ſeinen Anhängern, welche fernerhin wagen würden, die Unerfahrenen zu verleiten, die ernſthafteſten Maßregeln genommen werden ſollten. Durch königliches Reſkript vom 16. November 1804 wurde darauf eine Commiſſion ernannt, um das Verhalten Hauge's und ſeiner Anhänger zu unterſuchen. Nach-

dem dieſe Unterſuchung, mit verſchiedenen Unterbrechungen, zehn Jahre gedauert hatte, wurde Hauge, wegen Haltung von Religionsconventikeln und Beleidigung der Geiſtlichen zur Zahlung einer Straffumme an die Armenkaſſe in Chriſtiania und zur Tragung der Prozeßkoſten verurtheilt. Er lebte nach ſeiner Gefangenſchaft in ſtiller Zurückgezogenheit auf dem ihm gehörigen Bauerhofe Bredbwill in der Nähe von Chriſtiania und ſtarb daſelbſt am 24. April 1824.

Was Hauge's Lehre anbetrifft, ſo hatte ſie wenig Eigenthümliches und von dem evangeliſch-lutheriſchen Lehrbegriffe Abweichendes. Zwei Stücke waren es, die er, im Gegenſatz gegen die rationaliſtiſche Richtung ſeiner Zeit, in ſeinen Predigten und Schriften ganz beſonders hervorhob, nämlich den Glauben an die Gnade Gottes in Chriſto und die Erneuerung des inwendigen Menſchen, kraft dieſes Glaubens. Die Werke hatten ihm nur Werth, inſofern ſie aus dem Glauben kamen, und hier waren es beſonders die Werke der Demuth, der Liebe und der Enthaltſamkeit, die er vor andern empfahl. Auf das Ende der Welt und das dann eintretende Gericht wies er als auf ein nahes oft und mit allem Ernſte hin. Den geiſtlichen Stand, als ſolchen, hielt er für unnöthig, ſprach vielmehr Jedem ſeiner Anhänger das Recht zu, geiſtlich zu wirken, wenn der Geiſt Gottes ihn dazu befähige und treibe. Auf die Bekenntnißſchriften der evangeliſch-lutheriſchen Kirche legte er kein Gewicht, obgleich er ſelbſt von ihnen nicht abzuweichen meinte; die heilige Schrift war ihm die einzige Quelle, aus der er ſchöpfen wollte. Unter den bibliſchen Büchern war wiederum die Apokalypſe ihm das liebſte. Im Uebrigen beſaß er eine große Bibelkenntniß; doch findet ſich in ſeinen Schriften aus dem Worte Gottes viel allegoriſch Aufgefaßtes und viel Mißverſtandenes.

Die Hangianer hatten keine beſtimmt ausgeprägte Verfaſſung. Sie betrachteten ſich nicht als von der evangeliſch-lutheriſchen Kirche Abgefallene, ſondern als deren Glieder. Sehr fleißig beſuchten ſie den öffentlichen Gottesdienſt dieſer Kirche und nahmen Theil an der Feier des heiligen Abendmahles; doch hielten ſie auch abgeſonderte gottesdienſtliche Verſammlungen, in denen Jeder reden konnte, der ſich vom heiligen Geiſte dazu getrieben fühlte. Gütergemeinſchaft — wie das mehrfach behauptet worden iſt — fand unter ihnen nicht Statt, ſondern nur eine treue gegenſeitige Unterſtützung. Auch was man von einer Wiederherſtellung des Standes der Unſchuld für den Umgang beider Geſchlechter unter ihnen erzählt hat, beruht auf bloßen Verläumdungen oder auf den Verirrungen Einzelner in ihrer Mitte. Sie werden vielmehr im Allgemeinen als ſittlich ſtrebende Menſchen bezeichnet. Von der ihnen Schuld gegebenen Intoleranz gegen anders Denkende ſind ſie jedoch nicht völlig freizuſprechen.

Wenn auch durch die erfahrenen Verfolgungen an Zahl vermindert, ſind die Haugianer doch bis heute in Norwegen nicht ganz verſchwunden. An einzelnen Orten werden ſie auch, wegen ihres vielen Leſens in der Bibel und den Hauge'ſchen Schriften, mit dem Namen der Leſer genannt.

Hauge hat theils ſelbſt viele Schriften geſchrieben, theils die Schriften Anderer auf's Neue herausgegeben. Ein ziemlich vollſtändiges Verzeichniß der Hauge'ſchen Literatur gibt P. E. Müller in den von ihm herausgegebenen Kopenhagener gel. Nachr. für 1807 Nro. 37., das Jens Möller in ſeiner Geſch. des norwegiſchen Schwärmers H. N. Hauge in Stäudlin's und Tzſchirner's Archiv f. K.G. Bd. II. St. 2. S. 354 flg. und H. Schmidt unter dem Artikel Hauge in Erſch und Gruber's Encykl. vervollſtändigt haben. Vergl. im Uebrigen neben Jens Möller's Abhandlung die Mittheilungen über Hauge von F. W. v. Schubert, gleichfalls in Stäudlin's und Tzſchirner's Archiv für K.G. Bd. V. St. 2. S. 237 fg. L. Heller.

Hauran, ſ. Paläſtina.

Hauscommunion. Das Wort communio — Gemeinſchaft —, im apoſtoliſchen Symbolum mit dem Beiſatz sanctorum — Gemeinſchaft oder Gemeine der Heiligen — als Appoſition, oder erweiternde Beſtimmung zu ecclesia geſetzt (vgl. Apg. 2, 42., wo κοινωνία wohl das gemeinſchaftliche brüderliche Zuſammenhalten bezeichnet), wird in

Anſchließung an 1 Kor. 10, 16. auch zur Bezeichnung des heiligen Abendmahls gebraucht, entſprechend dem griech. *κοινωνία*. So bedient ſich Chryſoſtomus in Beziehung auf das heil. Abendmahl des Ausdrucks *κοινωνία μυστηρίων*, und Dionyſius der Areopagite nennt daſſelbe *μυστήριον συνάξεως εἴτ' οὖν κοινωνίας*. Dieſe Benennung *κοινωνία* erklärt Johannes von Damaskus theils aus der durch dieſe Handlung vermittelten Gemeinſchaft mit Chriſto (Einverleibung in Chriſtum) und Theilnahme an ſeinem Fleiſch und ſeiner Gottheit, theils aus der dadurch erfolgenden Gemeinſchaft der Chriſten unter einander, da wir durch die Theilnahme an Einem Brod Ein Leib Chriſti und Ein Blut und unter einander Glieder werden. Hierzu kommt nach ihm, als drittes Moment, daß das heil. Abendmahl ſo genannt wird, weil Alle, die deſſen würdig ſind, d. h. alle Gläubigen, nicht bloß die Prieſter, daran Theil nehmen — als *κοινὸν δεῖπνον* (vgl. *Suiceri* thesaurus s. v. *κοινωνία*). — Weil aber nicht Alle an der öffentlichen gemeinſamen Feier ſich betheiligen können, wie denn Einzelne durch Krankheit daran verhindert und doch des Gnadenmittels bedürftig und darnach verlangend ſind: ſo war es von altersher Brauch, ſolchen die geweihten Elemente, oder Leib und Blut des Herrn in's Haus zu bringen, damit ſie auf dieſe Weiſe an der Feier der Gemeinde, ſowie ſie eben konnten, Theil nähmen, dieweil ja durch das unmittelbare Gegenwärtigſeyn dem Leibe nach die Gemeinſchaft nicht ſchlechthin bedingt iſt. — So lange es nun üblich war, täglich oder doch allſonntäglich Gemeinde-Abendmahl zu halten, konnte ſich dieß der Zeit nach an die öffentliche Communion anſchließen und als eine Art Fortſetzung derſelben gelten. Je ſeltener aber die öffentliche Feier wurde, deſto mehr konnten Fälle augenblicklichen Bedürfniſſes und Verlangens eintreten, wo ſolche Anſchließung der Zeit nach nicht möglich war. Und andererſeits, je mehr die Communion in Erkrankungsfällen und bei augenſcheinlicher, wenigſtens ſcheinbarer Todesgefahr als weſentliche Stärkung und Wegzehrung für den Uebergang in die Ewigkeit angeſehen und empfunden wurde, deſto weniger konnte man jene zeitliche Anknüpfung feſthalten, welche ja auch für eben ſo wenig weſentlich zu wahrhafter Theilnahme erachtet werden kann, als die räumliche Gegenwärtigkeit.

So kam es denn dahin, daß Krankencommunion zu jeder Zeit üblich wurde. Die Anſchließung an die öffentliche kirchliche Communion konnte aber noch dadurch vermittelt werden, daß für dieſe conſecrirte Elemente dazu verwendet wurden, was bei der Beſchränkung des Kelchs auf die Prieſter um ſo leichter ging. — Aber auch dieſer äußere Zuſammenhang iſt keineswegs nothwendig. Die Weihung der Elemente kann ja durch den dazu Berechtigten an jedem Orte und zu jeder Zeit geſchehen, indem er die Einſetzungsworte wiederholt unter Hinweiſung auf die Elemente (vgl. Nitzſch, Prakt. Theol. II. 2. §. 362.). Und wie man an jedem Orte ſeine Hände aufhebend Gott anbeten kann, ſo kann auch überall die Communion ſtattfinden. Ja durch dieſe Handlung ſelbſt, wie durch die Taufe, durch Wort Gottes und Gebet und Wandel vor Gott wird jede Stätte, jede Wohnung zu einem geweihten Orte, zu einem Gotteshauſe.

Aber kann man es noch Communion nennen, wenn der einzelne Kranke die geweihten Elemente empfängt? — Inſofern allerdings, als er durch den gläubigen Genuß Chriſto einverleibt wird, oder als Chriſtus ihm mit den Elementen ſeinen Leib und ſein Blut zur Aneignung darbietet, und er dadurch in Chriſto iſt und Chriſtus in ihm (vgl. Joh. 6, 56.). — Aber auch in Beziehung auf die Gemeinſchaft der Gläubigen untereinander? Dieſe wird freilich durch den gemeinſamen Genuß dargeſtellt. Aber ſollte die äußere Darſtellung, wie ſie in einer öffentlichen Feier ſtattfindet, wo mehrere mit oder nach einander zum Tiſch des Herrn treten, ſo weſentlich ſeyn? Sollte der durch Krankheit an ſein Haus oder Lager Geſeſſelte nicht im Geiſte mit der ganzen Gemeinde verbunden ſeyn und ſich verbunden wiſſen, indem er durch das geſegnete Brod und den geſegneten Kelch theilhaftig wird des Leibes und Blutes Chriſti, dieſes Gemeinguts der Gläubigen, mit denen er ſonſt auch wohl äußerlich zuſammen war zu gemeinſchaftlichem Genuß deſſelben?

Demnach trägt die evangelisch-lutherische Kirche kein Bedenken, die Hauscommunion zu gewähren, zunächst in Fällen der Krankheit. Reformirterseits dagegen ist man in dieser Hinsicht bedenklich. — Die Beanstandung des Abendmahlsgenusses Einzelner außerhalb der Versammlung der Gemeinde hängt aber hier zusammen mit der ganzen Auffassung des Abendmahls: einerseits dem symbolischen und unterpfandlichen Karakter der Elemente, und der wesentlichen Identität der sakramentlichen und der geistlichen Nießung des Leibes und Blutes Christi, woraus die verhältnißmäßige Entbehrlichkeit der ersteren folgt, dieweil ja ohne sie eben dasselbe im Glauben vermittelst des göttlichen Worts erlangt werden kann; andererseits der Bedeutung dieses Mahles als eines feierlichen Bekenntnisses und erneuerten Gelübdes der Gemeinde, was ja bei der Hauscommunion Einzelner nicht stattfindet. — Die Opposition geht nun freilich zunächst gegen die römische Zurücklegung der geweihten Elemente, gegen die Aufbewahrung der Ueberreste des Abendmahls-Brods und -Weins in Gefässen, um sie feierlich zu den Kranken und zu sonstigem Gebrauche hinzutragen. Aber bekanntlich findet in streng reformirten Ländern die Krankencommunion nicht statt. Beza wünscht zwar sehr die Wiederherstellung der für die Kranken so tröstlichen Sitte, ihnen die Eucharistie zu schicken, während sie von den Uebrigen gefeiert werde, zweifelt aber sehr, ob es schicklich sey, das Mahl des Herrn bei den Kranken zu feiern, während es in der Gemeinde verwaltet werde, da dasselbe nicht die Privathandlung irgend einer Familie, sondern ein kirchlicher Akt sey. Auch würde, wenn es nicht bei Allen geschähe, der Schein der Parteilichkeit entstehen, wenn bei Allen, eine Entweihung oder eine Ueberladung der Pastoren nahe liegen (vgl. Al. Schweizer, Dogm. der ref. Kirche II. S. 642 f.).

Die lutherische Praxis, welche wohl auch durch den Gebrauch der Hostien erleichtert wird, dürfte aber um so weniger einem Tadel unterliegen, wenn darauf gehalten würde, daß, wie durch den administrirenden Geistlichen die das Sakrament im Namen Christi darreichende Kirche, so durch einen oder mehrere Mitgenossen, seyen es Familienglieder oder andere, die dazu geneigt und gestimmt seyn mögen, die Gemeinde in der Hauscommunion repräsentirt werde und so das Gemeinschaftliche seinen Ausdruck finde. Nur darf dies nicht als schlechthin nothwendig gefordert werden, da es unter Umständen gar nicht oder nur in einer unpassenden Weise — durch ungeeignete Personen — ausführbar seyn möchte. Eine weitergreifende Frage ist, ob auch außer dem Krankheitsfall eine Hauscommunion statthaft sey, etwa als Analogon und Wiederauffrischung der urchristlichen Weise? (Apg. 2, 46.) Insofern darin nicht eine, von Seiten der Kirche keineswegs zu begünstigende Neigung zur Absonderung sich verrathen sollte, sondern innige gläubige Seelen, welche auch am Gemeinde-Abendmahl fleißig und andächtig Theil nehmen, bei verhältnißmäßig seltener öffentlicher Feier aus tieferem Bedürfniß heraus darnach verlangen sollten, daß ihr Seelsorger ihnen mit dieser Nahrung des geistlichen Lebens zu Hülfe komme, könnte es wohl als wünschenswerth betrachtet werden, daß hierin Freiheit gewährt würde. Es dürfte dies aber auch eine Veranlassung zu häufigerer öffentlicher Feier seyn, wodurch solchem stärkeren Bedürfniß eben so entsprochen, als dasselbe hervorgerufen würde. Kling.

Havila, s. Eden.

Haydn, s. Musik, kirchliche.

Haymo (Haimo, Aymo, Aimo). Wenig läßt sich, in Ermangelung historischer Nachrichten, über die Herkunft und das Leben Haymo's sagen. Man hat ihn bald einen Angelsachsen, bald einen Westfranken, bald einen Deutschen genannt. Seine deutsche Abkunft findet sich von Trithemius (de Script. ecclesiast. c. 257. in Fabricii Bibl. eccl. p. 60) behauptet. Die Zeit um 778 wird allgemein als die seiner Geburt angenommen. Er lebte in seinen Jünglingsjahren als Mönch im Kloster zu Fulda und hatte dort an Rabanus Maurus einen Freund und Studiengenossen. Später war er mit diesem zu Tours Alcuin's Schüler. Darauf wurde er Rektor der Schule erst zu Fulda, dann zu Hirschfeld, und endlich im Jahre

840 Biſchof zu Halberſtadt, in welchem Amte er im Jahre 853 ſtarb. Seine Verdienſte um das Bisthum Halberſtadt, deſſen weltliche Angelegenheiten er der Sorge Anderer überließ, werden vielfach gerühmt. Vor Allem ſuchte er, ſelbſt mit nicht geringem Wiſſen ausgeſtattet, in ſeinem Kreiſe, ſo viel er konnte, gelehrte Bildung zu fördern, und gründete zu dem Ende eine Bibliothek an ſeiner Kathedrale. Die Stiftung eines Kloſters zu Halberſtadt, das er mit Mönchen aus Hirſchfeld beſetzte, war gleichfalls ſein Werk. Sein eigener ſittlich reiner Wandel war den Mönchen ein leuchtendes Vorbild. Viel wirkte er durch ſeine Predigten, die für die damalige Zeit durch ihr mehr praktiſches Element ſich auszeichneten, und zu deren Haltung ihn eine ſeltene Beredtſamkeit vorzugsweiſe befähigte. Gottfried Hittorp hat eine Sammlung derſelben zu Köln im Jahre 1531 herausgegeben unter dem Titel: „Homiliarum, seu mavis, Sermonum ad plebem opus praeclarum, super Evangelia totius anni Dominicasum, Sanctorum, Feriarumque omnium, tam quatuor temporum, quam totius Quadragesimae etc. Pars hiemalis.“ Auch das Studium der bibliſchen Exegeſe hat er befördert durch die Anregung, die er ſeiner Zeit dazu gab. Nehmen wir ſeine deutſche Abkunft als begründet an, ſo iſt er unter den Deutſchen der erſte, der über die heilige Schrift eine Reihe von Commentarien geſchrieben hat. Doch ſind unter ſeinen literariſchen Arbeiten die exegetiſchen unſtreitig die ſchwächſten. Die myſtiſch-allegoriſche Erklärungsweiſe iſt in ihnen noch ſehr überwiegend und viel Moraliſches der eigentlichen Exegeſe beigemiſcht. Daß übrigens, nach der Anſicht Einiger, nicht alle ihm zugeſchriebenen exegetiſchen Schriften wirklich von ihm herrühren, darüber hat ſchon Schröckh (Chriſtl. Kirchengeſchichte Th. XXIII. S. 282 fg.) ausführlicher ſich ausgelaſſen. Die unter ſeinem Namen edirten Commentarien betreffen: die Pſalmen und das Hohelied (Explan. in omn. Psalm. et Cant. VI. antehac nunq. exc. ex ed. D. Erasmi. Frib. 1531) den Jeſaias (L. III. comm. in Esaiam ex rec. Nic. Herborn. Colon. 1531), die zwölf kleinen Propheten (Comm. in XII proph. min. Colon. 1529), die Briefe Pauli (Comm. in epist. S. Pauli. Paris 1556. Ed. J. B. Villalpandus. Rom. 1598. Mogunt. 1614) und die Offenbarung Johannis (L. VII. comm. in Apocal. Joh. pr. in lnc. ed. et ad mult. cod. fid. cast. Colon. 1529). Von dieſen Commentarien ſind die über das Hohelied, über die Briefe Pauli und über die Offenbarung Johannis, beſonders von den franzöſiſchen Benediktinern in der Hist. litt. de la France T. VI. p. 102 sqq., dem Haymo ab- und dem Remigius von Auxerre zugeſprochen worden. Als die einzige dogmatiſche Schrift des Haymo wird gewöhnlich ſein Tractatus de corpore et sanguine Domini (ſ. *d'Achery*, Spicil. T. XII. p. 27 sq.) genannt; doch iſt dieſe Schrift nichts Anderes, als eine Stelle ſeines Commentars über den erſten Brief Pauli an die Korinther. Es würde alſo, wenn man jenen Commentar ihm abſprechen dürfte (vgl. auch *R. Simon*, Hist. critique des principaux commentateurs du N. T. p. 349), auch dieſer Traktat ihm gar nicht angehören. Derſelbe enthält übrigens eine Vertheidigung der Transſubſtantiationslehre*). Aſcetiſchen Inhalts beſitzen wir gleichfalls nur eine Schrift von Haymo, nämlich L. III. de varietate librorum s. de amore coelestis patriae (Colon. 1531), die jedoch faſt nichts von den derartigen Schriften jener Zeit Unterſcheidendes und in ſich Eigenthümliches enthält. Viel wichtiger, als alle dieſe Schriften Haymo's, iſt ſein Auszug aus der durch Rufinus gemachten Ueberſetzung der Kirchengeſchichte des Euſebius, die erſten vier Jahrhunderte umfaſſend, unter dem Titel: de christianarum rerum memoria L. X. (Ed. pr. Colon. 1531. Hist. eccl. breviar. ed. et rec. M. Zuerius Boxhorn. Lugd. 1650; corr. atq. emend. ed. cura J. J. Mader. Helmst. 1671). Nicht bloß, daß Haymo in dieſer Schrift ſeinen Zeitgenoſſen das in weiteren Kreiſen noch immer ziemlich

*) Es iſt alſo ein Irrthum, wenn Gräße in ſeinem Handbuche der allgemeinen Literaturgeſchichte Bd. II. S. 118 Haymo unter den Gegnern des Paſchaſius Radbertus in Betreff der Abendmahlslehre mit aufführt.

vernachläſſigte Studium der Kirchengeſchichte dringend empfahl, er gab ihnen mit derſelben auch ein für daſſelbe damals allerdings geeignetes Hülfsmittel an die Hand.

Vgl. im Uebrigen über Haymo: *P. Antonii* de vita et doctrina Haymonis. Hal. Magdeb. 1700 et 1705. *Ch. G. Derlingii* Comm. hist. de Haymone. Helmst. 1747. *Du Pin*, nouv. Bibl. T. VII. p. 176 sq. *Ceillier*, Hist. gén. des aut. eccl. T. XVIII. p. 712 sq. *Fabricii* Bibl. lat. med. et inf. aet. L. VII. p. 543 sq. *Cave*, Script. eccl. hist. lit. V. II. p. 28 und Hamberger's Zuverl. Nachr. Th. III. S. 595 f. L. Heller.

Hebe, Hebeopfer } **Heben** und **Weben** }, ſ. Opfer bei den Hebräern.

Heber, Biſchof, ſ. Miſſionen, proteſtantiſche.

Hebräer, Name und Geſchichte, ſ. Iſrael.

Hebräer, Brief an die. Als die *πλήρωσις* von Geſetz und Propheten hatte Chriſtus ſelbſt Matth. 5, 17. die von ihm geſtiftete *βασιλεία* bezeichnet: ſo wurde ſie von allen Apoſteln und insbeſondere von Paulus angeſehen. Für eine judenchriſtliche Gemeinde, welche geneigt war, die altteſtamentlichen Schattenbilder um der Herrlichkeit des altteſtamentlichen Cultus willen der neuteſtamentlichen Realität nachzuſetzen, und von welcher Manche im Begriff waren, zum Judenthum zurückzufallen (K. 10, 25.), thut der Verfaſſer dieſes Briefes dar, wie der Stifter des N. B. über Moſes, ja über alle Engel erhaben, wie er, ein anderer Melchiſedek, der wahre Hoheprieſter, König und Prieſter in Einer Perſon, vorzüglicher als die aronitiſchen Prieſter, der Mittler eines höheren Bundes, einer höheren und ewigen Verſöhnung ſey, für welche die zeitliche altteſtamentliche nur ſymboliſche Vorbilder gebe (K. 8, 1—10, 18.). Allerdings auf Grundlage der damaligen myſtiſchen und ſubtilen Schriftauslegung, wofür weniger Philo, als die rabbiniſche Hermeneutik paſſende Belege darbietet, hat der Verf. doch in die Symbolik und Typik des A. T. einen tiefen Einblick gethan und die in ihrer Hülle niedergelegten ewigen chriſtlichen Ideen zur Anſchauung gebracht.

Was die Frage nach dem Verfaſſer betrifft, ſo drängt ſich dem Leſer ſofort die Stylverſchiedenheit von Paulus auf, der Styl iſt redneriſcher, ruhiger, periodiſcher; der Brief hat faſt mehr den Karakter der Abhandlung, als eines Briefes (Valckenaer, Berger, Hug, Baur), er entbehrt des Anfangsgrußes und Namens des Schreibers, welchen Paulus nicht hinzuzufügen unterläßt, mit Ausnahme von K. 13, 19, 23 ff., auch der perſönlichen Beziehungen, wie ſie Paulus einzuſtreuen pflegt, namentlich aber ſteht zu dem Nachdrucke, mit welchem Paulus ſeine Gleichberechtigung als Apoſtel zu vertheidigen pflegt und beſonders, wie hier, Judenchriſten gegenüber ſie hervorzuheben nicht unterlaſſen würde, K. 2, 3. in Widerſpruch, wo der Verf. ſich wie Lukas 1, 2. nur als mittelbaren Schüler derer, die von Anfang an vom Herrn ſelbſt das Wort gehört, bezeichnet *). Dennoch haben die Paläſtina — wo wir die Leſer zu ſuchen haben — am nächſten gelegenen Kirchen, die alexandriniſche, ſyriſche, meſopotamiſche, nur mit wenigen Ausnahmen den pauliniſchen Urſprung deſſelben angenommen und Clemens Alex. und Origenes die Styldifferenz ſich dadurch erklärt, daß von Jenem Lukas als Ueberſetzer, von Dieſem ein Unbekannter als Redaktor angenommen wurde. Erſt ſeit dem 4. Jahrhundert wird in der morgenländiſchen Kirche die Annahme der pauliniſchen Autorſchaft, unter geringem nachhallendem Widerſpruche, allgemein. Anders im Abendlande, wo ſo weit wir es zu verfolgen vermögen, in Rom, Gallien, Afrika mit Ausſchluß des Hebräerbriefs nur 13 pauliniſche Briefe gezählt werden. Weder im Intereſſe der Rechtfertigung der morgenländiſchen Ueberlieferung, noch in dem ihrer Beſtreitung haben ſich bis jetzt befriedigende Gründe dieſes Zwieſpalts der Tradition nachweiſen laſſen. Von Hug, dem Thierſch und Delitzſch ſich anſchließen, wurde ſcharfſinnig ausgeführt, die abendländiſche Kirche ſey wider den Brief eingenommen worden durch die Berufung der Monta-

*) Luther: „damit wird es klar, daß er von den Apoſteln redet als ein Jünger, auf den ſolche Lehre von den Apoſteln gekommen ſey, vielleicht lange nachher (Walch XIV. S. 146).

niſten und im 3. Jahrh. der Novatianer auf Hebr. 6, 4. gegen die Wiederaufnahme der lapsi. Aber von den Montaniſten ſelbſt wird die pauliniſche Abfaſſung nicht anerkannt. In der Stelle, wo Tertullian ſeine frühere laxere Anſicht über das Bußweſen zurücknimmt und ſich auf Hebr. 6, 4. beruft (de pudicitia c. 20.), führt er ſeinen Beweis aus den Schriften des Paulus und Johannes und bringt die Beweisſtelle des Briefs an die Hebräer nur noch — wie er es nennt, als ein testimonium ex redundantia bei. Auch findet ſich bei Novatian ſelbſt keinerlei Beziehung auf den Brief, ſondern nur bei deſſen Partei. Unter dieſen Umſtänden bleibt, wenn die orientaliſche Ueberlieferung nicht feſtgehalten werden ſoll, nur übrig, ein Bekanntwerden des Briefs im Abendlande ohne beigefügte Tradition über den Verfaſſer anzunehmen. Wäre nämlich ein Verfaſſer genannt worden, ſo hätten die Abendländer nicht, wie ſie es thun, ſchwanken können, ob Barnabas oder Clemens der Verfaſſer.

Sind nun die äußeren Argumente dem pauliniſchen Urſprunge ſo günſtig, ſo laſſen ſich auch mit mehr oder weniger Recht folgende innere Gründe hinzufügen. Was K. 13. von den äußeren Verhältniſſen des Verf., namentlich von ſeinem näheren Verhältniß zu Timotheus berichtet, läßt ſich, wenn auch nicht ohne Schwierigkeit, doch am eheſten aus der Geſchichte des Paulus erklären. K. 10, 30. findet ſich ein Citat aus 5 Moſ. 32, 35., welches wörtlich weder mit dem hebräiſchen Text, noch dem der LXX genau entſprechenden des Paulus übereinſtimmt, Röm. 12, 19., ſo daß auch von Böhme, Bleek, de Wette daraus auf eine Bekanntſchaft des Verf. mit dem Brief an die Römer geſchloſſen wurde. Was die Sprache anlangt, ſo laſſen ſich mehrfach Hebraismen nachweiſen, lexicaliſche ſowohl als grammatiſche. Iſt die Stylart von der pauliniſchen verſchieden, ſo ließe ſich wohl mit Dr. Paulus in der Einl. zum Brief an die Hebr. S. XVI ſagen: „ein Mann dieſer Art und Kraft hat nicht nur einerlei Phraſeologie und Conſtructionsart; gerade weil er nicht wie ein Rhetor ſeine Schule gemacht hat, ändert die Materie bei ihm ſchnell die Form des Ausdrucks und der Rede.“ Ein entſcheidender Beweis hiefür liegt vor, falls man die pauliniſchen Reden in der Apg. weder mit den Tübinger Kritikern als Fiktion, noch auch als Reproduction durch den Verf. der Apg. anſehen will. Man vergleiche eine nach Sorgfalt der Satzbildung und Tonfall der Rede ſo ganz mit dem Briefe an die Hebr. parallele Periode wie die Apg. 26, 4. 5. Die Typologie des Briefes iſt pauliniſch, ebenſo eine Anzahl Lehrartikel nach Inhalt und Form des Ausdrucks: 1) Gott der Grund und das Ziel aller Weſen, 2, 10., vgl. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. 2) Die Lehre von Chriſto als εἰκὼν Gottes und Vermittler der Weltſchöpfung, 1, 1—3., vgl. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16. 3) Die Lehre von Chriſti Erniedrigung und Erhöhung 1, 4; 2, 9., vgl. Phil. 2, 8. 9. 4) Daß Chriſtus dem Tode die Macht genommen 2, 14., vgl. 1 Kor. 15, 54. 55. 57. 2 Tim. 1, 10. 5) Daß Chriſtus ein für allemal für die Sünde geſtorben und nun über alles Leiden für dieſelbe erhaben, 9, 26. 28; 10, 12., vgl. Röm. 6, 9. 10. 6) Chriſtus der Mittler, μεσίτης, zwiſchen Gott und den Menſchen, 12, 23., auch ἔγγυος, 7, 22. 7) Die hoheprieſterliche Vertretung Chriſti bei'm Vater, 7, 25., vgl. Röm. 8, 34. und ſo noch mehrere andere Parallelen, namentlich auch mit dem Brief an die Koloſſer. Dazu kommen Berührungen mit dem individuellen Sprachkarakter des Paulus, wie ἐντυγχάνειν, 7, 25., ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, παρρησία und καύχημα, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, σκιὰ τῶν ἐπουρανίων u. ſ. w. Dieſe Verwandtſchaft in Lehre und Ausdrucksweiſe läßt ſich indeß nicht weniger bei einem Schüler des Apoſtels erwarten, als bei dem Apoſtel ſelbſt. Daß in den pauliniſchen Reden der Apg. in irgend einem Maße ein Einfluß des Berichterſtatters anzunehmen, darauf führen wenn nicht mehr, wenigſtens zwei dem Lukas durchaus eigenthümliche Ausdrücke: ἀποφθέγγομαι, 26, 25., vgl. Apg. 2, 4. 14., προχειρίζεσθαι, 26, 16., vgl. 3, 20; 22, 14. Möchte indeß auch der urkundliche Karakter jener Reden ſich durchgängig feſthalten laſſen, ſo iſt's doch ein Anderes mit gerichtlichen Reden, auf welche wohl auch bei einem Paulus eine Meditation vorauszuſetzen ſeyn möchte, und bei Briefen. Jedenfalls bieten die pauliniſchen Briefe, auch wo der redneriſche Ton überwiegt, Röm. 8, 31 f.

1 Kor. 15, 55., nur Beiſpiele der Rhetorik des Herzens und nicht der dieſem Brief eignen Rhetorik des Studiums. Daher auch ſchon Luther: „es iſt ein glaubwürdiger Wahn, die Epiſtel ſey nicht St. Pauli, darum daß ſie eine gar geſchmücktere Rede führt, denn St. Paulus an anderen Orten pfleget.“ Die hie und da in dem Briefe vorkommenden Hebraismen finden ſich auch in gebildeten Schriftſtellern wie Joſephus und treten gänzlich zurück hinter dem rein griechiſchen Styl, zu welchem im N. T. nur die Reden des letzten Theils der Apg. eine Parallele darbieten. Endlich das Zuſammentreffen des Citats aus 5 Moſ. 32, 35. läßt ſich daraus erklären, daß es in jener beſtimmten Form in den allgemeinen Gebrauch übergegangen.

Bei weitem überwiegend ſtellt ſich in Betreff der inneren Entſcheidungsgründe die Verſchiedenheit der Verfaſſer dar. Möchte man auch die hier fehlende Polemik gegen die ἔργα νόμου und die Beſchneidung, das Fehlen ſolcher pauliniſchen Hauptthemata wie die Rechtfertigung aus dem Glauben, die Bedeutung der Auferſtehung Chriſti und die Gleichberechtigung der Heiden aus dem ſpeciellen Zwecke des Briefes und dem Karakter der Gemeinde mehr rechtfertigen können, als es der Fall iſt, ſo hat es doch gar nicht den Anſchein, als ob der Apoſtel jene Hauptthemata nur da behandelt habe, wo ein beſtimmter polemiſcher Zweck vorhanden war. „Geht es doch ſelbſt, wird treffend von Dietlein „das Urchriſtenthum“ bemerkt, dem modernen Schriftſteller, der nicht mit der ganzen Perſönlichkeit arbeitet, ſo, daß — ganz ohne unmittelbare Veranlaſſung die Selbſtverwahrung nach der Seite hin, wo er mit Angriffen am meiſten zu kämpfen hat, als Grundton durch alle ſeine Werke klingt.“ Wir haben ein Beiſpiel an Luther, der auch in der Auslegung des ſchlichteſten Pſalms einen Schlag auf die Mönche und ihre Kappen nicht zurückhalten kann. So wird die Polemik des Briefs an die Römer keineswegs auf die Herrſchaft jenes jüdiſchen Geſetzesvertrauens der römiſchen heidenchriſtlichen Gemeinde ſchließen laſſen, welche der Brief ſchon nach ſeiner ganzen Anlage bekämpft; ſelbſt in einem Briefe wie der an die Philipper vergißt Paulus der Hauptgegner ſeiner Wirkſamkeit nicht. So wird ſich nun auch die fehlende Beziehung auf die Hauptartikel pauliniſcher Predigt nicht bloß aus der Beſchaffenheit der Hebräer, an welche der Brief gerichtet iſt, erklären laſſen. Um ſo weniger, da ſich zeigen läßt, wie pauliniſche Glaubensartikel von dem Verf. in eigenthümlich modificirter Weiſe vorgetragen werden: ſo ſeine Verſöhnungs- und Rechtfertigungslehre, welche weſentlich nur die Lehre von einer objektiv und ſubjektiv durch Chriſti Tod zu Stande gekommenen Weihung iſt. Was die Sprache anlangt, ſo läßt ſich auch die Differenz nicht bloß in der Stylverſchiedenheit und in der Reinheit der Sprache nachweiſen, ſondern auch Idiotismen gerade dieſes Verfaſſers finden ſich hier, wie der vorzugsweiſe Gebrauch von ὁ Ἰησοῦς, ὁμολογία, μακροθυμία, ὅθεν u. ſ. w. Beſonders auffällig iſt aber die Differenz in der Citationsweiſe. Während Paulus, auch wo er die LXX citirt, zeigt, daß ihm dabei der hebräiſche Text vor Augen ſteht, dem er auch öfter ausſchließlich folgt, führt der Verf. dieſes Briefes überall nur die LXX an, auch wo ſie falſch überſetzt, wie 11, 21; 13, 15., und argumentirt ſelbſt aus falſch überſetzten Stellen, wie 10, 5; 2, 7.: gerade in einem Briefe an Judenchriſten wird man dies am wenigſten erwarten. Während ferner die Citate des Paulus mit dem cod. Vatic. zuſammenſtimmen, trifft der Brief an die Hebr. wenigſtens überwiegend mit dem cod. Alex. zuſammen. Während Paulus mit ὡς γέγραπται, κατὰ τὸ γεγραμμένον oder Μωϋσῆς λέγει, Δαβὶδ λέγει u. a. citirt, citirt dieſer Brief alle Ausſprüche direkt als Rede Gottes mit alleiniger Ausnahme von 2, 6. Endlich, was vor Allem in Anſchlag zu bringen: als einen, der nur abgeleiteterweiſe von dem unmittelbaren Urapoſtel das Ev. überkommen, hätte Paulus ſich nimmermehr, am wenigſten vor einer judenchriſtlichen Gemeinde, bezeichnet. Ganz entgegengeſetzt urtheilt freilich der neueſte Commentator, Ebrard, zu 2, 3.: „dieſer Beweis iſt aber ohne alle Kraft; mögen andere Gründe gegen die pauliniſche Abfaſſung ſprechen — nur auf unſere Verſe berufe man ſich nicht! Ein Anderes iſt, den Auferſtandenen einmal geſehen zu haben, ein Anderes, ein Ohrenzeuge der von Chriſto verkündigten σωτηρία, d. h. der ganzen Offenbarung Gottes in

Chriſto zu ſeyn.“ Aber wenn Paulus, 1 Kor. 9, 1., ſchreibt: „bin ich nicht ein Apoſtel? bin ich nicht frei? habe ich nicht den Herrn Chriſtum geſehen?“ — beruft er ſich bloß auf dieſes Geſehenhaben als auf ein vereinzeltes, mit ſeinem Apoſtolat nicht in Zuſammenhang ſtehendes Faktum? bezeichnet er damit nicht ſeine direkte Erwählung vom Herrn, kraft deren er auch ſeine Unterweiſung nur unmittelbar vom Herrn ſelbſt empfangen hat, Gal. 1, 1. 12. und war dieſes nicht auch nothwendig, wenn Paulus als Gleichberechtigter den Urapoſteln zur Seite treten ſollte? — Selbſt der bisher von den Beſtreitern des pauliniſchen Urſprungs feſtgehaltene Zuſammenhang des Briefes mit der pauliniſchen Schule wird von Köſtlin in deſſen neueſter Abhandlung über den Hebräerbrief beſtritten, indem nach ihm der Brief ſeiner letzten Grundlage nach im Judenchriſtenthum wurzelt, in welchem es, ſchon in Folge von Andeutungen Jeſu, an einem Fortſchritte über den geſetzlichen Standpunkt hinaus nicht gefehlt habe, ſo daß unſer Verfaſſer unter Mitwirkung alexandriniſcher und pauliniſcher Einflüſſe, auch ohne unmittelbaren Zuſammenhang mit Paulus, den ihm eigenthümlichen Lehrtypus habe entwickeln können (Zellers Jahrb. 1854. S. 478. 481): „Der ganze Geiſt des Chriſtenthums war von Anfang an ein ſolcher, der ſich mit den jüdiſchen Formen nicht begnügen konnte und ihrer nicht mehr bedurfte, obwohl ein klares Bewußtſeyn hierüber ſich nur allmählig zu bilden vermochte, weil der Stifter der chriſtlichen Religion zwar in dieſem Geiſte gelebt und gewirkt und einzelne Erklärungen in dieſer Richtung gegeben, eine beſtimmtere Verſtändigung aber hierüber wie über ſo vieles Andere der Zukunft überlaſſen hatte.“ Inſofern ſich hierin wieder eine Annäherung an die kirchliche Anſicht ausſpricht, liegt etwas Richtiges in dieſer Anſicht, nur läßt ſich doch wohl nicht verkennen, daß die Berührungen mit dem pauliniſchen Lehrtypus ein näheres Verhältniß zu Paulus vorausſetzen, als hiemit zugeſtanden wird.

Bei dieſer theilweiſen Verwandtſchaft und theilweiſen, wenn auch größeren Verſchiedenheit des inneren Karakters und der dem pauliniſchen Urſprunge ſo günſtigen äußeren Bezeugung iſt daher auch noch in neuerer Zeit von einigen Kritikern die pauliniſche Abfaſſung vertheidigt worden, von Storr, C. W. Meyer, Scheibel, de Groot, Stuart, Gelpke, Paulus, Stein, Klee, während Andere die mittelbare pauliniſche Abfaſſung durch einen Apoſtelgehülfen, meiſt Lukas, als Vereinigungsmittel der ſich entgegenſtehenden Inſtanzen anſehen zu können glaubten: Stier, Hug, Delitzſch, Guerike, Ebrard. Dagegen wurde nach Tertullian's Vorgange Barnabas als Verf. angeſehen von Camerarius, Tweſten, Ullmann (Stud. u. Kr. Bd. I. H. 2.), Wieſeler (Chronol. d. ap. Z.A. S. 504), Thierſch (comment. histor. de ep. ad Hebr. 1848). Die Mehrzahl glaubte einen Alexandriner annehmen zu müſſen: Eichhorn, Seyffarth, Schott, B.-Cruſius, insbeſondere den Apollos, wie Luther, Clericus, Semler, Bleek, de Wette, Reuß, Credner. Für Apollos haben ſich nun die neueſten Forſcher namentlich durch die zwei Gründe beſtimmen laſſen, durch das Apg. 18, 24. ihm gegebene Prädicat eines ἀνὴρ λόγιος und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς, ſodann durch die bei einem Alexandriner beſonders vorauszuſetzende Bekanntſchaft mit philoniſcher Lehre und Hermeneutik. Dieſer letztere Geſichtspunkt greift in die gegenwärtigen, auf die Geſammtanſicht über den Karakter des Chriſtenthums ſo einflußreichen Unterſuchungen über die Entſtehung des Chriſtenthums aus einem durch alexandriniſche Philoſophie befruchteten Boden ein und erhält dadurch beſonderes Intereſſe. Eine eingehendere Prüfung iſt dieſer Frage gewidmet worden in der neu ausgearbeiteten 3. A. meines Comm. zum Br. an die Hebr. S. 80 f. Wenn Grotius, Clericus, Mangy, Bleek (Bd. I. S. 399), Schwegler (nachapoſt. Zeitalter II. S. 314), ja ſelbſt Delitzſch und Steugel ſogar eine direkte Benutzung philoniſcher Schriften durch den Verf. annehmen zu dürfen glaubten, ſo iſt nachgewieſen worden, daß nicht nur die Beweiſe hiefür haltlos ſind, ſondern auch überhaupt für die Uebereinſtimmung des Verfaſſers mit Lehre und Hermeneutik des jüdiſchen Alexandriners *). Durchaus beſtätigen ſich die

*) Auch noch von Köſtlin (Zellers Jahrb. 1854. S. 413) wird behauptet: „Wir dürfen

treffenden Bemerkungen Neander's, daß der realiſtiſch-praktiſche Karakter des Chriſtenthums auch die Lehre dieſes Briefes von philoniſcher Lehre weſentlich unterſcheide (Pflanzung S. 855. 4. A.). — Nichtsdeſtoweniger muß die Kritik unter den verſchiedenen möglichen Schülern des Apoſtels, welche als Verfaſſer des Briefs angenommen ſind, am eheſten bei Apollos ſtehen bleiben. Iſt nämlich der Verf. ein pauliniſcher Schüler, ſo muß er ein hervorragenderer Geiſt und ein ſelbſtändig miſſionirender ἀπόστολος geweſen ſeyn: neben Apollos könnten dann nur Clemens Romanus und Barnabas in Betracht kommen, aber der Erſtere hat unſern Brief ſelbſt citirt, Barnabas wird von ſelbſt ausgeſchloſſen, wenn der ihm zugeſchriebene Brief ächt iſt: ſo bleibt nur Apollos, der Alexandriner übrig, deſſen Prädikate in der Apg. dem Verf. dieſes Briefes ſo ganz angemeſſen ſind, denn wenn auch weniger nach dem doctrinellen, ſo doch nach dem ſchriftſtelleriſchen Karakter weiſt dieſes Lehrſchreiben vorzugsweiſe auf Alexandrien hin. Beſonders ſtark liegt der Unterſchied unſeres Verfaſſers von Paulus darin zu Tage, daß bei dieſem ſich die unmittelbare Beredtſamkeit der Geiſtesfülle, bei jenem die Bildung der Schule zu erkennen gibt. So fragt ſich nun, ob ſich außerhalb Alexandriens eine ſolche rhetoriſche und hermeneutiſche Bildung bei einem Juden erwarten laſſe. Von vornherein ableugnen möchten wir dies nicht, doch iſt jedenfalls Alexandrien der Ort, wo dieſe literariſche Bildung am eheſten erworben werden konnte. Daß Apollos mit einer gewiſſen Selbſtändigkeit miſſionirte, geht aus dem erſten Brief an die Korinther und Tit. 3, 13. hervor; auch hat er ſich nach Apg. 18, 28. beſonders die Thätigkeit unter den Juden zum Ziel geſetzt und nach V. 25. ſchon als ehemaliger Johannesjünger den Juden von Chriſto gepredigt, ſo daß auch ein Zuſammenhang mit den paläſtinenſiſchen Chriſten keineswegs, wie de Wette meint, undenkbar iſt.

Richten wir aber unſeren Blick auf die Leſer des Briefs und werden unter den Ἑβραῖοι, an welche derſelbe gerichtet, paläſtinenſiſche Leſer verſtanden, ſo können doch wiederum Zweifel entſtehen, ob Apollos, ja ob überhaupt ein Mann aus der pauliniſchen Schule der Verf. des Briefes ſeyn könne. Einen freien Spielraum würde die Kritik freilich haben, wollte man mit Wieſeler, Köſtlin dieſe alte, vielleicht ſchon von Anfang an zu dem Briefe gehörige Ueberſchrift ganz aus dem Spiele laſſen. Da dies jedoch, ſo lange nicht zwingende Gegengründe vorliegen, unbefugt wäre, ſo muß die beſonnene Forſchung doch zunächſt dem durch dieſe Ueberſchrift gegebenen Fingerzeige nachgehen. Die gewöhnliche Vorausſetzung auch bei Bleek, de Wette, Winer, Delitzſch iſt nun die auf Apg. 6, 1; 9, 29. geſtützte, daß οἱ Ἑβραῖοι an ſich ſchon auf paläſtinenſiſche Judenchriſten hinweiſe; allein an ſich ſagt der Name Ἑβραῖος weder etwas über Geburt und Wohnort aus, noch auch über die Sprache der ſo Bezeichneten — nicht über Geburt und Wohnort, denn Paulus, der Tarſenſer, nennt ſich Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, Phil. 3, 5.; 2 Kor. 11, 22., auch nicht über die Sprache, denn Euſebius nennt den in Aegypten gebornen Helleniſten Philo Ἑβραῖος (h. e. 2, 4.), ebenſo den Ariſtobulos: τὸ μὲν γένος Ἑβραῖος (praep. ev. 8, 8.). Theodoret führt den griechiſchen Joſephus als συγγραφεὺς Ἑβραῖος ein (opp. II, 1246.). Das Verhältniß iſt dies, daß Ἑβραῖος die Abkunft von dem alten Volke markirt, daher Joſephus und Philo ſtets Ἰουδαῖοι gebrauchen, nur in der alten Geſchichte bei beiden zuweilen Ἑβραῖοι, vgl. meinen Comm. 3. A. S. 97. Ueberwiegend haftet daher an dem Namen Ἑβραῖοι die Beziehung auf die alte Sprache, während jüdiſche Sitte und Religion durch Ἰουδαϊσμός bezeichnet wird. Nie heißt die Sprache Ἰουδαϊκή, außer an einigen Stellen der LXX als wörtliche Uebertragung von יְהוּדִית — ſondern ſtets Ἑβραΐς διάλεκτος (Jos. Ant. 10, 1, 2., de Maccabaeis §. 14. Luk. 23, 38.). Auch noch andere Beweiſe bieten ſich dar, daß alſo dieſe Ἑβραῖοι auch die jüdiſche Landesſprache geſprochen haben müſſen. Nun iſt von

eine Vertrautheit des Verfaſſers mit den Schriften Philo's als eines der ſicherſten Ergebniſſe betrachten." Von meinem Commentar hat der Verf. nur die frühere Ausgabe vor ſich gehabt und ihn daher in ſeiner Unterſuchung nicht berückſichtigt.

mir a. a. O. ausgeführt worden, daß wir in der Zeit, wo der Brief geſchrieben worden, das aramäiſche Idiom nicht nur bei parthiſchen, babyloniſchen, meſopotamiſchen Juden herrſchend, ſondern ſelbſt in Aegypten auch noch zu ſchriftſtelleriſchem Gebrauch in Uebung zu denken haben. Dennoch wird dieſe weitere Sphäre wieder dadurch beſchränkt, daß es die Ueberſchätzung des Prieſterthums und Opfer- und Tempelcultus iſt, gegen welche unſer Brief ſich richtet. Es läßt ſich aber nachweiſen, daß unter den Juden in den genannten Gegenden Feſtreiſen nach Jeruſalem nur zur ſeltenen Ausnahme gehören, wie ſelbſt ein Philo nach ſeiner eigenen Angabe nur einmal in ſeinem Leben eine Feſtreiſe unternommen hat. Dies nöthigt dennoch, falls die Ueberſchrift nicht gänzlich außer Acht gelaſſen wird, eine paläſtinenſiſche Gemeinde als Leſerkreis zu denken. Dann aber tritt zu der erwähnten Schwierigkeit, ob zu einer ſolchen bei dem feindlichen Geiſte, welcher ſich unter den Judenchriſten nach Apg. 21. offenbart hatte, ein näheres Verhältniß zu einem Manne aus pauliniſcher Schule denkbar ſey, noch die zweite hinzu, ob gerade an Ἑβραῖοι ein griechiſcher Brief gerichtet ſeyn könne. Soll daher doch ein ausländiſcher Leſerkreis geſucht werden, ſo iſt nach dem Vorgange von Chr. Schmidt, neuerdings von drei verſchiedenen Seiten die Wahl auf Alexandrien gefallen: ſo nämlich Wieſeler, chronol. Synopſe S. 479, Bunſen, Hippolytus and his age II. 140. und Köſtlin in der angeführten Abh. Obwohl nun dieſe letztere mit Geſchick manche entgegenſtehende Bedenken zu beſeitigen verſucht oder wirklich erledigt, ſo bleiben doch noch folgende zwei Hauptbedenken zurück. Da der Inhalt des Briefes eine rein jüdiſche Gemeinde vorausſetzt und keinerlei Beziehung auf Heidenchriſten enthält, ſo fragt ſich: läßt eine ſolche ſich gerade in Alexandrien erwarten? Die Zurückhaltung von der helleniſchen Nationalität ſteht doch ſonſt in Proportion zu der größeren oder geringeren Strenge der Geſetzbeobachtung. Um wie viel laxer in der Diaspora das Verhalten ſelbſt in Betreff der Beſchneidung, zeigt das von Jos. Ant. 20, 2, 5. erzählte Beiſpiel des Ananus, aus Philo iſt es von alexandriniſchen Juden bekannt. So ſoll nun, nach Köſtlin, auch unter den dortigen Judenchriſten das Ritualgeſetz nur „unvollſtändig“ beobachtet worden ſeyn (a. a. O. S. 393). Und eine ſolche Gemeinde ſollte alle heidniſchen Elemente von ſich ferngehalten haben? Nachdem ſie Chriſten geworden, ſollte ihnen noch größere Strenge, ja die Gefahr des Rückfalls in das levitiſche Judenthum nahe getreten ſeyn? Dieſe Alexandriner, von denen ſelbſt der Jude Philo, ein wohlhabender Mann, nur Einmal das Heiligthum beſucht, ſollten als Chriſten die ernſtliche Ermahnung, ſich von dem Tempelcultus nicht feſſeln zu laſſen, dem die meiſten wohl nie beigewohnt, bedurft haben? Wieſeler hatte hier an das ägyptiſche Surrogat des jeruſalemſchen Tempels, den Tempel von Leontopolis denken zu dürfen geglaubt: von Köſtlin wird dies mit Recht als ein unglücklicher Gedanke bezeichnet, aber er ſelbſt weiß dies Bedenken nur durch die Annahme zu beſchwichtigen, daß die ſtarrgläubige, der philoniſchen Theologie entgegengeſetzte, jüdiſche Partei in Alexandrien dieſen Chriſten zugeſetzt, öfteren Tempelbeſuch von ihnen gefordert haben dürfte. Muß nun zu Gunſten dieſer Hypotheſe überdies noch die mit dem urſprünglichen Texte, ſo weit wir es zu verfolgen vermögen, verbundene Ueberſchrift ganz außer Acht gelaſſen werden, ſo wird man es doch als das Sichrere anſehen, bei paläſtinenſiſchen Leſern ſtehen zu bleiben. Daß nun die griechiſche Sprache kein Hinderniß macht, iſt ſchon anderweitig durch Paulus, Hug erwieſen und neuerdings von mir a. a. O. auch durch talmudiſche Belege dargethan worden, welche die merkwürdige Thatſache beſtätigen, daß ſelbſt Homer den gelehrten Rabbinen nicht unbekannt geweſen, und daß die Kenntniß der griechiſchen Sprache ſich ſelbſt auf den paläſtiniſchen Landmann erſtreckte! Was aber das freundliche Verhältniß zu einem Pauliner betrifft, ſo iſt hier die Schwierigkeit nur aus der irrigen Vorſtellung hervorgegangen, als ob man ſich alle Judenchriſten Paläſtina's ausnahmslos nur als Gegner des Apoſtels zu denken habe. Schon von Ritſchl in der „altkath. Kirche“ S. 135 iſt die Anſicht der Tübinger Schule beſchränkterweiſe dahin ausgeſprochen worden: „Die judenchriſtliche Oppoſition hat einen verſchiedenen Karakter und gehört an verſchiedenen Orten den beiden Abſtufungen an, in welcher das Juden-

chriſtenthum ſich dargeſtellt hat.“ Der Paulus, dem nach Gal. 2. die Urapoſtel die Bruderhand gereicht haben, der mit den vor ihm ſelbſt bekehrten Männern Andronikus und Junias (Röm. 16, 7.), mit dem paläſtinenſiſchen Propheten Agabus und mit Ananias, Barnabas, Markus in Freundſchaft geſtanden, der den Jeruſalemern wiederholte Spenden gebracht, den Jakobus und die Aelteſten freundlich aufnehmen (Apg. 21, 18.), der ſollte nur Feinde und Gegner in Jeruſalem gehabt haben? Nicht einmal bei den in Jeruſalem und der Diaspora Anſäſſigen (Apg. 2, 5; 6, 1.) ſollte eine mildere Geſinnung ſtattgefunden haben, als bei den Phariſäern?

Die Zeit der Abfaſſung läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit beſtimmen. Von Schmid, bibl. Theol. II. 61. iſt die Anſicht erneuert worden, daß der Brief nach der Zerſtörung des Tempels geſchrieben, um nachzuweiſen, wie nunmehr thatſächlich das Geſetz im Chriſtenthum aufgehoben ſey. Allein die Präſentia (8, 4; 9, 6. 7. 9; 13, 10.) können um ſo weniger anders als von dem Fortbeſtehen des Cultus verſtanden werden, als K. 8, 13. das Inſtitut nicht als ein ſchon untergegangenes, ſondern als ein gealtertes und im Verſchwinden begriffenes bezeichnet wird. Andererſeits kann auch zur Zeit der Abfaſſung Jakobus nicht mehr an der Spitze der jeruſalemſchen Gemeinde geſtanden haben, da ſonſt der Verf. es ſich nicht herausgenommen hätte, in ſo autoritativem Tone zu den Leſern zu ſprechen. So wird man denn auf den Zeitraum vom Tode des Jakobus, a. 62 od. 63, bis etwa zum Anfange des jüdiſchen Krieges a. 67 geführt. — Die Anſicht über den Ort der Abfaſſung wird durch die Auffaſſung des *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* 13, 24. bedingt. Seit Semler wurde dies, auch von Bleek, de Wette erklärt „die aus Italien Geflohenen,“ und dann wäre der Abfaſſungsort außerhalb Italiens zu ſuchen. Es iſt aber nachweislich, daß durchaus kein ſprachliches Bedenken entgegenſteht, den Ausdruck = *οἱ Ἰταλιῶται* zu nehmen, wie neuerdings auch Ebrard, Köſtlin (a. a. O. S. 389). Dann wird man — nicht auf Rom ſelbſt, aber auf das ſüdliche Italien als Abfaſſungsort geführt, wo es, wie die Apg. 28, 13 f. zeigt, damals bereits chriſtliche Gemeinden gab.

Auch der Zuſtand der Gemeinde, auf welchen die Polemik des Verfaſſers ſchließen läßt, führt am eheſten auf Paläſtina. Nicht auf die Ueberſchätzung des Ritualgeſetzes (außer 13, 9.), der Beſchneidung, der abrahamitiſchen Abſtammung richtet ſich dieſelbe: hiezu war nur gegenüber der Selbſtüberſchätzung des judenchriſtlichen Elementes in gemiſchten Gemeinden Veranlaſſung gegeben, ſondern nur auf die Verkennung der höheren Würde Chriſti und ſeines Verſöhnungswerkes im Verhältniß zu Moſes, dem Aaroniſchen Prieſterthum und dem vorbildlichen Verſöhnungsinſtitute. Wenn irgendwo, ſo mußten in den chriſtlichen Gemeinden Paläſtina's ebionitiſche Tendenzen ſich leicht geltend machen können, eine Folge derſelben mußte eine Verkennung des Werthes des ideellen chriſtlichen Verſöhnungswerkes ſeyn: in dem Maße als dieſe geiſtige Einſicht zurücktrat, mußte das realiſtiſch Sinnenfällige des jüdiſchen Cultus und Prieſterthums auf's Neue Anziehungskraft gewinnen. Dazu kommt, daß der Römerbrief, im 2. Jahrh. das test. XII patriarch. darthut, welchen Anſtoß dem jüdiſchen Beſtandtheile der Kirche die immer mehr eindringende Heidenfülle gegeben, welche das judenchriſtliche Element zu verdrängen drohte. Auch im 2. Jahrh. bietet das test. XII patriarch. ähnliche Geſichtspunkte der Polemik dar, es hat zum Hauptzweck, zu zeigen, daß Chriſto nicht bloß die königliche, ſondern auch die hohenprieſterliche Würde zukommt, daß ein neues Prieſterthum durch ihn begründet worden, doch ohne Nachfolge (Levi §. 8. 18.), daß der König Iſraels aus Levi's und Juda's Stamme (Simon §. 7. Joſeph §. 19.), daß er einen neuen Bund gegründet u. ſ. w.

Mißbrauch und Mißhandlung in der Auslegung haben diejenigen bibliſchen Schriften ſich am meiſten gefallen laſſen müſſen, welche den mit dem Reflexionskarakter der modernen Zeit am meiſten contraſtirenden ſymboliſch-typiſchen Karakter an ſich tragen, wie die Apokalypſe und der Brief an die Hebräer. Während der Zweck desſelben gerade der, aus der ſinnlich-altteſtamentlichen Hülle die ewige ideelle Wahrheit hervorzuziehen, wurde in der katholiſchen Kirche die Opfer- und Prieſterſymbolik benutzt, um einen auf's

Neue verſinnlichten Opfer- und Prieſtercultus zu unterſtützen. Während in der älteren proteſtantiſchen Kirche die Auslegung einen verhältnißmäßig geiſtigen Karakter behält, hat in der proteſtantiſchen Exegeſe die realiſtiſche Gnoſis von Bengel in den Vorſtellungskreis des Briefes einen Realismus hineingebracht, welcher auch in die Gegenwart noch fortwirkt. Zu K. 12, 24. führt Bengel emphatiſch aus, daß Chriſtus nicht in ſeinem verklärten Körper, ſondern außer demſelben ſein Blut in den Himmel gebracht. Von Rieger, einem ſeiner Schüler, wird zum Beweiſe hinzugefügt, daß Off. 1, 14. Chriſtus mit weißem Haar, alſo blutlos, bleich erſchienen ſey. Hiernach wird dann dieſem Blute inſonderheit eine fortdauernde reinigende und heiligende, von der verſöhnenden Kraft ſeines Todes unterſchiedene, Einwirkung zugeſchrieben — eine Anſicht, welche zunächſt in der Oetinger'ſchen, dann in der Menken'ſchen, Oſtander'ſchen Schule Eingang gefunden und ein weſentliches Moment in der von Kahnis gegebenen Expoſition der lutheriſchen Abendmahlslehre bildet (die Lehre vom Abendmahl S. 64 f.). Während die alte lutheriſche Kirche, Calov, Hunnius, Baldwin unter dem Allerheiligſten, dem himmliſchen Jeruſalem, dem Berge Zion nichts Anderes als die Kirche verſtanden hatten, dringt Oetinger, Menken, Stier (Brief an die Hebräer I. S. 137. 198. II. S. 319) darauf, daß nicht nur das himmliſche Heilige und Allerheiligſte, ſondern auch das himmliſche Jeruſalem und der Berg Zion realiſtiſch-lokal gefaßt werde. — Dem Zeitgeiſte Semler's mußte dieſe ganze Allegorik unbegreiflich ſeyn und wird daher aus bloßer Accommodation zu kraſſen jüdiſchen Vorſtellungen angeſehen (Semler, «Verſuch einer freien theologiſchen Lehrart» S. 447), ſo dann auch Erneſti, Döderlein, Griesbach, ſelbſt noch Ammon (bibliſche Theologie III. §. 7.). Als eigene Befangenheit des Verfaſſers wurden dagegen alle dieſe Vorſtellungen angeſehen von dem ſeines Prinzips ſich bewußteren Rationalismus (Wegſcheider, institutiones §. 136.), es kam der Mangel an äſthetiſcher Geſchmacksbildung hinzu: ſo berührte ſich denn die äußerſte Linke mit der äußerſten Rechten, indem die Offenbarung Johannis von Züllich, der Brief an die Hebräer von Böhme und Röth im Sinne des kraſſeſten Realismus ausgelegt wurde. Die jenſeitige Stiftshütte iſt nach Böhme ein figmentum Judaicum, quo haec gens divina omnia sibi soli tribuens loco suo sanctissimo summam dignitatem conciliare studuit (zu K. 8, 2.). Die Rückkehr zu einem tieferen Verſtändniſſe wurde von de Wette angebahnt in der Abhandlung «über die ſymboliſch-typiſche Lehrart des Briefs an die Hebräer» in der theologiſchen Zeitſchr. v. Schleiermacher, de Wette und Lücke, B. I. u. II.

Die gelehrteſte und ausführlichſte Bearbeitung des Briefes iſt die von Bleek, der Brief an die Hebräer. 1828. 2 Thle. Ihm folgte mein Commentar in der dritten neu ausgearbeiteten Ausgabe 1850. Geiſtvoll iſt die Erklärung de Wette's zu nennen, 2. A. 1847. Die neueſte Bearbeitung als Theil des Olshauſenſchen Commentars iſt die von Ebrard, der Brief an die Hebräer 1850. **A. Tholuck.**

Hebräiſche Poeſie. Zur bequemern Ueberſicht dieſes eben ſo reichen und anziehenden, als noch lange nicht nach ſichern äſthetiſchen und kritiſchen Grundſätzen verarbeiteten Stoffes wollen wir die Andeutungen, welche uns der beſchränkte Raum hier erlaubt, unter drei Geſichtspunkte bringen, den nationalen, den bibliſchen, den techniſchen. Die beiden erſten ſollen ſich mit Inhalt, Karakter und Geſchichte der Dichtkunſt bei den Iſraeliten beſchäftigen, der letztere mit den Formen derſelben. Gefliſſentlich aber halten wir die beiden erſten ſo ſcharf auseinander, nicht weil dies in der Natur der Sache liegt, ſondern weil wir uns heute einer annoch ganz unfertigen Wiſſenſchaft (der Geſchichte der hebr. Literatur) gegenüber befinden, deren Fehler aufgedeckt und gemieden werden müſſen, ehe an den Aufbau der rechten mit Erfolg geſchritten werden kann.

I. Die Poeſie war bei den Hebräern wie bei allen bekannten Völkern älter als die Proſa; Gefühle ſind früher wach als Ideen, und jedenfalls das Bedürfniß dieſe zu ſammeln ein jüngeres als das jene auszuſprechen. Der Menſch nach der Natur ſingt lange ehe er ſchreibt, und es gibt Völker, die nur jenes, nicht dieſes gelernt und geübt haben. Bei den Iſraeliten finden wir Dichtung ſo weit hinauf als unſre Kunde von

ihnen überhaupt reicht, das heißt von da an wo die Geſchichte ſie uns als eine Nation vorſtellt, von der Einwanderung in Kanaan bis zum Untergang des Staates, alſo in einem Zeitraum von beiläufig acht Jahrhunderten, und wenn nicht alles trügt, noch geraume Zeit über letztere Epoche hinaus. Und dieſe Dichtung iſt wie ſie bei der Culturſtufe der Nation ſeyn konnte, welche einerſeits in zuchtloſer Ungebundenheit Mühe hatte, ſich in höhere geſellſchaftliche Ordnung zu fügen, der Natur näher und doch in ewigem Kampfe mit ihr, an Arbeit langſam ſich gewöhnend, an Streit und Beute ſich vergnügend, und die Bürgſchaft des Genuſſes nicht in Geſetz und Form, ſondern in der individuellen Kraft beſitzend; andrerſeits aber allmählig für eine höhere Geſittung herangebildet wurde, durch religiöſen Unterricht, Anhänglichkeit an die Scholle und das auf beides gegründete, von einer heiligen Ueberlieferung getragene Nationalbewußtſeyn. Der Hirt feierte ſeine Liebe, der Held ſeinen Sieg mit Sang und Saitenſpiel. Kurze Skolien verewigten das Andenken an große Begebenheiten und wurden wohl ſpäter noch bei Jahresfeſten feierlich abgeſungen. So Goliaths Erlegung durch David (1 Sam. 18, 7.); ſo die Heldenmähr von dem Eſelskinnbacken, womit Simſon die Philiſter ſchlug (Richt. 15, 16.). Daneben bildeten ſich längere Gedichte, welche Schlachten und Siege ausführlicher beſchrieben, wie das Lied 4 Moſ. 21, 27 ff., das andre, woraus ein Bruchſtück Joſ. 10, 12.; beſonders das herrliche Deboralied, die Krone aller patriotiſchen Poeſie Iſraels, zugleich das älteſte längere Stück, welches ganz auf uns gekommen iſt. Das Volk kleidete ſeine ſchlichte Weisheit in rhythmiſche Sprüche, Klugheits- und Hausregeln, wie ſie überall die Frucht eines langſamen aber ſichern Urtheils ſind. Alles was die Menge geiſtig bewegte, ſprach ſich im Liede aus; die Spiele des Friedens mochten es nicht entbehren; es war Bedürfniß zur Ruhe vom Kampfe; es erheiterte die Feſtmahle (Jeſ. 5, 12. Amos 6, 5.) und Hochzeitgelage (Richt. 14.); es klagte die hoffnungsloſe Todtenklage (2 Sam. 3, 33.); es einigte die Maſſen, beglückte die Einzelnen, und war wie überall ein Hebel der Cultur. Jünglinge und Mädchen wetteiferten im Erlernen ſchöner Geſangſtücke und erheiterten damit die feſtlichen Zuſammenkünfte auf den Dörfern, oder die noch höher gehaltenen am Stammheiligthum. Die Jungfrauen zu Schilo ergingen ſich jährlich mit Tanz und Spiel in den Weinbergen (Richt. 21, 19 f.); die von Gilead wiederholten die traurige Geſchichte von Jephta's Tochter (Richt. 11, 40.); die Knaben lernten Davids Trauergeſang auf Jonathan (2 Sam. 1, 18.); Hirten und Jäger bei abendlicher Muße an den Brunnen der Wüſte ſangen Lieder mit Flötenbegleitung (Richt. 5, 11.). Die Auffindung einer Quelle war Gegenſtand der Freude und Liedfeier (4 Moſ. 21, 17.). Der Schmied rühmt trotzigen Muthes die Frucht ſeiner Arbeit (1 Moſ. 4, 23.). Räthſelſpiel und Witzwort erheitert das geſellige Mahl (Richt. 14, 12 f. 1 Kön. 10.). Selbſt in die niedrigſten Sphären verirrte ſich der Geiſt der Verskunſt und diente unwürdigen Verhältniſſen (Jeſ. 23, 15 f.) Nach außen hin ein rauhes derbes Fauſtrecht, ein kühnes wagendes Heldenthum, tägliche Fehden und Abenteuer, genährt und geweckt von glühendem Nationalhaß wie er noch jetzt im Sohne der Wüſte lebt; Spott dem Ueberwundenen, Preis dem Sieger, Ritterdank von Jungfrau und Barde für den Beutebeladenen bei der Heimkehr (Richt. 5, 29. 2 Sam. 1, 24. Pſ. 68, 13.); die ſchöne Fürſtentochter dem Tapferſten verheißen und ihr Beſitz der Preis einer Heldenthat (Richt. 1, 12. 1 Sam. 17, 25; 18, 17 ff.); im Frieden der annoch freiere Umgang der Geſchlechter; die Feſte des Landlebens, Ernte, Schafſchur, Weinleſe, überall mit Gelagen und Luſt verbunden (Richt. 9, 27. 1 Sam. 25.), die ganze alte Geſchichte Iſraels wie ſie vorliegt in den loſen und trümmerhaften Sagen der Heldenzeit, wie ſie ſich abſpiegelt in dem idylliſchen Gemälde patriarchaliſcher Zuſtände, läßt uns einen wunderbaren Reichthum poetiſcher Empfindung und Darſtellung ahnen, von welcher freilich durch die Ungunſt der Zeit und unter den Händen wohlmeinender aber unpoetiſcher Bearbeiter Vieles verloren gegangen, unter denen moderner Scholiaſten und Scholaſtiker unendlich viel Mehreres durch Staub und Tünche faſt unkenntlich geworden iſt. Wir brauchen nicht erſt mit Hülfe unſrer Phantaſie dichteriſche Elemente in dieſe Welt hin-

einzutragen und der Natur oder Erinnerung ihre klangvollern Töne abzulauſchen, um uns daraus eine Poeſie nach unſerm Geſchmacke zu ſchaffen; die rauhere Sprache und das rauhere Gemüth haben hier Saiten angeſchlagen, deren Muſik vielleicht unſre Syſteme „genirt,“ aber nur um ſo ſicherer ein Bürgerrecht in der wirklichen Geſchichte hat. Und noch iſt nicht erwähnt, daß vor Allem Religion und Gottesdienſt mit Geſang und Spiel und Tanz verbunden war (2 Sam. 6, 12 f. Jeſ. 30, 29. Jer. 31, 4. Pſ. 68, 26 u. ſ. w.), daß in den Schulen Dichtkunſt und Saitenſpiel gelehrt wurde (1 Sam. 10, 5.); daß auch der ernſtere Weiſe, der heilige Redner, der Prophet nicht nur die gehobene Sprache redete, ſondern, wie überall im Alterthum, in der Form und im Vortrag wie in der Begeiſterung, ein Dichter war, in Wort und Geiſt der Erde und ihrer Armuth entrückt. Doch es genüge das Geſagte, um Jedem der Sinn dafür hat begreiflich zu machen, daß eine Geſchichte der hebräiſchen Literatur, wie ſie freilich noch nicht exiſtirt und noch nie verſucht worden iſt, auch von Volks- und Nationalpoeſie Vieles und Schönes zu erzählen haben würde.

Man hat ſchon oft den Verſuch gemacht, die hebräiſche Poeſie in ihrer Eigenthümlichkeit zu karakteriſiren. Dies iſt ſchon inſofern mißlich, als wir ja nur von einer einzigen Art derſelben hinreichende Muſter beſitzen, die Karakteriſtik alſo nie eine allgemeine werden mag. Noch weniger wurde aber jener Zweck dadurch erreicht, daß man ſich oft mit Kategorieen moderner oder klaſſiſcher Poetik behalf oder gar es bei einigen in der Luft ſchwebenden Bezeichnungen und Bewunderungsformeln bewenden ließ. Dieſer Tadel trifft vielfach eines der berühmteſten einſchläglichen Werke, das des engliſchen Biſchofs Rob. Lowth (de sacra poesi Ebraeorum ed. Michaelis 1777. ed. Rosenmüller 1815), welcher übrigens, wie wenige ſeiner Zeit, Sinn und Geiſt für die Sache hatte. Dagegen hat unſer großer Herder (Geiſt der hebräiſchen Poeſie 1782) wohlweislich das Theoretiſiren gemieden und dem Gemüthe des Leſers das Heiligthum zu erſchließen ſich beſtrebt, was ihm freilich überall, wo kein Gemüth war, und ſo auch bei den tonangebenden Schriftgelehrten der Gegenwart, mißlungen iſt. Müßten Elemente für eine ganz allgemein gehaltene äſthetiſche Kritik aufgeſucht werden, und zwar ganz abgeſehen von dem Inhalte, wie er uns jetzt vorliegt, ſo wäre zunächſt zu bemerken, daß die hebräiſche Poeſie die Hauptkaraktere der weſtaſiatiſchen (von ſemitiſcher Bildung bedingten) theilt. Sie iſt 1) eine weſentlich ſubjektive, indem überall die Individualität des Dichters ſelbſt ſpricht, eigne Empfindungen, Wünſche, Anſchauungen vortragend, nirgends das außer ihm liegende, menſchliche oder natürliche, als ſolches rein für ſich ſelbſt ſich geltend macht. Der Hebräer hat daher, wie der Semit überhaupt, weder Epos noch Drama, weil zu dieſen beiden Gattungen eben gehört, daß die Perſönlichkeit des Dichters verſchwinde, ja daß er die Kraft habe, ſich in eine ganz fremde Perſönlichkeit zu verſetzen, ohne daß dieſe dabei ihrer Eigenthümlichkeit entkleidet werde. Wir treten mit dieſer Behauptung in den entſchiedenſten Widerſpruch gegen jede theologiſche Theorie, welche den traditionellen Begriff einer ganz paſſiven Inſpiration dem Verſtändniſſe der hebräiſchen Poeſie zum Grunde legen wollte, was ja bei unſerm nationalen Geſichtspunkte ohnehin wegfällt. Die hebräiſche (ſemitiſche) Poeſie iſt 2) ſententiös. Damit wollen wir ſagen, daß die einzelnen Gedanken ſich meiſt nur loſe und äußerlich aneinander hängen, ſo daß ihre Ordnung ſehr oft eine andre, ihre Zahl eine größere oder geringere ſeyn könnte, ohne daß das Ganze an Rundung verlöre. Organiſche Gliederung, Fortſchritt der Gedanken, Tirade, ſind exceptionelle Erſcheinungen, wenigſtens durchaus nicht nothwendig; jede Versſtrophe, jedes Beit oder Diſtichon bildet meiſt ein ganzes für ſich und könnte eben ſo gut ſeine Stelle wechſeln mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden unbeſchadet des Sinnes und Eindrucks. Wenn Eingangsideen noch häufig genug, ja ſelbſt mit rhetoriſcher Fülle, die Gedichte eröffnen, ſo fehlt es eben ſo oft an Schlußgedanken, bei welchen Geiſt und Ohr zugleich zur Ruhe und Befriedigung kämen. Die Mitwirkung des Urtheils iſt auch hierin von der Herrſchaft des Gefühls neutraliſirt. Die hebräiſche Poeſie iſt 3) auch ſinnlicher als unſre abendländiſche, ſelbſt als die romantiſche. Zunächſt erinnern wir

hier an ihren Reichthum von Bildern, der ja ſprüchwörtlich geworden iſt, wobei aber nicht bloß die Vergleichungen, ſondern vorzüglich die Metaphern zu beachten ſind, welche das Bild unmittelbar an die Stelle des zu beſchreibenden Gegenſtandes ſetzen und oft unwillkührlich ſich zur Allegorie ausſpinnen. Inſofern aber das Volk ſelbſt noch enger mit der Natur zuſammenhängt und weniger durch Städteleben und literariſche Cultur ſich über dieſelbe zu erheben gelernt hat, ſind auch die Bilder lieber und leichter aus einer Sphäre genommen, welcher ſich der klaſſiſch gebildete (d. h. einer höhern geſellſchaftlichen Stufe entſtammende) Geſchmack abgewendet hat, oder welcher er nur in conventioneller Auswahl noch ſein Auge zuwendet. Wir erinnern namentlich an die Bilder aus der Thierwelt, welche ja ſelbſt in den freigewählten Eigennamen der Menſchen, wir möchten ſagen in der idylliſchen Poeſie des Familienlebens, eine Rolle ſpielt. Damit hängt auch außerhalb der eigentlichen Dichtkunſt, der große Hang zur Symbolik zuſammen, welche jeder abſtrakten Idee eine concrete Form leiht, in der Dichtkunſt aber die Vorliebe zur Proſopopöe, d. h. zu derjenigen Redefigur, welche dieſe Ideen perſonificirt, lebloſe Gegenſtände mit Gedanken, Empfindungen, Rede ausſtattet. Hierin iſt die Poeſie der Iſraeliten ſo ſehr die Grundform alles ihres höhern Denkens geweſen, daß ſelbſt die nüchterne Geſchichtſchreibung vielfach in ihre Farbe ſich kleidet und die eigentliche philoſophiſche Speculation, auf hebräiſchem und jüdiſchem Boden aus derſelben erwachſen iſt, und darum die ſyſtematiſirende Verſtandesarbeit der Theologen, jüdiſcher und chriſtlicher, das denkbar Unpoetiſcheſte, was es geben mag, ſich in dem Weſen jener Speculation ſo ſchwer zurechtgefunden, ſo jämmerlich verirrt hat. Aus demſelben Elemente ſtammen auch die unzähligen, für unſre Denkweiſe nicht ſelten anſtößigen Anthropomorphismen, die ja bekanntlich mit den religiöſen Anſchauungen der Hebräer ſo innig verwachſen ſind. Beiſpiele von allem dieſem anzuführen iſt überflüſſig, da wir bei unſern Leſern eine mehr als nur oberflächliche Kenntniß des A. T. und eine Hermeutik vorausſetzen, bei welcher die Poeſie überhaupt zu ihrem Rechte kommen mag.

Ebenſo ſcheint es uns nicht nothwendig eine genauere Aufzählung aller derjenigen Erzeugniſſe, althebräiſcher Dichtkunſt zu verſuchen, von denen ſich eine Spur erhalten hat, und welche unter unſern gegenwärtigen Geſichtspunkt gebracht werden können. Wir ſchreiben hier keine vollſtändige Literaturgeſchichte, ſondern wollen uns über einen einzelnen Punkt zur Vermittlung weiterer und ſelbſtändiger Studien im Allgemeinen orientiren. Das aber mag noch eingeführt werden, daß, bei dem Umſtande, daß urſprünglich die Gedichte durch das Gedächtniß allein erhalten und fortgepflanzt wurden, frühe das Bedürfniß der Sammlung ſich fühlbar machte, wie dies auch anderwärts, z. B. bei den Arabern der Fall war. Es wurden Anthologieen älterer Gedichte veranſtaltet, wie dies noch in ſpäterer Zeit mit Pſalmen und Sprüchen geſchah. Zwei ſolcher Anthologieen werden uns namhaft gemacht, das Buch der Kriege Jahwehs (ס׳ מִלְחֲמוֹת יי 4 Moſ. 21, 14.) und das Buch Hajjaſchar (ס׳ הַיָּשָׁר Joſ. 10, 13. 2 Sam. 1, 17.) wohl vom erſten Worte ſo geheißen, welche, wenn auch vielleicht erſt einige Zeit nach David entſtanden, doch uralte Lieder, nach den mitgetheilten Bruchſtücken zu urtheilen, meiſt patriotiſchen Inhalts enthielten.

Die neuern Schriftſteller, welche ſich mit der hebräiſchen Poeſie überhaupt befaßt haben, auch Lowth und Herder, und ſo weſentlich die ſogenannten Einleitungen in's A. T. und was der Mühe werth iſt, am Schluſſe dieſes Artikels verzeichnet zu werden, nehmen auf dieſelbe als eine mit allgemeinen Culturzuſtänden in Verbindung zu ſetzende weniger Rückſicht und beſchäftigen ſich vorzugsweiſe mit derſelben als der bibliſchen, zu welcher wir jetzt ebenfalls übergehen.

II. Mit großem Unrecht hat man in neuerer Zeit die Bibel A. T. einen Codex der hebräiſchen Nationalliteratur genannt. Ihr Inhalt gehört allerdings zu letzterer; ſie iſt aber ihrem Zweck und ihrer Anlage nach weſentlich ein Leſe- und Lehrbuch zum Behufe der religiöſen Erziehung der Nation geweſen und hat zu dieſem Ende einen Theil der vorhandenen Nationalliteratur in ſich aufgenommen, wählend und verarbeitend, und

ſo zugleich vom Untergang gerettet. In dieſer beſondern Sammlung iſt nun ebenfalls vieles ganz eigentlich Poetiſche anzutreffen, aber es verſteht ſich von vorneherein, daß daſſelbe mehr oder weniger ein jenem Zwecke Dienendes, alſo religiöſe Poeſie ſeyn wird, eine Gattung, von welcher wir alſo mit größerer Kenntniß reden können, deren Eigenthümlichkeiten und Vorzüge aber nur mit Vorſicht als der poetiſchen Nationalliteratur der Iſraeliten überhaupt angehörig betrachtet werden dürfen. Indeſſen müſſen wir ſofort uns über die Bedeutung des Ausdrucks »religiöſe Poeſie« verſtändigen. Nicht alle Dichtungen, welche das A. T. enthält, fallen eigentlich und unmittelbar unter dieſen Begriff. Wir wollen hier nicht einmal zunächſt von dem Hohen Liede reden, von welchem wir allerdings halten, daß nur eine erzwungene allegoriſche Umdeutung ihm eine religiöſe Beziehung beilegen mag; denn wir ſind überzeugt, daß eben eine ſolche demſelben eine Stelle in der Sammlung verſchafft und geſichert hat. Wohl aber iſt zu erinnern, daß namentlich in die Geſchichtserzählung eine ziemliche Anzahl von Gedichten verflochten iſt, die man nicht nach ihrem nächſten Zwecke als religiös belehrende, wohl aber nach ihrem Geiſt und Sinn als aus religiöſer Quelle fließende, religiöſem Glauben Zeugniß gebende, ſomit auch denſelben ſtärkende betrachten kann. Der Name muß alſo in einer weitern Faſſung genommen werden. Die jüdiſchen Gelehrten ſelbſt begriffen unter dem Titel poetiſcher Bücher eigentlich nur drei: Pſalmen, Sprüche, Hiob, und es wurden dieſelben darum im Orignal mit einer beſondern Accentnation bedacht, in der griechiſchen Ueberſetzung aber ſogar in abgeſetzten Verszeilen (στιχηρῶς, στιχηδὸν) geſchrieben. Aber mit ganz gleichem Rechte ſind Hohes Lied und Klaglieder hier zu nennen, von denen im Griechiſchen nur erſteres nebſt dem Prediger Salomo ſtichenweiſe geſchrieben wurde. Außerdem dürfen die meiſt ausgezeichnet ſchönen Dichtungen 1 Moſ. 49. 2 Moſ. 15. 5 Moſ. 32. 33. Richt. 5. 2 Sam. 1. Jeſ. 38, 10 f., und zerſtreute Pſalmen 1 Sam. 2. Jonas 2. 2 Sam. 23. ꝛc. oder Prophetenſprüche 4 Moſ. 23. 24. nicht übergangen werden, vieler kleinerer Bruchſtücke nicht zu gedenken, deren wir ſchon oben erwähnt haben. Noch wichtiger iſt die Bemerkung, daß viele Stücke in den prophetiſchen Büchern, ohne alle Frage, nach Form und Gedanken, der poetiſchen Literatur zuzuweiſen ſind, und daß überhaupt hier die Grenze, in beiderlei Rückſicht eine ſchwer zu beſtimmende, ſchwebende iſt. Mit gleichem Rechte, vielleicht mit mehrerem, als die ältere Theologie die ſämmtlichen Verfaſſer altteſtamentlicher Bücher zu den Propheten rechnete, könnten auf dem Grunde literariſch-äſthetiſcher Beurtheilung die eigentlich ſogenannten Propheten zu den Dichtern gezählt werden, freilich die einen viel eher als die andern, aber keiner ohne alle Anſprüche. Indeſſen wollen wir der Gewohnheit folgen und beide Sphären hier auseinander halten, um ja keiner derſelben einen fremden oder unzulänglichen Maßſtab anzulegen.

Wenn nun auch die genannten Ueberbleibſel der hebräiſchen Poeſie, angeſichts ihres muthmaßlichen hohen Alters immerhin als ſehr zahlreich müſſen erkannt werden, ſo iſt es bei dem gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft noch eine mißliche Sache eine hiſtoriſche Ordnung in dieſelben bringen zu wollen, ſowohl was ihre Epoche als was ihre Verfaſſer betrifft. Jedermann weiß, wie weit hier die Meinungen auseinander gehen. Während die ältern Vorſtellungen als Dichter der Reihe nach und getroſt aufführen die Patriarchen Lamech und Jakob, Moſes, Mirjam, Bileam, Debora, Hanna, David und ſeine Zeitgenoſſen Aſſaph, Heman, Ethan, die Korachiden, Salomo u. ſ. w., hat die Kritik gegen dieſe Namen, entweder überhaupt, oder doch hinſichtlich ihrer Betheiligung in dem vorausgeſetzten Umfange, gewaltige Zweifel erhoben und oft Jahrhunderte zwiſchen ſie und die Entſtehung der auf ſie zurückgeführten Lieder eingeſchoben. Es iſt nicht dieſes Ortes, die auf dieſen Gegenſtand bezüglichen Verhandlungen in's Einzelne zu verfolgen; ſie müſſen ohnehin, ſoweit ſie ganze Bücher betreffen, in den dieſen gewidmeten Artikeln vorkommen. Ob eine Verſtändigung darüber je den Streit zum Abſchluß bringen wird, ſteht dahin; da die anſcheinend einfach literarhiſtoriſchen Fragen unläugbar mit theologiſchen zuſammenhängen, und für Viele wohl gerade eben nur ſolche ſind, ſo iſt ſchwer

abzuſehen, wie eine vollkommene Uebereinſtimmung in den weſentlichern Punkten erzielt werden könnte. Selbſt die allgemeinſten Urtheile, daß Sprache, Struktur, Originalität, Klarheit der Diktion oder Schwierigkeit der Satzfügung Kriterien des relativen Alters ſeyen, haben ſich nicht durchaus ſtichhaltig gefunden oder ſind in der Anwendung ſofort unzulänglich geweſen.

Wir faſſen daher lieber unſern Gegenſtand von einer mehr theoretiſchen Seite an und ſehen uns nach der Möglichkeit um, die vorhandene poetiſche Literatur der Hebräer einer Klaſſification zu unterwerfen, um ſo über ihr Weſen etwas Näheres zu ermitteln. Mit Uebergehung alles deſſen was die moderne Aeſthetik in dieſer Hinſicht gelehrt hat, behaupten wir, daß im Bewußtſeyn des Iſraeliten ſelbſt, und abgeſehen von der eigentlichen prophetiſchen Rede, alle Poeſie unter zwei Kategorieen oder Gattungen ſich reihte, welche auch durch beſondere Namen geſchieden waren, שִׁיר und מָשָׁל, was wir allenfalls mit lyriſcher und didaktiſcher Poeſie überſetzen können. Etymologiſch genommen ſind freilich dieſe beiden Namen einander nicht entgegengeſetzt, wohl aber im Sprachgebrauche. Der erſtere heißt ein Lied, ein Singſtück, der Geſang ſelbſt, und rechtfertigt ſo unmittelbar die von uns gegebene Ueberſetzung. Poeſie und Muſik ſind urſprünglich überall näher verbunden, lyriſche Poeſie die älteſte, verbreitetſte, ſehr oft einzige. Gerade über die Art der Verbindung beider bei den Hebräern iſt aber wenig, oder ehrlicher geſprochen, nichts Gewiſſes zu ſagen, und die beſonders in den Pſalmüberſchriften uns erhaltnen Notizen ſind für uns bis heute unlösbare, wie verſchieden auch gelöste, Hieroglyphen. Eine weitere Scheidung der lyriſchen Poeſie in mehrere Unterarten, nach Maßgabe derſelben Quelle (מִזְמוֹר, שִׁגָּיוֹן, מִכְתָּם, תְּפִלָּה, תְּהִלָּה, מַשְׂכִּיל, u. ſ. w.) dürfte nur inſofern gelingen, als das Lexikon die nöthige Auskunft bei einem entſprechenden Inhalt gibt; das iſt aber eben nur ausnahmsweiſe der Fall, und die Inſchriften ſelbſt ſcheinen nicht nach einem feſten Schema gemacht zu ſeyn. Uns bleibt kaum etwas Anderes übrig, als das Vorhandne nach dieſem Inhalte und nach der vorherrſchenden Stimmung zu trennen, wo wir denn allerdings, neben den eigentlichen religiöſen Liedern, mehr nationale und patriotiſche, ſelbſt kriegeriſche, ferner Trauerlieder (קִינוֹת) individuelle und allgemeine, Liebeslieder (שִׁיר יְדִידוֹת), unter jenen aber wieder perſönliche und öffentliche, Lob- und Danklieder (שִׁיר תּוֹדָה), Gebete, Feſthymnen, in unendlicher Abſtufung, klagende, hoffende, verheißende u. ſ. w. unterſcheiden können. Selbſt in unſerm Pſalmbuche allein finden ſich Beiſpiele faſt für alle dieſe Rubriken. Es iſt ſehr ſchwer, ohne das Gebiet der klaren und feſten Begriffe zu verlaſſen, in eine nähere Karakteriſtik überzugehen; auf der einen Seite, beſonders auch in den Pſalmen ſelbſt, geht die Lyrik ſehr oft in eine einfache, ſchwungloſe Lehrweiſe über; auf der andern, z. B. im Hiob, erhebt ſich die Lehrrede zu den höchſten lyriſchen Ergüſſen. In einzelnen Stücken, in hiſtoriſchen Pſalmen, im Deboraliede hat man ſich verleiten laſſen können, faſt einen Anſatz zum Epos zu finden, dort freilich von der praktiſchen Anwendung, hier von der ſubjektiven geiſtigen Theilnahme ſofort in die andern Gebiete zurückgeführt. Wir können es daher kaum tadeln, wenn einige Kritiker ſogar von der Scheidung zwiſchen dem didaktiſchen und lyriſchen überhaupt abgerathen haben, während andere ſich in haarſpaltende Rubricirungen verirren wollten. Im 19. Pſalme z. B. liegen beide Elemente, nach Schwung, Sprache, Versmaß ſo ſchroff und unvermittelt neben einander, daß Mehrere auf den Gedanken gekommen ſind, das Gedicht in zwei ſich ganz fremde zu trennen. Immerhin dürfen wir feſthalten, daß das Weſen der Lyrik das unmittelbare Vorherrſchen der individuellen Empfindung iſt, welche ſich ihres Gegenſtandes bemächtigt, das Schöne und Erhabene in ihm aufſuchend oder ihm deſſen Gewand leihend, ihm Leben und Bewegung mittheilend, oder aber ſich ſelbſt genießend durch den natürlichen, vergegenwärtigenden, malenden Ausdruck. Und ſo verſtanden dürfte die hebräiſche Lyrik, ſo wenige eigentliche Berührungspunkte man auch zwiſchen ihr und den andern finden mag, über das Meiſte, was das Alterthum dieſer Art uns hinterlaſſen hat, weit hinausgehen an Innigkeit, Tiefe und Adel; nur das, was wir Grazie nennen, iſt der ſemitiſchen Literatur weniger inwohnend.

Schwieriger iſt es, die zweite Hauptgattung auf den Grund des angegebenen techniſchen Namens zu karakteriſiren. Die Wurzel משל drückt den Begriff einer Vergleichung aus: מָשָׁל wäre demnach ein Gleichniß, und nehmen wir hinzu, daß aus der Zuſammenſtellung zweier anſcheinend fremdartiger Dinge, z. B. aus der materiellen und moraliſchen Welt, ein belehrender Gedanke ſich ergeben kann, und erinnern uns dabei, daß der Orient von jeher eine Virtuoſität in ſo gearteter Belehrung gehabt hat, ſo kommen wir auf die Vorſtellung, daß urſprünglich eben dieſe mit jenem Namen bezeichnet war, ſpäter aber wohl der Ausdruck eine allgemeinere, von dem Zwecke hergeleitete Anwendung erfuhr. Wie dem auch ſeyn wolle, er vertritt für uns folgende Gattungen: a) die Fabel, wovon Richt. 9, 7 f. 2 Kön. 14, 9 f. zwei, doch nicht gerade in poetiſcher Form vorgetragene Beiſpiele erhalten ſind. b) Die Parabel, 2 Sam. 12, 1 f. Jeſ. 5, 1 f., wozu wir auch die Allegorie rechnen wollen, welche ausdrücklich מָשָׁל genannt wird, Ez. 17, 2; 24, 3. c) Der Sinnſpruch, der Sittenſpruch, das Sprüchwort, drei Gattungen, welche wir verbinden, weil ſie auch im Geiſte des hebräiſchen Volkes nicht ſtreng geſchieden waren, und auch in den verſchiedenen Sammlungen von מְשָׁלִים (Spr. 10, 1; 25, 1.), welche vereinigt unter dem Namen Salomo's auf uns gekommen ſind, bunt durch einander ſtehen. In den allermeiſten Fällen ſind darin wirkliche Vergleichungen gegeben, welche in zwei parallelen Sätzen irgend eine Sitten- oder Klugheitsregel, eine Thatſache der Erfahrung mit und ohne Urtheil in prägnanter Kürze und oft in witziger Combination aufſtellen und dem Geiſte einprägen, ſo zwar, daß das dienende Glied voranſteht, der beabſichtigte Hauptgedanke den Schluß macht. Wie ſehr dieſe Definition gerade auch auf das ſpeciell ſogenannte Sprichwort paſſe, ſ. 1 Sam. 10, 12. Ez. 18, 2. d) Das Räthſel, welches ja weſentlich auf einer Vergleichung beruht. Sofern es einen zu löſenden Knoten bietet (wie auch die Allegorie, Ez. 17, 2.) heißt es חִידָה Richt. 14, 12 f., 1 Kön. 10, 1. Auch die Spr. 30. geſammelten, obgleich von anderer Art als die unſrigen, vereinigen die Elemente einer Vergleichung und einer Frage; nur gehört hier die Antwort ſogleich mit zum Gedicht und gibt ihm ſo faſt die Art einer witzigen Sentenz. e) Das Spottgedicht (Jeſ. 14, 4. Hab. 2, 6.), welches ja, zumal im natürlichen Ausdruck derber volksthümlicher Empfindung, eben von Vergleichungen ſeine größte Schärfe borgt, daher die häufige Redensart: zum מָשָׁל werden, was bald mit Sprüchwort, bald mit Spott überſetzt wird. f) Das eigentliche Lehrgedicht (vgl. Pſ. 78, 2; 49, 5.); wohin wir zunächſt viele Pſalmen rechnen, welche über religiöſe und ſittliche Dinge, das Walten der Vorſehung, das Verhältniß des menſchlichen Thuns zum Urtheile Gottes, die Geſchichte, nicht ſowohl ſingen als reflectiren. Auch der erſte Theil des Spruchbuchs (Kap. 1—9.) mag hier erwähnt werden, wenn man nicht lieber annimmt, daß die Ueberſchrift (cf. 1, 6.) weſentlich auf die nachfolgenden Gnomen oder das Ganze ſich bezieht. Und bei ſo fortgehender Ausdehnung des Begriffs mögen denn zuletzt auch Hiob (27, 1; 29, 1.) und Kohelet (12, 9.) hier genannt werden; erſteres Buch ſeinem Rahmen nach ein Epos, ſeiner Form nach ein Dialog (kein Drama), ſeinem poetiſchen Werthe nach wetteifernd mit dem Schönſten, was die hebräiſche Lyrik hervorgebracht hat, aber ſeiner Abſicht nach ein Lehrgedicht, eine große ſchwer zu erringende Wahrheit aus dem klaren Spiegel einer gründlich durchgeſprochenen Geſchichte, alſo durch Vergleichung, entwickelnd und in's Licht ſetzend; das letztere aber, bei weit geringeren Anſprüchen auf poetiſche Natur, namentlich durch häufigen Anſatz zur Spruchweisheit, hier eine Stelle verdienend. Inſofern endlich Prophetenwort ebenfalls dem Zwecke der Belehrung dient, heißt auch dieſes מָשָׁל 4 Moſ. 23. 24. Und inſofern Belehrung erſt durch das ſinnende Nachdenken des Hörers ihren Zweck erreicht, iſt ſie zugleich ein Rathe- oder Räthſelwort חִידָה Spr. 1, 6. Pſ. 49, 5; 78, 2. u. ſ. w. Vgl. überhaupt: *C. Aurivillius*, de poesi biblica Diss. p. 74 sqq. *S. Ravius*, de poeseos hebr. praestantia 1800. Meyer, Hermen. des A. T. II. 313 ff. *L. Dibbits* de poesi hebr. Traj. 1818. *P. Sarchi* essay on hebrew poetry Lond. 1824. B. F. Guttenſtein, poet. Literatur der Iſraeliten 1835.

III. Daß jede Poeſie eine eigenthümliche, von der gewöhnlichen Redeweiſe verſchie-

dene Sprache habe, liegt im Begriffe ſelbſt. Dieſe Eigenthümlichkeit beruht nun einmal in der Wahl der Ausdrücke, deren die gemeine Sprache immer mehrere zu verlieren Gefahr läuft, während die Dichtkunſt den vorhandenen Reichthum ſorgſam pflegt und ſich damit gerne ſchmückt; ja ſelbſt ihn zu mehren ſucht. So findet man auch bei den hebräiſchen Dichtern eine Reihe von Wörtern, welche die altteſtamentliche Proſa nicht anwendet, die aber durch ihren Gebrauch in andern ſemitiſchen Mundarten ſich als gleich altes Sprachgut ausweiſen, oder wenigſtens durch die Etymologie ihr Bürgerrecht bekunden. (Vgl. G. J. L. Vogel, de dialecto poetica carm. hebr. 1764.) Viel mehr aber unterſcheidet ſich die Sprache der Poeſie durch ihre künſtliche Form, welche nach beſondern Geſetzen ſich regelt, darum ſie auch eine gebundene heißt. Dieſe Technik der Poeſie, wofern ſie nicht zur bloßen Mechanik herabſinken will, muß ihre Regeln einerſeits von der Natur ihres Gegenſtandes, andrerſeits vom Ohre und von der Muſik hernehmen. Daß auch die hebräiſche Dichtkunſt ſich dieſer natürlichen Bedingung unterworfen hat, verſteht ſich von ſelbſt; wie aber die Mittel zum Zwecke hierin ſehr mannigfaltig ſind, und nicht überall die gleichen, ſo frägt ſich eben (ein langjähriger, viel irreführender Streit), welche derſelben bei den Dichtern des A. T. zur Anwendung gekommen ſind.

Am meiſten fällt in's Auge und Ohr diejenige Kunſtform der Poeſie, welche wir den Reim nennen, und welche in der modernen Literatur die herrſchende geworden iſt. An Mitteln, den Reim zu gewinnen, fehlt es der hebräiſchen Sprache gar nicht, wie die neuere jüdiſche Poeſie zur Genüge lehrt. Das A. T. kennt ihn nicht, und die Verſuche ihn zu finden (z. B. Clericus zu 2 Moſ. 15.) haben ſich durch das Ergebniß ſelbſt gerichtet. Vermeintliche Anſätze dazu, wie Pſ. 8, 5. Jeſ. 33, 22. Hohel. 3, 11. 1 Moſ. 4, 23 f., wir ſagen gern, noch unzählige andre, ſind natürliche Erzeugniſſe der einmal gegebenen Sprachformen und im Lateiniſchen noch häufiger. Nirgends iſt der Reim in einem ganzen Gedichte angewendet. Indeſſen iſt hier zweierlei zu bemerken. Die hebräiſche Poeſie kennt die Aſſonanz und liebt ſie gelegentlich (wie denn ſelbſt die arabiſche Proſa eine Virtuoſität darin hat und ſucht — Korân und Hariri). Die Aſſonanz iſt auch ein Reim, aber nicht nothwendig ein am Ende der Zeilen erſcheinender und es iſt gewiß nicht reiner Zufall, daß Pſ. 124., nach den Accenten abgetheilt, in dieſer Weiſe das Ohr angenehm berührt, oder daß Klagl. 5. in 22 Verſen vierzigmal oder mehr derſelbe Ton (ânu, ênu, inu, u. ſ. w.) vorkömmt. Allein dieſe Erſcheinung iſt ſelten und kann als Verſuch Einzelner betrachtet werden; ſie iſt kein Geſetz der Poeſie überhaupt. Noch weniger die Alliteration, d. h. der Gleichklang der Wörter nach ihren Anfangsconſonanten. Sie gehört mehr der Naturpoeſie des Volkes in Sprüchen und Witzworten, als der Kunſtpoeſie an. Man hat bemerkt, daß zahlreiche, aber doch im Texte ganz vereinzelte, Beiſpiele bei Jeſaja (z. B. 5, 7; 21, 2; 29, 6. u. ſ. w., aber auch ſonſt Hoſ. 8, 7. Nah. 2, 11. Hohel. 8, 6. u. ſ. w.) vorkommen; zur Regel, wie im Altdeutſchen, wird ſie nirgends.

Zweitens iſt in der Poeſie leicht erkennbar die Theilung des Textes in gleiche Glieder, kürzere oder längere. Jene nennen wir Verſe, dieſe Strophen. Verſe, nicht im modernen ſondern im altteſtamentlichen Sinne, ſind eigentlich der Regel nach (daß die maſorethiſche Abtheilung hier vielfach ſtörend eingreift ändert an der Sache nichts) für ſich beſtehende Redetheile, dieſes um ſo mehr als wir es für einen Hauptkarakter der hebräiſchen Poeſie erkannt haben, in ſolchen kleinen, abgeſchloſſenen, an einander gereihten Verſen ſich zu bewegen. Sie ſind regelmäßig zweigliedrig (-zeilig), auch wohl dreigliedrig, worüber unten. Die Glieder unter ſich, ſo wie die Verſe unter ſich, können von gleicher Länge ſeyn, aber ſowohl Gedanke als Muſik können auch Ungleichheit verlangen oder rechtfertigen. Im Hebräiſchen wie überall. Mehrere Verſe zuſammen bilden eine Strophe. Zum Weſen des Strophenbaus gehört die Gleichartigkeit derſelben in einem Gedichte, nach Form und Verszahl. Wo dieſelbe nicht zu entdecken iſt, muß billig an dem Vorhandenſeyn der Strophentheilung ſelbſt gezweifelt werden. Es iſt aber heutiges Tages zur Mode geworden, überall und immer Strophen zu finden und für jede

Sonderbarkeit in deren rein willkürlicher Herſtellung nicht nur pſychologiſche, ſondern auch theologiſche Motive zu ſuchen. Aeußerlich wird die Strophe am einfachſten markirt durch das Refrain, oder den wiederkehrenden Schlußvers (z. B. Pſ. 42—43. 57. Jeſ. 9, 7 ff. Amos. 1. 2.), oder durch den alphabetiſchen Anfang (was aber weniger poetiſche Technik als Spielerei iſt), ſo daß entweder Vers und Strophe zuſammenfallen (Pſ. 25. 34. 145. Spr. 31, 10 ff. Klagl. 1. 2. 4.) oder nicht (Pſ. 9—10. 37.), oder innerhalb der Strophen die alphabetiſche Ordnung ſich wiederholt (Pſ. 119.) oder ſelbſt innerhalb der Verſe (Pſ. 111. 112. Klagl. 3.). Innerlich aber rundet ſich die Strophe durch den Gedanken ſelbſt ab und durch die gegenſeitige Beziehung der einzelnen Theile des Gedichtes (z. B. Pſ. 2. 68. 104. 114. 2 Moſ. 15. u. ſ. w.). (Vgl. Köſter in den Studien 1831. I. Wocher in der Tübinger Quartalſchr. 1834. S. 613 ff.)

Mit dem Verſe eng verwandt iſt in der hebräiſchen Poeſie drittens der Parallelismus, d. i. die regelmäßige Nebeneinanderſtellung ſymmetriſch gebauter Sätze, oder vielmehr die eigenthümliche Natur des hebräiſchen Verſes iſt eben dieſer Parallelismus. Die Symmetrie iſt dabei aber nicht ſowohl eine äußerliche, als eine ideelle; ſie liegt weſentlich im Verhältniß des Ausdrucks zum Gedanken, indem letzterer, verſchiedenartig gewendet, den Stoff zu mehreren zuſammengehörigen Verszeilen gibt. Entweder nämlich wird derſelbe Gedanke zwei- und mehrmal ſynonymiſch mit wechſelnden Worten wiedergegeben, oder aber er wird von zwei entgegengeſetzten Seiten, antithetiſch, aufgefaßt. Entweder bildet jede Verszeile einen ganzen, in allen einzelnen Elementen der parallelen Zeile entſprechenden Satz, oder aber die Verdoppelung trifft nur eines oder zwei Elemente des Satzes, während die übrigen ohne Parallele auf die zwei Zeilen vertheilt werden. Ferner erſtreckt ſich der Parallelismus auf zwei oder drei Verszeilen; in letzterm Falle entweder dreimal ſynonym (Pſ. 1, 1.) oder nur zweimal, und dann mit einer einleitenden (Jeſ. 43, 5.) oder abſchließenden (Pſ. 123, 2.) Zeile den Gedanken abrundend Er kann aber auch vier Glieder umfaſſen, ſo daß die Wiederholung einfach und eine vielfache iſt (Jeſ. 43, 2.) was aber ſchon ſelten vorkömmt und bei Uebertreibung (Pſ. 19, 8 f.) matt wird; oder, wie häufiger, ſo daß die Zeilen zwei und zwei zuſammengehören ab—cd (Jeſ. 43, 4.) oder eleganter ac—bd (Pſ. 33, 13 f.). Der antithetiſche Parallelismus iſt überhaupt ſeltner und dann meiſt zweigliedrig (Spr. 27, 7.), doch auch viergliedrig und verſchränkt (Hohel. 1, 5.). Alle dieſe, übrigens unendlich mannigfaltigen Formen, wechſeln in den meiſten Gedichten willkürlich mit einander ab, und eben dieſe Abwechslung trägt dazu bei, die Abſtufung der poetiſchen Sprache bis zur redneriſch gehobenen zu einer durchaus nicht ſtreng geſchiedenen zu machen. Indeſſen gibt es doch eine bedeutende Anzahl Stücke, worin die vollkommenſte Regelmäßigkeit angeſtrebt, und bei welchen darum auch die ſtrophiſche Anlage eine deutlicher hervortretende iſt. Dahin gehören z. B. mehrere Elegieen des Jeremias, und viele unter den ſpätern Pſalmen. Vgl. überh. Kaiſer, de parallelismi in poesi hebr. natura 1839.

Mit allem dem bisher Geſagten ſind wir aber noch weit entfernt von dem, was in der klaſſiſchen, modernen, und der ſonſtigen ſemitiſchen Literatur in techniſcher Hinſicht die Hauptſache iſt, von einer eigentlichen Metrik, Meſſung der Längen und Kürzen und Verbindung derſelben nach beſtimmter Ordnung (Quantität, Scanſion, Versmaß u. ſ. w.). Eine poetiſche Rede ohne alles dieſes, wenigſtens ohne etwas davon, erſcheint faſt als eine contradictio in adjecto. Man hat daher vielfache Verſuche gemacht, auch in den Gedichten des A. T. eine Metrik zu entdecken, und dies um ſo mehr, da Joſephus und nach ihm Hieronymus u. A. verſichern die Hebräer haben ſie wirklich gehabt und ihre Gedichte ſeyen in Hexametern, Pentametern, und ſonſt verſchiedenen Maßen geſchrieben. Jeder Verſuch aber, dies am Texte nachzuweiſen, iſt bis jetzt mißlungen, ſey's daß man die maſorethiſche Accentuation zum Grunde legte und ſo weſentlich jambiſche Maße herausbrachte (Bellermann, Metrik der Hebräer 1813 u. A.), ſey's daß man ſie vernachläßigte, wie bei der Scanſion der altgriechiſchen Poeſie, und eine neue Ausſprache an die Seite ſetzte (Joſ. Lev. Saalſchütz, Form der hebr. Poeſie 1825 u. 1853 u. A.).

Bei aller Willkür erreichte man nichts, was auch nur den Schein eines Geſetzes, ja eines wirklichen Wohlklangs gehabt hätte, wie er doch ſo oft ungeſucht bei'm Leſen ſich darbietet, und die Vorſtellung läßt ſich nicht abweiſen, daß Joſephus, mit deſſen Sprachgelehrſamkeit es ohnehin nicht glänzend beſtellt war, hier wieder einmal den Griechen gegenüber, wie ſo oft, den Mund zu voll genommen hat; höchſtens, wie wohl Hieronymus auch, an die wechſelnde Länge der Verszeilen denkend. Wenn zur Zeit dieſer Schriftſteller eine Kunde von althebräiſcher wirklich ſo zu nennender Metrik exiſtirt hätte, ſo müßte ſich auch bei den Juden ſelbſt, im Talmud, dieſelbe erhalten haben, und wir würden Poſitiveres darüber wiſſen. Das Techniſche der Dichtkunſt, wo es einmal geregelt war, bleibt ja ſelbſt da noch ein Eigenthum der Sprache und der Schule, wo der Geiſt ganz gewichen iſt. Nichtsdeſtoweniger ſind wir überzeugt, daß zur hebräiſchen Poeſie allerdings noch etwas mehr gehört als der Parallelismus und etwa die ſtrophiſche Ordnung. Letztere hätte keinen Sinn, erſterer keine Anmuth ohne eine gewiſſe Art von Muſik, ohne die nun einmal Poeſie nicht zu denken iſt. Dieſe Muſik aber nennen wir den Rhythmus, die gefällige Anwendung der natürlichen Geſetze des Tonfalls, welche ja unläugbar, wenn ſie recht gehandhabt wird, eine viel ſchönere Wirkung hervorbringt als die regelrechteſte, roh-äußerlich getriebene Silbenzählerei, wie die Vergleichung jeder unmetriſchen, ſelbſt reimloſen, aber ſchön cadenzirten Dithyrambe mit dem nächſten beſten franzöſiſchen Alexandriner beweiſen kann. Daß ein ſolcher Rhythmus in der hebräiſchen Poeſie erſtrebt wurde, alſo auch jetzt noch zu ſuchen ſey, müßte ſchon dadurch gewiß ſeyn, daß die Dichterſprache gelegentlich gewiſſe eigenthümliche Formen (beſ. Endungen) vorzieht, welche eine Verrückung des Accents, alſo eine Veränderung des Tonfalls herbeiführen (...êmo ſtatt ...ehém; ...átha ſtatt ...â; ...ôlu ſtatt ...élú; ...áru ſtatt ...érú u. ſ. w. in Suffixen, Pauſalformen). Hin und wieder laſſen ſich grammatiſche Sonderbarkeiten, welche wir den Punktatoren zuſchreiben, oder eigenthümliche Accentuation, ganz einfach aus rhythmiſchen Gründen erklären, und dürften vielleicht, wir brauchen gar nicht zu ſagen auf Schultradition, ſondern auf einem richtigen Verſtändniſſe der Sache beruhen. (Vgl. die erſte Zeile der erſten Rede Hiobs und Aehnliches.) Allein es iſt doch eine ſehr mißliche Sache, hierin über das Allgemeine hinausgehen zu wollen. Der Rhythmus iſt ſo zu ſagen der Athem oder Pulsſchlag einer Sprache, kann alſo nur ſo lange ſie lebt und aus dem Munde eines ſie richtig Leſenden vernommen werden. Man wolle doch nicht glauben, daß unſre Ausſprache des Lateiniſchen und Griechiſchen, welche beiden Sprachen uns doch viel näher liegen, die wahre Muſik einer horaziſchen oder pindariſchen Ode je darſtellen werde, und doch haben wir dabei die Hülfsmittel einer überall geſicherten Quantität der Sylben. Wie viel mehr alſo müſſen wir uns hüten beim Hebräiſchen, wo wir ſchlechterdings nicht wiſſen, wie die alte Ausſprache war, ja wo wir, wenn wir's wüßten, ſie wahrſcheinlich mit unſerm Organ nicht reproduciren könnten, Regeln der Rhythmik aufſtellen zu wollen! Wobei wir es allemal erleben, daß Schwa simplex und compositum bald gezählt wird, bald nicht, Dagesch forte beachtet oder nicht, gedehnte Vokale mit ihrem fulcrum kurz geſprochen, ebenſo ganze Syllabae compositae ſelbſt mit ſehr ſchwerfälligen Conſonanten wie ר, ע, ש; überhaupt alles mit einer naiven Leichtfertigkeit abgethan wird, um nicht zu ſagen mit einer deſpotiſchen Willkür, Textamputationen eingeſchloſſen, daß man, zuerſt hingeriſſen von dem Schein, nur zu bald fühlt, wie der Boden einem unter den Füßen weicht und vor lauter Muſik einem ſchwindelt. Das neueſte Syſtem (E. Meier, die Form der hebr. Poeſie. Tüb. 1853.) verräth eine ſichere Erkenntniß der Nothwendigkeit, Alles auf ſein richtiges Maß zurückzuführen, aber ſelbſt deſſen Grundidee (wenigſtens für unſre Praxis die allein anwendbare), daß nur der Accent, nicht die Quantität, den Rhythmus beſtimmt, wird durch die weitere Vorſtellung, daß jede Verszeile zwei Hebungen, betonte Hauptſylben, haben müſſe, daneben aber vorn, mitten, hinten, ſo viele unbetonte Nebenſylben haben könne, als eben während der angegebenen Zeitdauer ſich ausſprechen laſſen, doch wieder einerſeits zu einer thatſächlichen Freigebung der ganzen Verſification geführt, andrerſeits zu einer Zerſplitterung der

Rede in winzige Zeilchen, welche ſehr oft aus einem einzigen Worte beſtehen, und im Grunde wohl aus manchem proſaiſchen Texte ſich eben ſo leicht herausconſtruiren ließen.

Literatur: *Bellarmin*, Institt. hebr. p. 245. sq. *Buxtorf*, thes. gramm. p. 625 sq. und *Coeri* p. 406 sq. *F. Gomarus*, Davidis lyra 1637. *A. Pfeifer*, de poesi hebr. vett. 1671 und Dubia vexata p. 526. *Gb. Drechsler*, manuductio ad poeticam hebr. 1672. Calmet, bibl. Unterſ. II. 106 ff. *Ant. Driessen*, de poesi hebr. ex accent. restituenda 1739. *J. C. Schramm*, de poesi hebr. 1723. *Gl. Wernsdorf*, Clerici sententia de poesi hebr. 1744. Cramer's Pſalmen I. 291 f. *Ch. Weise*, systema Psalmorum metricum 1740. J. D. Michaelis zu Lowths angeführte Schrift. *C. G. Anton*, de metro hebr. antiquo 1770. *C. L. Bauer*, progr. de metro hebr. 1771. *Anton*, vindiciae etc. 1772. C. L. Leutwein, richtige Theorie der bibl. Verskunſt 1775. *E. J. Greve*, add. metr. Jesajae etc. Hoffmann, in der halliſchen Encykl. 2. Section III. 350. *M. Nicolas*, forme de la poésie hébraïque 1833. Sommer, bibl. Abh. I. 85 ff. **Ed. Reuss.**

Hebräiſche Sprache. 1) Die hebräiſche Sprache iſt die Sprache der Hebräer, mit welchem Namen, wenn er auch nach der den genealogiſchen Angaben in Geneſ. 10, 21. 24; 11, 16. zu Grunde liegenden Anſchauung einer ſehr großen, noch über die Grenzen des Kreiſes aller Nachkommen des Abraham hinausreichenden Völkergruppe angehört, nach feſtſtehendem Sprachgebrauch im Alten Teſtament (vgl. z. B. 1 Sam. 13, 3. 7; 14, 21.) das iſraelitiſche Volk, das unter allen Nachkommen Abraham's des Hebräers (Geneſ. 14, 13.) die hervorragendſte Stelle einzunehmen berufen war, bezeichnet wird. Der Name iſt von dem gewöhnlichen Volksnamen hergenommen, ſagt alſo nur aus, daß die Hebräer, oder, wie ſie ſich ſelbſt lieber nannten, die Iſraeliten dieſe Sprache redeten, wodurch der Gebrauch derſelben Sprache bei einem anderen Volke oder bei andern Völkern nicht ausgeſchloſſen wird. Im Alten Teſt. kommt die Bezeichnung hebräiſche Sprache nicht vor, was bei dem ſeltenen Gebrauche des Namens der Hebräer nicht auffallen kann; ſie heißt im Gegenſatze zu der Sprache Aegyptens die Sprache Kena'an's, Jeſ. 19, 18., was darauf hinweiſt, daß ſie die von Bewohnern des Landes Kena'an, zu welchen außer den Iſraeliten noch andere Völker gehörten, gebrauchte Sprache war; ſie heißt Jeſ. 36, 11. 13. 2 Kön. 18, 26. 28. jüdiſche Sprache, in Stellen, wo es auf eine Bezeichnung der den Bewohnern des Landes Juda verſtändlichen Sprache im Gegenſatze zu einer fremden, der aramäiſchen, ankommt. Erſt in den Schriften der ſpäteren Juden, ſoviel ich weiß, zuerſt im Prologe zum Buche des Jeſus Sirach, dann nicht ſelten im Neuen Teſt. wird die Landesſprache der Juden die hebräiſche genannt.

2) Wie das Volk der Hebräer ein kleiner Theil eines großen Volksſtamms iſt, ſo gehört die hebräiſche Sprache als kleiner Zweig einem weitverbreiteten Sprachſtamm an, den man nach Eichhorn's Vorgang (Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur Band 6. Stück 5.) den ſemitiſchen Sprachſtamm zu nennen pflegt. Statt dieſes Namens, der auf die Zuſammenſtellung der Völker in dem Verzeichniſſe Geneſ. 10. ſich ſtützt, aber dem urſprünglichen Sinne ſeiner Anordnung durchaus nicht entſpricht, ſomit keine geſchichtliche Berechtigung hat, ſind in neueſter Zeit andere Namen vorgeſchlagen (z. B. vorderaſiatiſcher, ſyro-arabiſcher Sprachſtamm). Da bis jetzt keiner von dieſen Namen allgemeinere Geltung erlangt hat, behalten wir des leichteren Verſtändniſſes wegen hier wenigſtens die gebräuchliche Bezeichnung bei.

Eine ſcharfe Begrenzung des Gebietes, welches der eigentliche Sitz der Völker des ſemitiſchen Sprachſtammes von den Zeiten geſchichtlicher Kunde an bis auf unſere Tage geweſen iſt, können wir nicht feſtſtellen, weil durch die Bewegungen und Vermiſchungen der Völker, vorzugsweiſe in den öſtlichen und nördlichen in nächſter Nachbarſchaft der unruhigen und neue Wohnſitze erſtrebenden ariſchen Völker liegenden Gebietstheilen, die Grenzen ſelbſt im Laufe der Jahrhunderte ſich verändert haben. Für unſere Zwecke wird es auch hinreichen, wenn wir, auf genauere Beſtimmungen verzichtend, als nördliche Grenze das armeniſche Hochland, als öſtliche den Tigris und das Meer im Oſten von Arabien, als ſüdliche das Meer im Süden von Arabien, als weſtliche den ſchmalen

Meeresarm zwiſchen Arabien und Aegypten, das mittelländiſche Meer und kleinaſiatiſche Länder bezeichnen. Innerhalb dieſer Grenzen entwickelten ſich die ſemitiſchen Völker, welche weltgeſchichtliche Bedeutung erlangt haben. Der ihnen als Schauplatz und Ausgangsſtätte ihrer geiſtigen Beſtrebungen und ihrer Theilnahme an dem Entwickelungsgange des menſchlichen Geſchlechts zugewieſene Theil unſerer Erdoberfläche iſt im Verhältniſſe zu den weiten Gebieten der ariſchen Völker allerdings beſchränkten Umfangs; doch bietet er den ihn bewohnenden Völkern einmal durch ſeine Lage an der Grenze dreier Welttheile und durch die Waſſerſtraßen, die tief in ihn hineinſchneiden und eine leichte Verbindung mit fernen Ländern geſtatten, ſodann durch große von Wüſten und Meeren umgebene, dem Andrange fremder Völker unzugängliche Strecken, die günſtigſten Bedingungen ſowohl für die Ausübung eines weithin wirkenden Einfluſſes, als auch für die ungeſtörte Entwickelung eigenthümlicher Gaben und Kräfte dar.

Ueber die eben angegebenen Grenzen hinaus haben ſich ſemitiſche Völker durch Wanderung, Kolonieen und Eroberungszüge ausgebreitet. Sie haben in ferne Länder ihre Eigenthümlichkeit mitgenommen und ihre Sprache und ihre Bildung oft auf lange Zeit feſtgehalten; die Bedingungen zu einer ſelbſtändigen Fortbildung, zu einer tieferen Begründung ihres Glaubens, zu einer vollendeteren Geſtaltung ihrer Sitte auf ihren eigenen Grundlagen haben ſie in fremden Gebieten nicht gefunden. Sie ſind außerhalb ihrer Heimath Fremdlinge geblieben. Beſtätigung dieſer Thatſache bieten uns die drei größten Ausbreitungen des ſemitiſchen Stammes dar, von denen wir wiſſen. — 1) In den dem ſüdlichen Arabien benachbarten Theilen Afrika's treffen wir ſemitiſche Sprachen an, von denen die äthiopiſche den europäiſchen Gelehrten ſchon ſeit längerer Zeit bekannter iſt. Daß die Sprache mit Einwanderern aus dem ſüdlichen Arabien nach Afrika gekommen iſt, bezeugt die Aehnlichkeit der Inſchriften, welche in Axum gefunden ſind, mit den Himjaritiſchen, bezeugen geſchichtliche Nachrichten und die körperliche Beſchaffenheit der ſemitiſch redenden Bewohner in den öſtlichen Theilen Afrika's (vgl. *Renan*, histoire générale et système comparé des langues semitiques, Paris 1855. 1. Theil S. 304 ff.). Ueber die Art und Zeit ihrer Einwanderung fehlen uns alle Nachrichten; wir wiſſen nur, daß ſchon in den erſten Jahrhunderten unſerer Zeitrechnung eine ſemitiſche Bevölkerung in Aethiopien gewohnt hat. Zu einem friſchen Leben, zu Aeußerungen eigner Kraft hat ſie ſich nicht erhoben; auch durch die Annahme der chriſtlichen Religion gelangte ſie nicht zu einem neuen Aufſchwunge; was ſie aus ihrer Heimath mitgenommen oder ſpäter aus der Fremde erhalten hat, iſt ein ſtarres äußerliches Beſitzthum geblieben. — 2) Vom Lande Paläſtina und von den in ſeiner Nähe liegenden Küſtengegenden aus verbreiteten ſich ſemitiſche Kaufleute über die Inſeln und Küſtenländer des mittelländiſchen Meeres, in großer Anzahl über die Nordküſte Afrika's, wo die aus dem heimathlichen Lande mitgebrachte Sprache während vieler Jahrhunderte in Gebrauch blieb. Arnobius, Auguſtinus, Procopius und Andere berichten, daß eine der hebräiſchen gleiche Sprache noch zu ihrer Zeit, z. B. in der Umgegend des alten Carthago von den Bauern des Landes, die der römiſchen Bildung und dem Einfluſſe der römiſchen Sprache weniger zugänglich waren, geſprochen wurde. Die ſemitiſchen Einwanderer und Kolonieen brachten den europäiſchen und afrikaniſchen Völkern die Bildung ihrer Heimath als fruchtbare Keime, die hie und da einen günſtigen Boden fanden; ſie ſelbſt gelangten nicht zu einer in ſich ſtarken, ſelbſtändigen Entwickelung. Von geiſtigen, durch Bethätigung eigner Kraft unter dem bedingenden Einfluß der neuen Umgebung und der neuen Wohnſitze errungenen Gütern, durch deren Beſitz und weitere Mittheilung ihnen eine bleibende Stelle in der Bildungsgeſchichte der Menſchheit geſichert wäre, wird uns keine Kunde. Als die politiſche Macht ihrer Kolonieen und Staaten vernichtet ward, verloren ſie jede Bedeutung und verſchwanden zuletzt, faſt ohne Spuren ihres Daſeyns zu hinterlaſſen, in der Maſſe der Völker, in deren Mitte ſie ſich niedergelaſſen hatten. — 3) Die Araber nach Muhammed unterwarfen einen großen Theil Aſiens, Afrika's und Europa's ihren Waffen und ihrem Glauben. Unter den ſiegreichen Fahnen des Abubekr, Oman und

Othman verbreiteten ſich die kriegführenden Araber über Syrien, Perſien, Aegypten, über das nördliche Afrika und die Inſeln des mittelländiſchen Meeres; in den Jahrhunderten nach dieſen großen erſten Nachfolgern des Propheten dehnte ſich die Religion des Muhammed von Spanien und der Weſtküſte Afrika's bis zur chineſiſchen Mauer aus. Die erobernden Araber ſtanden bald an der Spitze mächtiger Staaten und ſchienen beſtimmt zu ſeyn, Herrſcher der Welt zu werden. Aber der Rückblick auf die zwölf Jahrhunderte ſeit Muhammeds Auftreten lehrt, daß es ihnen nicht geſtattet war, lebenskräftige Schöpfungen auf ſittlichen Gebieten hervorzubringen in den Ländern, wo ſie eine höhere Cultur vorfanden. Die Sieger wurden, wenn wir von der Religion abſehen, die ſie aus ihrem Heimathlande mitgebracht hatten und in ſtarren Formen feſthielten, Schüler der Beſiegten, an vielen Orten treue Bewahrer alter Wiſſenſchaft, die ſie als ein von außen gegebenes, in ihren neuen Verhältniſſen wünſchenswerthes Geſchenk annahmen, aber nicht als freies Eigenthum zu weiterer Fortbildung und zu kräftigen Neugeſtaltungen zu benutzen verſtanden.

3) Wir werden alſo nicht allein die Urſprünge und Keime der eigenthümlichen Bildungen und Leiſtungen der ſemitiſchen Völker, ſondern auch ihr Wachſen, ihr Gedeihen und ihre Entfaltung zu der geiſtigen Macht, durch deren Beſitz ſie nach Gottes Willen berufen waren, eine weltgeſchichtliche Bedeutung auszuüben, in dem Raume ſuchen müſſen, den wir oben als den eigentlichen Sitz der Semiten bezeichnet haben. So beſchränkt dieſer Raum auch im Verhältniſſe zu dem von anderen Volksſtämmen eingenommenen iſt, ſo bietet er doch ſowohl durch geographiſche und klimatiſche Unterſchiede als auch durch die Mannigfaltigkeit geſchichtlicher Einflüſſe eine Fülle von Bedingungen dar, welche dahin wirken mußten, daß innerhalb des ſemitiſchen Volksſtammes einzelne Stämme und Völker ſich von einander abſonderten, verſchiedene Ziele verfolgten, nach eignem Geſetz und eigner Sitte ſich entwickelten und größere oder geringere Bedeutung gewannen. Geſchichtliche Kunde wird uns nicht von dem ſemitiſchen Volksſtamm in ſeiner Einheit und Gleichheit, ſondern von ſemitiſchen Völkern, die ſich von einander unterſcheiden durch Beſchäftigung und Sitte, durch Anſchauungen und Vorſtellungen, durch das Maß der Bildung und durch die Sprache. Wenn wir doch ohne Weiteres von einem ſemitiſchen Volksſtamm als einem Ganzen reden, ſo geſchieht es, weil ſchon längſt in den mannigfaltigen Geſtaltungen und Bildungen dieſer Völker gemeinſchaftliche Grundzüge erkannt ſind, deren Vorhandenſeyn zu der Annahme berechtigt, daß im Hintergrunde der im Laufe der Zeiten hervortretenden Unterſchiede eine urſprüngliche Einheit liegt.

Die im Hintergrunde der Geſchichte und vor aller Geſchichte vorhandene Einheit der Semiten, welche anzunehmen die Wahrnehmung des Gleichartigen in der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen uns nöthigt, ruht auf der geiſtigen Anlage des ſemitiſchen Volksſtammes, auf der eigenthümlichen Begabung, mit welcher der liebe Gott ihn ausſtattete, um ihn in den Stand zu ſetzen, durch den Gebrauch und die Entwickelung der ihm als Mitgift anvertrauten Kräfte und Triebe eine ſelbſtändige Stellung und Bedeutung ſich zu erwerben unter den Völkergruppen der Erde und in der Geſchichte der Menſchheit.

So leicht es im Ganzen und Großen iſt, eine gleichartige Grundlage in vielen Geſtaltungen des Lebens ſemitiſcher Völker zu erkennen, ſo gelingt es doch nicht, den Einfluß und die Macht der urſprünglichen Begabung einer ſcharfen Berechnung zu unterwerfen. Ja, je genauer das Gebiet des ſemitiſchen Volksſtamms erforſcht wird, deſto ſchwieriger wird es, ſowohl ſichere Haltpunkte zu gewinnen für die Beſtimmung deſſen, was wir die geiſtige Anlage genannt haben, als auch die vielen einzelnen Erſcheinungen als Entwickelung gleichſam von einem Keime aus nachzuweiſen. Die in unſeren Tagen ſo raſch ſich ausdehnende Forſchung führt uns zunächſt eine Maſſe vereinzelter Thatſachen vor Augen, welche gleich einer zuſammenhängenden Betrachtung zu unterwerfen uns oft nicht möglich iſt, weil die Verbindungsglieder fehlen. Wir erinnern beiſpielsweiſe nur an die Entdeckungen im ſüdlichen Arabien und im Euphrat- und Tigris-Lande. Zahlreiche Inſchriften auf den Ruinen, vorzugsweiſe in der Gegend von Mareb und Sana

bezeugen uns das Vorhandenseyn einer verhältnißmäßig alten Cultur und einer vielfache Eigenthümlichkeiten darbietenden Sprache im südlichen Arabien; in diesem Augenblick haben wir mit der Erforschung der Denkmäler und der Deutung der Inschriften vollauf zu thun und es wird vielleicht nie gelingen, den südlichen Arabern eine sichere Stelle in der Entwickelungsgeschichte semitischer Völker überhaupt anzuweisen. Aehnlich verhält es sich mit den großartigen Entdeckungen in Assyrien und Babylonien, welche für die genauere Erkenntniß semitischer Bildung eine große Ausbeute in Aussicht stellen, die aber nur durch eine ruhige, ihrer Mittel sich bewußte Forschung gewonnen werden kann.

So werden wir zur Vorsicht gemahnt, wenn wir es unternehmen, ein Ergebniß von Untersuchungen darzustellen, in deren Bereich der ganze semitische Volksstamm fällt, und gern beschränken wir uns auf ein kleineres und genauer bekanntes Gebiet, auf das Gebiet der Völker, welche berufen waren, an geschichtlicher Bedeutung alle übrigen semitischen Völker zu übertreffen und die befruchtenden Keime semitischer Bildung und Eigenthümlichkeit anderen Völkern mitzutheilen. Die Geschichte und Literatur der Israeliten und der Araber seit Muhammed bieten uns die Erscheinungen dar, in welchen wir die gemeinschaftliche Grundlage, die Begabung und Ausstattung des semitischen Volksstamms, nachzuweisen unternehmen.

4) Unter den Völkern der kaukasischen Race, der am höchsten begabten, ragen die Semiten und die Indogermanen oder, wie man sie jetzt lieber nennt, die Arier hervor durch selbständige Bildung und geschichtlichen Einfluß. Sie entwickelten sich in verschiedener Weise, nicht ohne den fördernden Einfluß äußerer Bedingungen, aber doch vorzugsweise in Folge ihrer Anlage und Begabung, die sich immer und immer wieder Geltung verschaffen in ihren geistigen Bestrebungen. Wir vergegenwärtigen uns hier nur einige tief greifende Gegensätze in der Entwickelung semitischer und arischer Völker, die ein vollgültiges Zeugniß für die Eigenthümlichkeit der Stämme ablegen, denen sie angehören. Bei den arischen Völkern treffen wir das Streben an, in den einzelnen Erscheinungen des Lebens das Nothwendige und Allgemeine nachzuweisen, sich zu einer ruhigen und allseitigen Betrachtung der Dinge zu erheben, ihr Verständniß zu suchen, das Wesentliche und Zufällige von einander zu unterscheiden. Die Träger und Bildner der Philosophie sind arische Völker, vornehmlich Inder, Griechen und Deutsche. Die Anfänge einer allseitigeren Erwägung der Dinge, einer philosophischen Betrachtung und Thätigkeit kommen, wie dieses sich von selbst versteht, auch bei den Semiten, z. B. im Buche Hiob und Kohelet vor, aber das, was wir Philosophie zu nennen pflegen, ist ihnen fremd geblieben. Den Beweis hiefür gibt die sogenannte arabische Philosophie zur Zeit der Abbasiden, die nur von den Griechen entlehnt ist, nur in den Grenzgebieten semitischer Bildung in Spanien, Marokko und Samarkand einen etwas festeren Bestand erhielt, niemals in den ursprünglichen Sitzen semitischer Völker Eingang gefunden und niemals einen nachhaltigen Einfluß auf ihren Entwickelungsgang ausgeübt hat. — Die arischen Völker besitzen ausgebildete mythologische Systeme, deren Zusammenhang mit philosophischen Bestrebungen nicht zu verkennen ist; einzelne semitische Völker haben auch Götter verehrt, und daß den Semiten mythologische Gebilde anderer Völker nicht unbekannt geblieben sind, wissen wir, aber gerade da, wo das semitische Leben am wenigsten den Einflüssen der Fremde ausgesetzt war, suchen wir umsonst nach Spuren einer Anschauungsweise und Thätigkeit, die zu einer Ausbildung mythologischer Systeme hätte hinführen können. — Die echt semitische Poesie ist die lyrische; sie gestattet den unmittelbaren Eindrücken der Bewunderung oder der Verachtung, der Freude oder des Leids, der Zärtlichkeit oder des Zorns, der Liebe oder des Hasses einen schnellen und warmen Ausdruck; bei den Israeliten verschmähte sie sogar die Fesseln des Wort-Rhythmus und des Reimes; frei und ungebunden äußerte sie sich, in ihrem auf- und niederwallenden Gedanken-Rhythmus ein treues Abbild des erregten Gefühles, durch das sie hervorgerufen wird. Die arischen Völker haben, wie sich von selbst versteht, auch lyrische Poesie, daneben aber besitzen sie die anderen Dichtungsarten, von denen wir bei den Semiten

höchſtens kleine Anſätze, die nicht einmal auf eine weitere Ausbildung hinweiſen, antreffen: das Epos mit ſeiner großartigen Ruhe, ſeiner objektiven Betrachtungsweiſe, bei der die Perſönlichkeit des Dichters nur wie im Hintergrunde erſcheint, und das Drama, welches den Dichter in die Stimmungen, Gefühle und Vorſtellungen Anderer einzugehen zwingt und auf dem Darangeben der eigenen Perſönlichkeit ruht. — Die Muſik, der unmittelbarſte Ausdruck des erregten Gemüths, iſt Eigenthum ariſcher und ſemitiſcher Völker; die verſchiedene Ausbildung derſelben bei den einen und den anderen genauer zu erkennen, iſt uns nicht vergönnt, doch ſind wir überzeugt, daß ſie ein treues Spiegelbild der tiefgreifenden, auf dem Gebiete der Poeſie deutlich hervortretenden Verſchiedenheit der beiden Volksſtämme darbietet. — Daß in anderen Künſten, in Mimik, Skulptur und Malerei die ſemitiſchen Völker auf keinen Fall mit den ariſchen ſich meſſen können, ſteht uns auch nach der Entdeckung ſo vieler Bildwerke im Euphrat- und Tigrislande feſt; wir glauben ſogar, daß die weitergehende Forſchung das den Semiten eigene Gebiet der Skulptur und Malerei auf engere Grenzen beſchränken wird, als die große Menge der auf ſemitiſchem Boden jetzt aufgefundenen Bildwerke ihm zuzuweiſen ſcheint. — Es würden, wenn für unſere Zwecke eine weitergehende Vergleichung der ſemitiſchen und ariſchen Völker nothwendig wäre, in ähnlicher Weiſe Unterſchiede in der Einrichtung der Staaten, in der Geſtaltung der Sitte und in der Ausbildung des Rechts nachgewieſen werden können.

Es kann demnach mit Sicherheit behauptet werden, daß, wenn wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Leiſtungen allein in Betracht gezogen werden, den ariſchen Völkern der Vorrang zuerkannt werden muß vor den Semiten; vgl. Laſſen, indiſche Alterthumskunde 1. S. 414 ff. Die Geſchichte bezeugt auch deutlich genug, daß die Bedeutung der Semiten nicht in der Ausbildung der Wiſſenſchaften und Künſte zu ſuchen iſt; ſie waren berufen, ſich der unmittelbaren Abhängigkeit von einer höheren Macht bewußt zu bleiben, ihr Walten und ihren Rathſchluß in den menſchlichen Dingen willig anzuerkennen und den Glauben an ein Reich Gottes, dem alle menſchlichen Beſtrebungen ſich unterordnen und an dem alle Menſchen theilnehmen ſollen, als eine verjüngende Kraft den Völkern zu bringen, die ihre eigenen Wege verfolgt und in Wiſſenſchaft und Kunſt eine wahre Befriedigung ihrer tiefſten Bedürfniſſe nicht gefunden hatten.

Den Semiten hat Gott nicht das Streben eingepflanzt, eine Maſſe von Erſcheinungen zuſammenzufaſſen, ſie in eine gegliederte Ordnung zu bringen, ſich ihnen gegenüberzuſtellen als eine ſie durchdringende ſelbſtändige Macht, die es unternimmt, in der Mannigfaltigkeit der Dinge das Allgemeine von dem Beſonderen, das Weſentliche von dem Zufälligen zu unterſcheiden und beſtimmte Geſetze, denen ſie unterworfen ſind, aufzuſuchen. Ihnen iſt zu ihrer Ausſtattung ein leicht erregbares Gefühl, eine raſch ſich hingebende Beſtimmbarkeit verliehen; die Eindrücke, die von außen kommen, nehmen ſie ohne Weiteres auf und laſſen ſie auf ſich wirken; das Bedürfniß, ſich mit ihnen auseinanderzuſetzen, haben ſie nicht. Sie fühlen ſich als die Abhängigen, Beſtimmten, und bekennen es gern, daß ſie mit ihren Leiſtungen Werkzeuge einer höheren, durch ſie wirkenden Macht ſind. Mit feſtem und ſtarkem Willen verfolgen ſie die Bahn, auf welche ſie nicht durch ihre Ueberlegung und nach eigner Willkür geführt zu ſeyn wiſſen; mit kühnem Muthe erſtreben ſie das Ziel, welches als ein ihnen geſetztes ſie erkannt haben, jedes Bedenken, was aus einer Berechnung der eigenen Kraft und aus einer Erwägung der ihnen zu Gebote ſtehenden Mittel entſtehen könnte, fernhaltend, nur dem unmittelbar kräftigen Eindrucke und der zur That treibenden Macht Folge gebend. Einzelnes mit ſcharfem Verſtand zu durchdringen gelingt ihnen wohl; zu einer ruhigeren Betrachtung und Feſtſtellung des Einzelnen in einem größeren Zuſammenhange erheben ſie ſich nicht. So begabt konnten die Semiten auf den Gebieten, welche die ariſchen Völker mit ihren Kräften vorzugsweiſe zu bearbeiten berufen waren, ſich nicht auszeichnen; wir ſcheuen uns aber nicht, es auszuſprechen, daß ſie durch ihre Eigenthümlichkeit befähigt waren, immer neue Empfänger und Hüter religiöſer Wahrheiten und Güter zu ſeyn.

5) Wenn auch die Sprache ebenſowenig eine Erfindung der Menſchen wie das Denken iſt, ſo ſind doch die einzelnen Sprachen in ihren beſonderen Geſtaltungen ein treues Abbild der geiſtigen Beſtrebungen der Völker und durch ihre Eigenthümlichkeit bedingt. Könnten wir ſonſt in der Geſchichte ſemitiſcher Völker nirgends die Nachwirkungen einer urſprünglichen Gleichheit und Zuſammengehörigkeit nachweiſen, die Gleichartigkeit und die Zuſammengehörigkeit aller ſemitiſchen Sprachen würden uns zwingen, ſie dennoch anzunehmen. Die ſemitiſchen Sprachen in ihrer Geſammtheit unterſcheiden ſich in ähnlichen Grundzügen von den ariſchen, wie die geiſtige Thätigkeit der Semiten von der der Arier. Die ariſchen Sprachen haben ſich ſo geſtaltet, daß ſie dem ruhigen Denken, der Ueberlegung, dem Zuſammenfaſſen von Urſache und Wirkung einen leichten und bequemen Ausdruck darbieten durch einen umfaſſenden Periodenbau und durch eine Fülle von Partikeln, mit deren Hülfe leicht ein Satz mit dem anderen verbunden, Hauptſätze mit Nebenſätzen verknüpft und die feineren Beziehungen der einzelnen Sätze zu einander hervorgehoben werden; in den ſemitiſchen Sprachen hingegen wird ein Satz loſe dem anderen angereiht; in einzelnen Sätzen nach einander werden einzelne Eindrücke beſchrieben oder einzelne Ausſagen mitgetheilt; Zuſammenfaſſung und Verbindung wird nicht erſtrebt. Ja, in dem einfachen Satze werden Subjekt und Prädicat loſe neben einander geſtellt. Daher verhältnißmäßig wenige Partikeln und ein karger Gebrauch derſelben. — Durch Zuſammenſetzungen ſelbſtändiger Wörter vermögen die ariſchen Sprachen neue Bildungen hervorzubringen, um die Zuſammengehörigkeit mehrerer Begriffe oder die Beziehung des einen Begriffs auf den anderen auszudrücken. In dieſer Weiſe Begriffe zuſammenzufaſſen, an ſich ſelbſtändige Wörter zu einem neuen Ganzen zu vereinigen, geſtattet die Eigenthümlichkeit der ſemitiſchen Sprachen nicht; ganz geringe Anfänge von Zuſammenſetzungen kommen ausnahmsweiſe vor; der Regel nach bleibt jedes Wort für ſich und die Begriffe, welche einmal ihren Ausdruck erhalten haben in ſelbſtändigen Worten, verſchlingen ſich nicht mit einander zu einer neuen Einheit. — Die ariſchen Sprachen bezeichnen in einer Menge gleichartiger Begriffe das ihnen Gemeinſchaftliche durch dieſelbe Wurzel, die genauere Beſtimmung durch Vorſetzwörter, vgl. z. B. eingehen, ausgehen, aufgehen, untergehen u. ſ. w.; in den ſemitiſchen Sprachen hingegen erhält der Begriff in der Art und Weiſe, wie er unmittelbar ſich darſtellt und aufgefaßt wird, ſeinen Ausdruck; daher hier eine außerordentlich ſtarke Wurzelbildung und eine große Anzahl von Wurzeln, während die ariſchen Sprachen mit wenigen Wurzeln ausreichen, denen eine regelmäßige und reiche Weiterbildung durch Zuſammenſetzung zur Seite geht. — In der Wurzelbildung ſelbſt hat in den ſemitiſchen Sprachen ein ſehr beſtimmtes Bildungsgeſetz durchgreifende Geltung gewonnen, dem nur ſolche Wurzeln, welche den demonſtrativen Wörtern, den Fürwörtern und kleineren Bildungen ähnlicher Art zu Grunde liegen, nicht unterworfen ſind. Jede Wurzel, auf welche die Verbal- und Nominal-Bildungen zurückgebracht werden können, hat ſich zu drei feſten Lauten ausgebildet oder ſtrebt nach dem Umfange dreier feſten Laute. Eine weitere Ausdehnung der Wurzel zu vier oder fünf feſten Lauten iſt ſelten. Oft gelingt es der genaueren Unterſuchung, in einer größeren Anzahl von dreilautigen Wurzeln einen allgemeineren Begriff zu erkennen, der an zwei Lauten haftet, und ſo gleichſam Urwurzeln mit zwei feſten Lauten nachzuweiſen, aber ſolche Urwurzeln liegen jenſeits der feſteren Geſtaltung ſemitiſcher Sprachen. Da die freie Aneinanderreihung der drei Laute zu einer Wurzel durch die Beſchaffenheit der einzelnen Laute und durch euphoniſche Geſetze nur ſehr wenig beſchränkt iſt, ſo iſt die außerordentlich große Anzahl von Wurzeln möglich, über welche die ſemitiſchen Sprachen ihrer Eigenthümlichkeit gemäß verfügen. Im Semitiſchen haben Gleichartigkeit und Ebenmäßigkeit in der Ausbildung der Wurzeln, ſo viel wir ſehen können, von Anfang an ſich geltend gemacht; den eigenthümlichen Grundzug, welcher zu der Ausbildung der Wurzeln zu gerade drei feſten Lauten Veranlaſſung gab, können wir nicht weiter erklären. — Die feſten Laute der Wurzel erhalten eine verſchiedene Vocalausſprache in den beſtimmten Worten, für deren Bildung die Wurzel

die Grundlage bietet. Die Bildung der Wörter durch bloßen Vocalwechsel innerhalb der festen Laute ist eine sehr durchgreifende, regelmäßige, und wenn daneben die Bildung durch neue Zusätze zu der Wurzel auch schon von Anfang an vorkommt, so greift diese doch erst in den späteren Gestaltungen semitischer Sprachen weiter um sich. Daß aber auch die Bildung durch neue Zusätze nicht zu der Zusammensetzung selbständiger Wörter führt, die in den Wortbildungen arischer Sprachen so bedeutungsvoll hervortritt, haben wir schon vorher bemerkt.

Wir sind hiernach berechtigt zu sagen, daß die semitischen Sprachen der Eigenthümlichkeit des semitischen Volksstamms entsprechen. Sie eignen sich nicht dazu, in ruhiger Entwickelung das Ergebniß zusammenfassender Betrachtung darzustellen; sie bieten dem genauen, scharf begrenzten Begriff keinen scharfen, allseitig bestimmten Ausdruck dar; sie sind aber ganz geeignet, dem erregten Gefühle einen raschen Ausdruck zu verleihen und den einzelnen Eindruck in unmittelbarer Anschaulichkeit darzustellen.

Des leichteren Verständnisses und der Kürze wegen haben wir die Eigenthümlichkeit der semitischen Sprachen an dem Maße der arischen Sprachen zu erkennen gesucht. Eine umfassendere Betrachtung würde sich dem Versuche, die Stellung des semitischen Sprachstammes zu den übrigen der wissenschaftlichen Erforschung zugänglichen Sprachstämmen zu bestimmen, nicht entziehen können, wobei die Frage sich aufdrängen würde, ob ein näherer Zusammenhang zwischen dem Semitischen und dem Koptischen auf der einen Seite, dem Arischen auf der anderen vorhanden sey?

6) Auf dem Raume, den wir als den eigentlichen Sitz des semitischen Volksstamms erkannt haben, gestalteten sich im Laufe vieler Jahrhunderte unter den verschiedenen geographischen und klimatischen Bedingungen und durch geschichtliche Einflüsse, zu denen auch die sprachbildende Thätigkeit hervorragender Schriftsteller und die Kultur der Völker gehören, besondere Sprachen. So verschieden sie auch sind, so ruhen sie alle auf einer gemeinsamen vorgeschichtlichen Grundlage und haben im Ganzen und Großen ein gleiches Gepräge. Da einzelne dieser Sprachen, z. B. die des südlichen Arabiens und des nördlichen Euphrat- und Tigris-Landes erst jetzt anfangen uns bekannter zu werden, so dürfen wir hoffen, später das ganze Gebiet semitischer Sprachen noch viel schärfer zu übersehen und die eigenthümlichen Bildungen derselben in ihrem Verhältnisse zu einander noch viel fester bestimmen zu können, als es bis jetzt möglich ist. Bei unserem Versuche, die Stellung der hebräischen Sprache in dem Kreise der verwandten Sprachen uns näher zu bringen, nehmen wir nur Rücksicht auf die Sprachen, deren Bildung, Art und Geschichte in einer umfassenderen Literatur unserer Betrachtung vorliegen.

In den nördlichen Theilen des semitischen Sprachgebietes, in Syrien, Mesopotamien und Babylonien, lebten Völker, welche, dem mannigfachen Wechsel politischer Zustände, dem Andrange erobernder Völker eines anderen Stammes und einer fremden Cultur ausgesetzt, eine sehr bewegte Geschichte hatten. Nach ureignem Gesetze sich zu entwickeln, war ihnen nicht vergönnt. Sowohl schneller Wechsel gesellschaftlicher und staatlicher Zustände, als auch der Einfluß fremder Sprache und Cultur bewirken, wie die Geschichte der Sprachen vielfach bestätigt, einen raschen Verfall und Verarmung der Sprache. Schon in sehr frühen Zeiten haben die aramäischen Sprachen eine Menge feinerer Bestandtheile und Gliederungen, die Fülle der Wortbildungen durch veränderte Aussprache der Vocale und den Reichthum an Wörtern, kurz gar Vieles, was andere semitische Sprachen sich bewahrt haben, verloren. Wir besitzen ausführlichere Schriftstücke in aramäischer Sprache etwa seit dem 5. Jahrhundert vor Chr., und schon in diesen erscheint sie als die ärmste und am meisten verfallene unter allen semitischen Sprachen. Von der Zeit an können wir ihre Geschichte bis auf unsere Tage (vgl. Rödiger, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 2. Heft 1. und 3. Bd. 3. Heft 2.; Zeitschrift der deutsch. morgenl. Ges. Bd. 7. S. 572 f.) verfolgen. Sie bezeugt uns einen immer weiteren Verfall und größere Verarmung, und berechtigt so zu der Annahme, daß der Bildungsgang der aramäischen Sprache auch in den unserer Erforschung unzugänglichen Zeiten

auf derſelben abſchüſſigen Bahn ſich bewegt hat, die wir während eines Zeitraums von über 2000 Jahren nachweiſen können.

Ein ganz anderes Schickſal hatte die Sprache in dem mittleren Arabien. Unter den nie von fremden Eroberern unterjochten Bewohnern der großen Wüſte, zumal unter den nomadiſchen Stämmen des Binnenlandes, welche alte Sitten und alte Erinnerungen mit einer Staunen erregenden Zähigkeit feſtgehalten haben, waren die auf eine Veränderung der Sprache durch Aufgeben ihres überlieferten Thatbeſtandes und durch Annahme neuer Ergebniſſe ſprachbildender Thätigkeit hinwirkenden Bedingungen in einem möglichſt geringen Grade vorhanden. Ich glaube behaupten zu dürfen, daß das geringſte Maß ſprachbildender Thätigkeit in den Gegenden angetroffen wird, wo die Gleichförmigkeit der natürlichen Verhältniſſe und die durch ſie hervorgerufene gleichmäßige und geordnete Beſchäftigung, welche eine Generation von der anderen erbt, dem Menſchen das Feſthalten geſchichtlicher Ueberlieferungen, zu denen die einmal gewordene Sprache gehört, erleichtert, während da, wo eine üppige Natur mit verſchwenderiſchen Kräften willig in jedem Augenblicke darbietet, was der Menſch bedarf, und deßhalb zu feſteren Beſchäftigungen und zu einer beſtimmteren Geſtaltung des Lebens keine dringende Mahnung gibt, die auf immer neue Bildungen der Sprache hinarbeitenden Triebe am ſtärkſten ſich äußern. So würde die arabiſche Wüſte in dieſer Beziehung den graden Gegenſatz zu den tropiſchen Ländern Amerika's bilden, wo unglaublich ſchnelle Veränderungen der Sprachen der Ureinwohner vor ſich gehen und der Enkel, wie uns auf das Beſtimmteſte berichtet wird, nicht ſelten eine ganz andere Sprache redet als der Großvater. — Wir kennen die Sprache in dem mittleren Arabien etwa ſeit dem 6. Jahrhundert nach Chr. Da tritt ſie uns entgegen mit einer ſolchen Fülle von inneren Bildungen, ſolcher Vollſtändigkeit grammatiſcher Mittel, ſolchem Reichthum an Wörtern wie keine andere ſemitiſche Sprache. Wir können nachweiſen, daß die arabiſche Bücherſprache und, wenn wir vereinzelten Nachrichten Glauben ſchenken dürfen, auch die Volksſprache in ihrer Heimath vom 6. Jahrhundert an bis auf unſere Zeit ſich ſehr wenig verändert haben. Hieraus werden wir ſchließen dürfen, daß ſie auch in vorgeſchichtlichen Zeiten von ihren Anfängen her mit ungemeiner Zähigkeit ihren urſprünglichen Beſitz bewahrt hat. Den ihr eigenthümlichen Reichthum und ihr vollſtändigeres Gepräge können wir deßhalb nicht als einen neuen Erwerb anſehen, den ſie auf ihrer eignen Laufbahn in ungeſtörtem Fortſchreiten zu immer feinerer Ausbildung gewonnen hat, ſondern als uraltes Erbe aus der gemeinſchaftlichen Heimath aller ſemitiſchen Sprachen. Dieſe Betrachtung des Verhältniſſes der arabiſchen Sprache zu den übrigen ſemitiſchen Sprachen ſtimmt auch mit den Ergebniſſen der neueren Sprachwiſſenſchaft überein, die auf anderen Gebieten ſicher nachweiſen kann, daß ein Reichthum der Art, wie ihn die arabiſche den verwandten Sprachen gegenüber beſitzt, nicht ein neuer Gewinn eigner Ausbildung, ſondern altes Beſitzthum iſt, welches die anderen Sprachen treu zu bewahren durch in dieſer Beziehung ungünſtige, wenn auch ſonſt in vielen Richtungen geiſtige Bildung fördernde Einflüſſe verhindert waren. Dadurch iſt natürlich nicht ausgeſchloſſen, daß in einzelnen Fällen von vorhandenen Keimen aus zu jeder Zeit ſelbſtändige Bildungen ſich entfalten können, doch wird man von vornherein ſie deſto ſeltener erwarten, je hartnäckiger ſonſt eine Sprache der Macht umgeſtaltender Kräfte ſich entzieht. — Die äthiopiſche und die ſüdarabiſche oder Himjari-Sprache ziehen wir nicht weiter in den Kreis unſerer Betrachtung. Sie haben in vielen Beziehungen gemeinſchaftlichen Beſitz mit der mittelarabiſchen Sprache, nähern ſich aber nicht ſelten auch den Sprachen in den nördlichen Theilen des ſemitiſchen Gebiets. Ob aber ihre nähere Verwandtſchaft, z. B. mit dem Hebräiſchen, auf einem aus uralter Zeit ſtammenden gemeinſchaftlichen Beſitz der Sprachen des äußerſten Südens und des Nordens ruht, oder ob ſie nicht vielmehr als das Ergebniß einer in den verſchiedenen Ländern gleichmäßig verlaufenden Umgeſtaltung älterer Sprachformen und Bildungen anzuſehen iſt, — dieſe Fragen ſicher zu beantworten, müſſen wir der weitergehenden Sprachforſchung überlaſſen.

Wie räumlich die hebräiſche Sprache in der Mitte ſteht zwiſchen der aramäiſchen und der mittelarabiſchen, ſo ſteht ſie auch in Beziehung auf ihre Beſchaffenheit in der Mitte zwiſchen beiden. Sie hat auf der einen Seite nicht mehr den Reichthum des Ausdrucks, den feineren Schmuck mannigfaltiger Bildungen, die vollſtändigere Vocal-Ausſprache und die Fülle von Endungen der mittelarabiſchen Sprache und nähert ſich zumal durch die unbiegſamere Vocal-Ausſprache und die dadurch bedingte Beſchränkung innerer Bildungen dem Aramäiſchen, auf der andern Seite aber hat ſie eine Fülle von Beſitz, den das Aramäiſche in dem ſchnellen ihm auferlegten Abſchleifungs-Prozeſſe verloren hat, ſich bewahrt. Auf einer Mittelſtufe zwiſchen dem Hebräiſchen und Mittelarabiſchen ſteht die nabatäiſche Sprache (vgl. Tuch, ſinaitiſche Inſchriften, in der Zeitſchr. der deutſch-morgenl. Geſ. Bd. III. S. 129 ff.); eine Vermittlung zwiſchen dem Hebräiſchen und Aramäiſchen bildet nach einzelnen ſicheren Spuren die phöniziſche Sprache, wobei freilich in Anſchlag zu bringen iſt, daß wir ſie faſt nur aus Denkmälern kennen, die einer verhältnißmäßig ſehr ſpäten Zeit angehören; aber auch in der aus alter Zeit, vielleicht aus dem 7. Jahrhundert vor Chr. ſtammenden Inſchrift von Sidon, welche eine glückliche Entdeckung in unſeren Tagen uns zugänglich gemacht hat, iſt wohl eine aramäiſche Färbung der Sprache ziemlich ſicher nachgewieſen.

Die hebräiſche Sprache iſt, wenn wir auf die Zeit, aus welcher uns von ihr Kunde wird, ſehen, die älteſte unter den ſemitiſchen Sprachen. Wir dürfen ſagen, daß ſie uns in Schriften vorliegt, von denen Theile nach der gewöhnlichen Zeitrechnung um 1500 vor Chr. geſchrieben ſind. Das berechtigt uns nicht mit Renan (histoire générale etc. I. S. 97), die allgemeine Geſchichte der ſemitiſchen Sprachen in drei Perioden, in eine hebräiſche, aramäiſche und arabiſche Periode, zu theilen, in dem Sinne, daß dadurch drei Zeitalter oder drei aufeinanderfolgende Entwickelungs-Perioden der einen ſemitiſchen Sprache bezeichnet werden ſollen. Trotz der Einſchränkungen, durch welche Renan ſelbſt dieſer Eintheilung faſt jede Bedeutung nimmt, bleibt ſie eine durchaus willkürliche. Es ſteht ganz feſt, daß das Hebräiſche, Aramäiſche und Mittelarabiſche ſich nicht nach einander zu verſchiedenen Sprachen geſtaltet haben; ſie müſſen vielmehr in ungefähr gleichzeitiger Entwickelung unter dem bedingenden Einfluß der Länder, die ihre Heimath wurden, geworden ſeyn. Das Alter der Literatur iſt nicht zugleich das Alter der Sprache.

Auch folgt aus dem hohen Alter der hebräiſchen Literatur nicht, daß die hebräiſche Sprache die nachweisbar urſprünglichſte Geſtaltung des Semitiſchen uns darbieten müſſe. Zu einer ſolchen Folgerung würde man nur dann berechtigt ſeyn, wenn die Entwickelung verwandter Sprachen unter ganz gleichen Bedingungen und Einflüſſen und überall in ganz gleichmäßigem Fortſchritte vor ſich gegangen wäre. Das iſt nicht der Fall. So gewiß das Aramäiſche in raſcherem Verlaufe eine ärmere Sprache geworden iſt, als das Hebräiſche, ſo gewiß das Hebräiſche in vielen Beziehungen dem Aramäiſchen nahe ſteht und ihm in dem weiteren Verlaufe ſeiner Geſchichte, den wir in den Büchern des A. T. verfolgen können, ähnlicher wird, ſo gewiß hat das Arabiſche ererbten Reichthum und urſprüngliche Fülle treuer bewahrt, und wenn auch die arabiſche Literatur im Verhältniß zu der hebräiſchen eine ſehr junge iſt, ſo müſſen wir doch in der arabiſchen Sprache das vollkommenſte Abbild des Semitiſchen erkennen, welches zuletzt gleichmäßig allen einzelnen ſemitiſchen Sprachen zu Grunde liegen muß.

Auf dem weiten Wege allgemeiner ſprachgeſchichtlichen Betrachtungen ſind wir zu dem Ergebniß gelangt, daß die hebräiſche Sprache ſchon in der frühen Zeit, bis in welche die hebräiſche Literatur hineinreicht, von vorhergehenden Stufen der Sprachbildung herabgeſunken iſt. Daſſelbe wird durch grammatiſche Erſcheinungen innerhalb der hebräiſchen Sprache beſtätigt. Es läßt ſich nachweiſen, daß urſprünglich ſehr gewöhnliche und flüſſige Bildungen ſchon in den älteſten hebräiſchen Schriften nur noch als alterthümliche vorkommen und aus dem Bereiche lebendiger Bildung faſt ganz verſchwunden ſind, vgl. Ewald, Lehrbuch z. B. §. 162, 216.

Die Vorſtellungen älterer Gelehrten über das Alter der hebräiſchen Sprache ſtützten

ſich auf Vorausſetzungen, für welche die Geneſis in den hebräiſchen Namen der Erzväter von Adam an, in den Reden Gottes zu Adam u. ſ. w. eine ſcheinbar feſte Grundlage darbot. Lange Zeit hindurch zweifelte man nicht daran, daß die hebräiſche Sprache die urſprüngliche und den Anfängen der Menſchheit gemeinſame geweſen ſey, und willig übte man ſich in Verſuchen, Spuren und Ueberbleibſel derſelben in allen anderen Sprachen, ihren Nachkommen, aufzufinden. Vgl. *Steph. Morini*, exercitt. de lingua primaeva, Ultraj. 1694. *Bode*, de primaeva linguae hebr. antiquitate, Halae 1740.

Der Entwickelungsgang der hebräiſchen Sprache in den Zeiten vor Moſe iſt uns unbekannt. Da die Anfänge der Iſraeliten mit Abraham aus dem nördlichen Euphrat- und Tigris-Lande nach Paläſtina kamen, würde man der Annahme ſich zuneigen können, daß die hebräiſche Sprache mit den einwandernden Terachiten in's Land Paläſtina gekommen ſey. Dagegen iſt die Trennung des Aramäiſchen und Hebräiſchen, welche ſchon für die Patriarchenzeit Geneſ. 31, 47. vorausgeſetzt wird. Und wäre die hebräiſche Sprache mit den Anfängen der terachitiſchen Völker als eine ſchon fertige in ſüdlichere Länder gewandert, ſo würde man bei den terachitiſchen Arabern, welche nach alter Ueberlieferung zu den Nachkommen des Abraham gezählt werden, wenigſtens eine ihr ſehr ähnliche Sprache erwarten müſſen. — Die Terachiten können, als ſie in Paläſtina und in den benachbarten Ländern ſich anſiedelten und bald die früheren Bewohner dieſer Gegenden unterjochten, die Sprache ihrer neuen Heimath angenommen oder ihre eigene Sprache dieſer gemäß umgeſtaltet haben; in dieſem Fall wären die beſtimmteren Anfänge der hebräiſchen Sprache in der Sprache der Reſaiten, der Enagiten, kurz der Urvölker des Landes Paläſtina zu ſuchen, welche dann gleichmäßig für die nähere Grundlage der Sprache der Iſraeliten und der ebenfalls aber aus anderen Gegenden eingewanderten Kenaaniten oder Phönizier zu halten wäre. Solche und ähnliche Vermuthungen liegen nahe; geht man ihnen nach, ſo ſtößt man auf Räthſel über Räthſel. Wir können nur ſagen: wie die beſtimmteren Anfänge der Iſraeliten ſchon lange vor Moſe ſich abgeſondert hatten aus der Maſſe verwandter Völker, ſo müſſen wir auch die beſtimmteren Anfänge der hebräiſchen Sprache in vormoſaiſcher Zeit ſuchen.

7) Da die Eigennamen bei Moabiten, Ammoniten, Edomiten ihrer Bildung nach wohl ohne Ausnahme dem Bereiche der hebräiſchen Sprache angehören, ſo iſt anzunehmen, daß ihr Gebrauch ſich über die Grenzen des Landes Paläſtina erſtreckte. Die Selbſtändigkeit der Völker und Stämme in dieſen Gegenden, ihre verſchiedene Sitte und Lebensart machen es von vornherein wahrſcheinlich, daß die Sprache nicht überall in ſtrenger Gleichheit ſich feſtſtellte. Spuren von einer Verſchiedenheit der Mundarten finden wir wirklich, die wir in kurzer Aufzählung andeuten. — Richt. 12, 6. wird als eine Eigenthümlichkeit der Efraimiten im Gegenſatze zu den oſtjordaniſchen Iſraeliten erwähnt, daß ſie Sibbolet (Aehre) ſtatt Schibbolet geſprochen hätten, woraus vielleicht zu entnehmen iſt, daß ſie auch ſonſt s ſtatt sch zu ſprechen pflegten. — Einige ſprachliche Erſcheinungen in älteren geſchichtlichen und dichteriſchen Stücken, z. B. im Liede der Debora (vgl. meinen Commentar zu Richt. 5.) wird man am leichteſten durch die Annahme einer etwas verſchiedenen Mundart in einzelnen Theilen des Landes Paläſtina erklären können, wiewohl bei Erſcheinungen dieſer Art die verſchiedenen Zeiten, der Sprachgebrauch, der Bildungsgang der einzelnen Schriftſteller nicht außerhalb der Rechnung zu laſſen ſind. — Bei vielfachen Berührungen mit ſyriſchen Ländern wird ſich in den nördlichen Theilen des Landes der aramäiſche Einfluß früher geltend gemacht haben, als in den ſüdlichen Gegenden. Ob die weitere Forſchung die phöniziſche Sprache als eine beſondere, in weſentlicheren Punkten abweichende Mundart im nördlichen Paläſtina ſchon in der Zeit vor dem Exil erkennen wird, ſteht noch dahin; hoffentlich werden für die Beantwortung dieſer Frage glückliche Entdeckungen alter Denkmäler bald feſtere Haltpunkte darbieten. — Nehem. 13, 23. 24. wird die Sprache von Aſchdod, alſo die philiſtäiſche, von der jüdiſchen unterſchieden in einer Weiſe, die auf eine durchgreifendere Trennung, als kleine dialektiſche Abweichungen bewirken würden, hindeutet. — Wir

erinnern noch an die Unterſcheidung des Dialektes in Galiläa von dem in Jeruſalem zur Zeit Chriſti, Matth. 26, 73.

8) Den Bildungsgang der hebräiſchen Sprache bis zu der Zeit, wo ſie Schriftſprache geworden iſt, können wir, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, nicht nachweiſen. Von dieſer Zeit an liegt ſie unſerer Betrachtung vor in den Schriften des A. T.s, deſſen früheſte und ſpäteſte Beſtandtheile durch einen Zeitraum von ungefähr 1200 Jahren von einander getrennt ſeyn mögen. Während dieſes langen Zeitraums iſt die Sprache nicht unverändert geblieben, und da wir Schriften oder Beſtandtheile von Schriften, wenn nicht aus allen zwölf, ſo doch aus vielen Jahrhunderten beſitzen, ſo werden wir zu hoffen geneigt ſeyn, daß den Gang der Veränderungen genauer zu verfolgen uns gelingen könne. Aber dem Verſuche, einen auf feſten Grundlagen ruhenden Nachweis der Veränderungen zu liefern, ſtellen ſich ſo große Schwierigkeiten entgegen, daß wir gar oft ſcheinbar feſte Ergebniſſe wieder fahren zu laſſen gezwungen ſind. Erwägen wir nun Folgendes: 1) Von der, wie aus Angaben der bibliſchen Bücher und ſonſtigen ſicheren Zeichen hervorgeht, ſehr umfangreichen hebräiſchen Literatur liegen uns nur Ueberbleibſel vor, die für keinen Zeitpunkt die Vollſtändigkeit ſprachlichen Stoffes darbieten, auf welcher allein eine ſichere Erkenntniß des Beſtandes einer Sprache ruhen kann. Dadurch iſt die Gefahr nahe gelegt, daß man auf Rechnung des Entwickelungsganges der Sprache Eigenthümlichkeiten bringt, die vielleicht in der Perſönlichkeit des Schriftſtellers, in der Art ſeiner Schrift oder in ihrem Inhalte begründet ſind. 2) Wir ſind genöthigt, das Zeitalter vieler Bücher und Abſchnitte des A. T.s erſt durch Unterſuchung feſtzuſtellen, die nicht immer zu ganz feſten Ergebniſſen führt, ſo daß den ganzen ſprachlichen Stoff des A. T.s nach ſtrenger Zeitfolge zu ordnen uns nicht gelingt. Die ohnehin ſchon ſchmale Grundlage ſprachlichen Stoffes wird dadurch noch mehr eingeengt. 3) Es ſteht feſt, daß ältere Abſchnitte durch die Hände ſpäterer Bearbeiter gegangen ſind, und ſo wenig dieſe z. B. in ihren geſchichtlichen Werken bei der Benutzung älterer Quellen das dieſen eigenthümliche Gepräge auch verwiſcht haben, ſo haben ſie doch nicht jede Umänderung, welche die Sprache ihrer Zeit ihnen nahe legte, vermieden. Beweis dafür gibt z. B. die Vergleichung der Parallelſtellen in den Büchern der Könige und der Chronik. 4) Die Geſchichte der Iſraeliten hat in dem langen Zeitraum von Moſe an bis in's 7. Jahrhundert nicht den Verlauf, daß wir ſchnelle und ſtarke Veränderungen der hebräiſchen Sprache, die, wie alle ſemitiſchen Sprachen, feſter und unwandelbarer iſt als z. B. die griechiſche oder deutſche, zu erwarten berechtigt wären. Von fremden Völkern wurden in dieſer Zeit die Iſraeliten nie lange unterjocht und in nachhaltigeren Beziehungen ſtanden ſie nur zu Völkern, welche dieſelbe Sprache oder eine der hebräiſchen ſehr ähnliche Sprache redeten. Die in ruhigem Gange der Entwickelung ſich geſtaltenden Veränderungen einer Sprache ſind an und für ſich ſchwerer nachzuweiſen, und konnten leicht nicht allein durch neue Ueberarbeitungen, ſondern auch bei der Erhaltung und Vervielfältigung der Schriften durch die Abſchreiber verwiſcht werden. 5) In allmähliger Entwickelung gehen die meiſten Veränderungen mit den weichſten Lauten, den Vocalen, vor, aber grade die Vocal-Ausſprache in den verſchiedenen Jahrhunderten werden wir nur in ganz ſeltenen Fällen zu erkennen im Stande ſeyn, weil die ſpätere, allerdings auf einer verhältnißmäßig alten Ueberlieferung der Ausſprache ruhende Punktation nach durchgreifenden Geſetzen und Regeln alle Bücher des A. T.s behandelt hat. — So werden wir von vielen Seiten her zur Vorſicht gemahnt, wenn wir es verſuchen wollen, das einer beſtimmten Zeit eigenthümliche Sprachgut nachzuweiſen. — Einen deutlich nachweisbaren und umgeſtaltenden Einfluß auf den Entwickelungsgang der hebräiſchen Sprache hat das Aramäiſche etwa ſeit dem Ende des 7. Jahrhunderts, und demgemäß unterſcheiden wir in der Geſchichte der hebräiſchen Sprache zwei Perioden. — Erſte Periode, ungefähr bis 600. Man glaubt einen Unterſchied zwiſchen der Sprache in der moſaiſchen Zeit, oder wie wir gleich genauer ſagen wollen, zwiſchen der Sprache des Pentateuchs und zwiſchen der in den übrigen Büchern und den

alterthümlichen Karakter der ersteren klar erkennen zu können. In grammatischer Hinsicht beruft man sich immer und immer wieder auf den Gebrauch des Pronomens הוּא für das Feminin. הִיא, was aber doch auch an 11 Stellen des Pentateuchs vorkommt, auch נַעַר für נַעֲרָה (letzteres im Pentateuch nur Deuter. 22, 19.), auch הָאֵל (für הָאֵלָה), was nur im Pentateuch und nachgeahmt in der Chronik sich findet, und doch wird das Geständniß nicht verweigert werden dürfen, daß diese dem Pentateuch eigenthümlichen Erscheinungen uns nicht berechtigen, seiner Sprache einen alterthümlichen Karakter beizulegen, da überall nicht bewiesen werden kann, daß sie Archaismen sind. Man beruft sich ferner auf einige, wie man sagt, alterthümliche Formen, die man bei Keil, Einleitung in's A. T. S. 40 aufgezählt findet; es wird aber nicht schwer werden, in einer beliebigen Masse von Büchern des A. T., die gleichen Umfang hat mit den Büchern des Pentateuchs, eine eben so große Menge von seltenen Formen aufzufinden, die man mit gleichem Rechte als alterthümliche bezeichnen kann. Man erinnert ferner an Wörter und Wortformen, die entweder nur im Pentateuch oder sonst ganz vereinzelt vorkommen, und bringt dabei nicht in Rechnung, daß der Pentateuch den vierten Theil des ganzen A. T. bildet und in jedem anderen Viertel desselben viele Wörter angetroffen werden, die sonst ganz selten oder nirgens wieder vorkommen, und daß der Pentateuch in einzelnen Abschnitten von Verhältnissen und Sachen redet, die in anderen Büchern gar nicht zur Sprache kommen. In den Wörtern, die dem Pentateuch eigen sind, treten durchaus nicht in größerer Anzahl eigenthümliche grammatische Bildungen hervor, welche man als dem Alterthume der Sprache angehörige bezeichnen könnte. — Wenn auch nicht die grammatische Ausbildung der Sprache, so hat allerdings in einzelnen Abschnitten die Art der Darstellung zugleich mit den ihr zu Grunde liegenden Anschauungen ein eigenthümliches Gepräge, z. B. darin, daß die erzählende Sprache einen dichterischen Schwung hat und Wörter gebraucht, die sonst der dichterischen Sprache angehören. Und so steht es auch uns fest, daß Abschnitte im Pentateuch vorhanden sind, die sich in sprachlicher Hinsicht fast gleichmäßig von anderen Abschnitten des Pentateuchs und von anderen Büchern unterscheiden, nach unserer Ansicht gehören aber diese Unterschiede vielmehr dem Gebiete der Darstellung und der alten Art literarischer Thätigkeit an, als dem rein sprachlichen grammatischer oder lexikalischer Entwickelung. — Bestimmter treten Unterschiede ähnlicher Art auf den verschiedenen Gebieten literarischer Thätigkeit hervor, die in den königlichen Zeiten angebaut werden. Die Sprache der schlichten Erzählung und der Geschichtschreibung beschränkt sich auf den Sprachschatz und die Bildungen, die etwa für den gewöhnlichen Verkehr ausreichen mochten. Die Dichter bedienten sich bei weiterer Ausbildung dichterischer Kunst und bei der Nothwendigkeit, über einen reicheren Sprachstoff zu verfügen, die dem hebräischen Dichter ganz vorzugsweise durch den Parallelismus der Glieder sich aufdrängte, seltener Bildungen und Wörter, von denen wir eine große Anzahl in den biblischen Büchern sonst nicht antreffen. Diesen scheinbar fremdartigen Stoff finden wir in verwandten Sprachen, am häufigsten im Aramäischen wieder, was nicht durch den Einfluß des Aramäischen auf das Hebräische bedingt zu seyn braucht, sondern sich daraus erklärt, daß die Dichter auch über solchen Besitz ihrer Sprache verfügten, dessen Verwerthung wir auf dem engen Gebiet der biblischen Schriften sonst nicht, wohl aber in der umfangreichen Literatur eines sprachverwandten Volkes nachweisen können. Die rednerische Sprache der Propheten bewegt sich in einem freieren Rhythmus der Gedanken und in längeren Sätzen als die dichterische, fällt aber sonst, zumal in ihrer Blüthezeit, mit der dichterischen vielfach zusammen. So bildeten sich für die einzelnen Zweige der Literatur besondere Sprachgebiete; innerhalb derselben hatte die Persönlichkeit der Schriftsteller in eigenthümlicher Darstellung sich geltend zu machen Raum. Trotz dieser Verschiedenheiten bleiben im Ganzen und Großen die Gesetze der Sprache, die Formen und Verbindungen unverändert bis in's 7. Jahrhundert. — Zweite Periode, von 600 an. Seit der Zeit der Assyrer gewinnt das Aramäische Eingang auf dem Gebiete der hebräischen Sprache. Zur Zeit des Hiskia verstanden die Minister desselben

das Aramäiſche als eine fremde Sprache, während das Volk in Jeruſalem es nicht verſtand, Jeſ. 36. In den nördlichen ſeit 720 den Aſſyrern unterworfenen Gegenden Paläſtina's wird, nachdem durch lange Kriege und durch das Exil die Kraft der iſraelitiſchen Bewohner gebrochen war, durch den Einfluß der fremden Gebieter und durch die fremden Koloniſten das Aramäiſche ſich ſchnell ausgebreitet haben. In das noch beſtehende ſüdliche Reich dringt es in einzelnen Ausdrücken und Wendungen ſeit dem Ende des 7. Jahrhunderts ein, wie z. B. aus den Schriften des Jeremia erhellt. In alter Reinheit und Kraft finden wir die hebräiſche Sprache, welche auch nach dem Umſichgreifen des Aramäiſchen in der Volksſprache aus den Schriften früherer Zeit kennen zu lernen möglich war, bei Schriftſtellern am Ende des Exils. Als nach der Rückkehr aus dem Exil die Gemeinde in Jeruſalem ein kümmerliches Daſeyn friſtete und in Gefahr war, ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren, drang das Aramäiſche, die Regierungsſprache der perſiſchen Beamten, zugleich mit der Sprache benachbarter Völker ein, Nehem. 13, 24. Die Wiederherſteller alter Sitte und Eigenthümlichkeit, Esra und Nehemia, ſorgten dafür, daß die hebräiſche Sprache in ihrer älteren Geſtalt der Gemeinde wieder bekannter werde, Neh. 8, 8.; ſie ſelbſt ſchrieben in hebräiſcher Sprache und Nehemia eifert für ihre Reinheit, Neh. 13, 23 ff. In den Kreiſen ſtrengerer Juden blieb ſo die hebräiſche Sprache auf einem beſchränkten Raume in Geltung, und noch im 2. Jahrhundert war ſie im Gebrauch, wie nicht nur aus dem Buche Daniel, ſondern auch aus den Legenden der Münzen, die makkabäiſche Fürſten prägen ließen, hervorgeht. Aber der Eindrang des Aramäiſchen war doch nicht abzuhalten, und wenn es auch hie und da gelang, die alte Sprache reiner nachzuahmen, ſo findet doch im Ganzen eine ſtarke Miſchung des Hebräiſchen und Aramäiſchen ſtatt, z. B. im Buche Kohelet und einigen Pſalmen. Wäre damals die Bildung einer neuen kräftigen Literatur möglich geweſen, ſo würde ſicher eine feſte Sprachgeſtaltung aus der Miſchung der althebräiſchen und der aramäiſchen Sprache hervorgegangen ſeyn. Dazu kam es nicht, und ſo ward etwa ſeit dem Ende des 2. Jahrhunderts die Kunde der hebräiſchen Sprache nur von den Gelehrten und in den gelehrter Bildung zugänglichen Kreiſen aufrecht erhalten, während das Aramäiſche die Volksſprache ward.

9) Nachdem das Hebräiſche aufgehört hatte, Volksſprache zu ſeyn, erſtarrte es doch nicht gleich als bloß angelerntes Gut zu einer todten Maſſe. Da die heiligen Schriften in hebräiſcher Sprache in den Synagogen vorgeleſen und dabei zugleich erklärt wurden, ſo erhielt ſich die Kenntniß der Sprache nicht nur bei den gelehrten Leitern gottesdienſtlicher Uebungen, ſondern durch das Hören der Vorleſungen und Erklärungen in den weiteren Kreiſen der mit begeiſterter Liebe die alten Ueberlieferungen ihres Volks feſthaltenden Iſraeliten. Daraus erklärt es ſich, daß die Gelehrten in den Zeiten, wo durch Schriften zu wirken Veranlaſſung war, ſich gern wieder der hebräiſchen Sprache bedienten, die ihren Glaubensgenoſſen durch die in den Synagogen erlangte Kenntniß verſtändlich war. Je lebendiger die traditionelle Kenntniß blieb, deſto weniger war man auf bloße Nachbildung des alten Hebräiſchen beſchränkt. In der Miſchna, die um 200 nach Chr. geſchrieben ward und in anderen jüdiſchen Schriften aus etwas ſpäterer Zeit, treffen wir eine hebräiſche Sprache an, der wir eine ſelbſtändige Fortentwickelung nicht abſprechen können, und die nur weiter auf der Bahn fortgeſchritten iſt, welche das Hebräiſche ſchon in den jüngeren bibliſchen Schriften eingeſchlagen hat. — Einen ganz anderen Karakter hat die Sprache der gelehrten Juden, welche ſeit dem 11. Jahrhundert ſich der hebräiſchen Sprache wieder als Bücherſprache bedienten. Sie iſt ohne ſelbſtändige Fortentwickelung nach eigenen Geſetzen das Ergebniß rein gelehrten Strebens; ſie iſt in vieler Beziehung ein treues Abbild der althebräiſchen Sprache, hat dabei aber eine Menge neuer Wörter, Kunſtausdrücke und ſehr viele Partikeln zur Herſtellung der Verbindung der Sätze aufgenommen, zum Theil aus dem Aramäiſchen, zum Theil aus den Sprachen der Länder, in welchen ſie geſchrieben ward. Und ſo ward dieſe Sprache, die man vorzugsweiſe die rabbiniſche zu nennen ſich gewöhnt hat, eine Miſchſprache, in der

ganz verſchiedene Sprachelemente neben einander, nicht umgeſtaltet und geeinigt zu einem neuen ſprachlichen Ganzen, vorhanden ſind. Bertheau.

Hebron (חֶבְרוֹן = Vereinigung, LXX Χεβρών) war eine der älteſten Städte Kanaan's, nach Num. 13, 22. ſchon ſieben Jahre vor Zoan, d. i. Tunis in Aegypten erbaut und nach Joseph. B. J. 4, 9, 7. zu ſeiner Zeit bereits 2300 Jahre alt. In der Zeit der Patriarchen, welche ſeit Abraham in dortiger Gegend, beim Haine Mamre ſich aufhielten und deren Erbbegräbniß in der Doppelhöhle Makphela bei Hebron ſich befand, finden wir Amoriter oder Chethiter, alſo echt-kananitiſche Stämme, dort herum ſeßhaft, Gen. 13, 18; 14, 13; 23, 2 ff. 17 ff.; 37, 14. Dann aber müſſen die Enakiter, ein altſemitiſcher Volksſtamm, ſich in der Gegend ausgebreitet und in den Beſitz dieſer Stadt geſetzt haben, welche als Königsſitz und Mittelpunkt dieſer mächtigen und gefürchteten Recken große Bedeutung gewann und ſogar von dem Haupte der Enakiten den Namen קִרְיַת־אַרְבַּע erhielt, Gen. 23, 2; 35, 27. Joſ. 14, 15; 15, 13. Richt. 1, 10. vgl. R.E. Bd. I. S. 287 und Bd. III. S. 788 f., Ewald, Geſch. Iſr. I. S. 273 ff., Movers, Phönik. It, 1. S. 73 ff. 31 f. Zur Zeit der Eroberung des Landes durch die Iſraeliten finden wir wiederum Kananiten neben den Enakiten in jener Gegend; Joſua eroberte Hebron, verbannete ſie und hieb die Einwohner nieder (Joſ. 10, 36 f.; 12, 10.), doch müſſen ſich die Enakiten dort bald wieder erholt und auf's Neue feſtgeſetzt haben (11, 21.), die Stadt wurde nun Kaleb zum Beſitzthume gegeben (14, 12 ff.; 15, 13 f.), der dann erſt mit Hülfe des Stammes Juda, in deſſen Gebiet ſie lag (15, 54.), dieſelbe nochmals eroberte (Richt. 1, 10.) und die Enakiter für immer vertrieb (Ewald a. a. O. tt. 252 f. 288 ff.). Die in ſehr gebirgiger, Felſen- und Höhlen-reicher Gegend (Joseph. B. J. 4, 9, 9.) gelegene Stadt, nach Euſeb. 22 röm. Meilen ſüdlich von Jeruſalem, wurde zu einer der Freiſtädte beſtimmt (Joſ. 20, 7.) und den Prieſtern zugetheilt (21, 11.). In den geographiſch-genealogiſchen Verzeichniſſen erſcheint daher Hebron theils unter den Nachkommen Kaleb's (1 Chr. 2, 42 f.) und zwar als Sohn Mareſcha's, ohne daß wir jedoch im Stande wären, einen Zuſammenhang zwiſchen ihr und Mareſcha nachzuweiſen, theils (Ex. 6, 18. Num. 3, 27. 1 Chr. 5, 28.) unter den Descendenten Levi's. In der Richterperiode wird ein Berg bei Hebron erwähnt (Richt. 16, 3.), wohin Simſon das Thor von Gaza trug und ſich vor den Philiſtern zurückzog. So lange David bloß König von Juda war, war Hebron 7½ Jahre lang ſeine Reſidenz, 2 Sam. 2, 1; 3, 3; 5, 1—5. (Ewald a. a. O. II. S. 569 f.). Dorthin, wo er ſeine Jugendzeit verlebt hatte, begab ſich Abſalom von Jeruſalem aus, unter dem Vorwand, an jener heiligen Stätte ein Gelübde abtragen zu wollen, vielmehr aber, weil die Bedeutung dieſer alten Königsſtadt, in der vielleicht manche über die Verlegung der Reſidenz Mißvergnügte ſeyn mochten, ſeinem Vorhaben günſtig ſchien, und erhob von dort aus die Fahne des Aufruhrs wider ſeinen Vater, 2 Sam. 15, 7 ff. (Ewald a. a. O. II. S. 645 f.). Später wurde die Stadt, als wichtiger Grenzpoſten gegen Süden, durch Rehabeam befeſtigt, 2 Chr. 11, 10 f., und noch nach dem Exil wird ſie unter dem alten Namen «Arba-Stadt», Neh. 11, 25., erwähnt. Da die Edomiter nach der Deportation der Juden gen Babel ſich des verödeten Landes im Süden Paläſtina's bemächtigten (ſ. R.E. Bd. Itl. S. 651), ſo gehörte nun auch Hebron zu Idumäa und wurde von Judas Makkabäus erobert, ihre Befeſtigungen wurden zerſtört, ihre Thürme verbrannt, 1 Makk. 5, 65. Jos. Antt. 12, 8, 6. Auch die Römer eroberten ſie im Sturm und verbrannten ſie, Jos. B. J. 49, 9., allein ſtets erholte ſie ſich wieder, begünſtigt durch ihre Lage an den Straßen von Jeruſalem nach Berſeba und nach Petra und Ailah (Reland, Pal. S. 408, 410), und beſteht noch heute als eine anſehnliche Stadt mit vier Quartieren unter dem Namen el-Khalil (الخليل), d. h. (Stadt des) Freundes sc. Gottes, wie Abraham's Ehrenname bei den Arabern lautet (ſ. R.E. Bd. I. S. 76 f.); früher kam auch bei Arabern noch der antike Name حجران vor (Abulfeda, tab. Syr. p. 87). Sie liegt in einem tiefen und engen Thale und an den Bergabhängen zu beiden Seiten

deſſelben (in alten Zeiten lag ſie, wie aus mehrern Spuren zu ſchließen iſt, höher auf dem Bergrücken ſelber) in einer reichbebauten, fruchtbaren, angenehmen Gegend, die v. Schubert einen großen, reichen Oelgarten nennt. Die circa 10,000 Einwohner, worunter bei 60 jüdiſche Familien, treiben nicht unbedeutenden Handel, Glasfabrikation und Land-, vorzüglich Obſt- und Weinbau. Die zahlreichen Weinpflanzungen liefern noch heute wie zu Kaleb's Zeiten (Num. 13, 24.) große und köſtliche Trauben, von denen ein Theil nach Jeruſalem auf den Markt kommt, ein Theil zu den größten Roſinen getrocknet, ein anderer Theil zu Traubenhonig (Dibs) eingekocht, ein geringerer Theil endlich von den dortigen Juden zu Wein gekeltert wird, der dem Cypriер- und Libanon-Wein an Feuer und Lieblichkeit nichts nachgibt. Auch Feigen, Granatäpfel, Piſtazien und Aprikoſen gedeihen in Fülle. Dieſe reiche, üppige und mannigfaltige Vegetation iſt bedingt durch die reiche Bewäſſerung der Gegend, in welcher mehrere Quellen hervorſprudeln, während zwei Kunſtteiche (ſchon 2 Sam. 4, 12. wird ein ſolcher erwähnt) die Stadt mit Regenwaſſer verſehen, durch die hohe Lage (die Erhebung über das Mittelmeer beträgt nach Schubert 2700 F, nach Lynch, Expedit. nach d. Jordan, überſ. v. Meißner [S. 332], 2644 F., nach Ruſſegger [Reiſen III. S. 77] 2842 F.) und das dadurch bedingte kältere Klima, welches das echte Weinklima iſt, wo die erſten Trauben ſchon im Juli reifen, die allgemeine Weinleſe im September ſtattfindet. Unter den Gebäuden der Stadt ragt vor allen andern an der öſtlichen Thalſeite am untern Bergabhange das feſtungsartig ſich erhebende Gebäu des Haram hervor, welches, wegen der berühmten Patriarchengräber, die es in ſeinem labyrinthiſchen Innern enthält, ſeit Jahrhunderten für heilig gehalten und von Pilgern der Juden, Chriſten und Moslemen bewallfahrtet wurde; es iſt vielleicht das merkwürdigſte noch vorhandene Baudenkmal in ganz Paläſtina durch die Verbindung von Einfalt und Großartigkeit in ſeinen urälteſten Ueberreſten. Schon Joseph. B. J. 4, 9, 7. erwähnt die ſehr ſchönen Grabmäler Abraham's und ſeiner Nachkommen in Hebron, wie eine Terebinthe in der Nähe, die ſo alt ſey als die Schöpfung, und Hieron. Onom. nennt Hebron die Grabſtätte der Patriarchen und — nach rabbiniſcher Tradition — Adam's (Vulg. Jos. 14, 15.). Das Innere des jetzigen Haram iſt freilich ſeit den Zeiten des Sultan Bibars für Nicht-Muhammedaner unzugänglich, aber ſein Aeußeres trägt, obwohl durch jüngere Ueberbauten entſtellt und bedeckt, die Spuren antiker Einfalt und Größe; die Außenmauern ſind an der Baſis aus ſehr großen Quadern erbaut, die alle glatt behauen und berändert ſind wie die älteſten Theile der Grundmauern der Tempelterraſſe zu Jeruſalem; der unterſte Theil der Mauer hat den ganz eigenthümlichen Pilaſterſtyl und einen ſonſt unbekannten, architektoniſchen Karakter, dem kein ſpäterer Styl gleich iſt, der aber ſchon ſo beſtimmt ausgeführt iſt, daß eine Modifikation ſeiner Conſtruktion ſpäter etwa zu Salomo's Tempelbau in Gebrauch gekommen zu ſeyn ſcheint. Im Innern des Hofraums ſteht eine, nun zur Moſchee umgewandelte, chriſtliche Kirche, die ſchon das Itiner. B. Anton. Mart. erwähnte. Juden dürfen jetzt nur zu gewiſſen Zeiten zu einem kleinen, vergitterten Loch in der maſſiven Mauer links vom Haupteingange des Haram zum Innern des Kellergeſchoſſes hinabblicken, wo in einer Höhle der Erzväter Grab ſich befinden ſoll, und verrichten dort ihre Andacht; auch Chriſten iſt der Zugang in's Innere verſagt. Nördlich von dieſer Hauptmerkwürdigkeit Hebrons auf der mehr weſtlichen Randhöhe des Thales ragen die jetzt zwar nicht mehr hohen, weil durch Erdbeben (am 1. Jan. 1837) und Menſchenhände (noch 1834 durch die Kanonen Ibrahim Paſcha's) vielfach zerſtörten, aber noch immer ſehr maſſigen Baureſte einer alten Citadelle hervor, einſt das Caſtellum oder Präſidium St. Abraham der Kreuzfahrer, zu deren Zeit 1167 in Hebron ein, unter dem Patriarchen zu Jeruſalem ſtehender Biſchof in Hebron eingeſetzt wurde (Will. Tyr. 10, 8.), vielleicht gar an der Stelle der ehemaligen Burg David's. Auch andere Erinnerungen an die Patriarchenzeit begegnen uns in Hebron und deren nähern Umgegend; da wird nicht nur Abner's (2 Sam. 4, 12.), ſondern auch Iſai's Grab gezeigt; ſodann verehren die Araber im NW. der Stadt eine ungeheure Eiche als Abraham's Baum,

während die jüdisch-christliche Tradition eine weiter nördliche Stelle — Ramet-el-Khalil auf Kiepert's Karte — als Abraham's Wohnplatz bezeichnet, wo sehr merkwürdige, aus kolossalen Werkstücken, zum Theil mit geänderten Fugen, erbaute Grundmauern eines ungeheuren Gebäudes sichtbar sind; noch zur Zeit des Eusebius dem. ev. 5, 9. zeigte man zwei röm. Meilen von Hebron die Terebinthe Abraham's, und noch das Itiner. Hierosol. (bei Reland S. 417) erwähnt eine, von Constantin bei dieser Terebinthe erbaute, sehr schöne Basilika, wo früher eine heidnische Opferstätte stand, die nun zerstört wurde (Euseb. vita Const. 3, 52.; Socrat. H. E. 1, 18.); ebendaselbst fand ein großer Jahrmarkt (nundinae Hadrianae) statt nach Hieron. ad Sacbar. c. 11. et Sozom. H. E. 2, 4. Wie vier größere Ruinengruppen auf den umliegenden Bergen noch nicht gehörig untersucht sind, so muß man auch über jene Stelle wie über das Innere des Haram von der Folgezeit nähere Aufklärung erwarten. Ansichten von der lieblichen Lage Hebrons geben unter Andern *Wilson*, the Lands of the Bible I. p. 355, 359; *Dav. Roberts*, Vues et Monum. (Bruxell. fol.) livr. 7. u. 44. S. weiter Reland, Pal. S. 709 ff.; Keil zu Josua 10, 3. S. 172; Raumer, Paläst. S. 181 ff. 3. Aufl.; v. Lengerke, Kanaan I. S. 255, 647 f., 681, 693; und besonders Ritter's Erdkunde XVI. S. 209—260; Robinson, Pal. I. 353 ff. und II. S. 308, 703 ff., 728 ff. Schubert, Reise II. S. 462 ff. Rüetschi.

Hedio (Heid, Caspar), geb. 1494 zu Ettlingen in der Markgrafschaft Baden, studirte zu Freiburg, wo er Magister der Philosophie, und zu Basel, wo er unter Capito Licentiat der Theologie wurde *). Eine Zeitlang stand er nach Capito's Abtreten als Hofprediger bei dem Erzbischof von Mainz in Diensten; später ward er sogar dessen geistlicher Vikar. Auch empfing er in Mainz die theologische Doctorwürde. Da er mit seinen reformatorischen Grundsätzen so wenig als Capito durchdringen konnte, so wandte er sich ebenfalls nach Straßburg, wo er seit 1529 als Prediger am Münster und Professor der Theologie neben Capito und Bucer am Reformationswerke sich betheiligte. Er war ein »anmuthiger« Prediger und wegen seiner sanften Gemüthsart auch sonst beliebt. An den Unionsbestrebungen seiner beiden Collegen in den Abendmahlsstreitigkeiten nahm er nur passiven Antheil. Dagegen zeichnete er sich im Interim dadurch aus, daß er lieber seine Stelle niederlegte, als daß er, wie man von ihm verlangte, wieder im Chorhemd auf der Kanzel erschienen wäre. Als der Kurfürst Gebhard von Köln mit dem Gedanken umging, die Reformation in seinem Erzstifte einzuführen, wurde Hedio mit Bucer nach Bonn, der Residenz des Kurfürsten, berufen, allein das angefangene Werk wurde bald durch die Uebermacht des Kaisers, der mit seinen Spaniern den Rhein besetzte, zerstört. Hedio, der sich schon 1524 mit einer Gärtnerstochter verheirathet hatte, brachte den Rest seiner Tage in Straßburg meist unter schriftstellerischen Arbeiten zu. Er starb den 17. Okt. 1552. Seine Werke sind theils historisch-philologischer, theils exegetischer Natur **).

Vgl. *Adami* Vitae p. 116 (240) sq. *Seckendorf*, hist. Lutheranismi Lib. I. p. 240—271. II. p. 140. Jselin, hist. Lexikon. Bouginé, Literargesch. Bd. II. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I. S. 163, 167, 204, 262. II. S. 40, 104, 152, 170, 216. III. 89. Herzog, Oekolampad I. S. 87. Hagenbach.

---

*) Er disputirte in 24 Thesen über die Eigenschaften Gottes und die Prädestination. Dieselben sind noch vorhanden. Nach der gewöhnlichen Angabe hätte er schon in Basel die Doctorwürde erhalten. Doch s. Röhrich a. a. O.

**) Chronicon germanicum oder Beschreibung aller alten christlichen Kirchen bis A. 1545. 3 Thle. Chronicon Abbatis Urspergensis correctum; paralipomena et addita rerum memorabilium ab ann. 1230 ad ann. 1537. Praelectiones in VIII. cap. in Ev. Joh. et in Epist. ad Rom. — Sermo de decimis u. a. Auch hat er verschiedene klassische und kirchliche Schriftsteller einiges von Euseb, Chrysostomus, Augustin, Ambrosius) in's Deutsche übersetzt.

Hedſchra, الهجرة, eigentlich »die Flucht,« iſt die Epoche, von welcher die Muhammedaner ihre Zeitrechnung beginnen, deren Anwendung zuerſt vom Chaliſen Omar eingeführt wurde. Jene »Flucht« nun iſt das in der Geſchichte Muhammeds und ſeinem öffentlichen Auftreten bedeutſame Ereigniß ſeiner Auswanderung aus Mekka nach Medina, ſ. d. Art. Muhammed. Der Anfang dieſer Aera iſt der 15. Juli 622 n. Chr., ein Donnerſtag, wie die muhammedaniſchen Schriftſteller ihn beſtimmen; nach der Annahme der meiſten, beſonders der früheren europäiſchen Chronologen, iſt es der 16. Juli, ein Freitag, indem ſie hierbei mehr von der wirklichen erſten Mondphaſe, als von der wahren Conjunktion ausgehen. Es iſt ein ziemlich verbreiteter Irrthum, als habe an dieſem Tage die erwähnte Flucht Muhammeds ſtattgefunden; dies iſt aber nicht der Fall, ſondern der 15. (oder 16.) Juli iſt der Neujahrstag des Jahres, in welches die Flucht fällt, die erſt am 8. Tage des 3. Monates ſich ereignete, gerade wie in unſerer Zeitrechnung der 1. Januar nicht der Tag der Geburt Chriſti iſt, ſondern der 25. Dezember. Bei der Anwendung und Berechnung der Aera der Hedſchra iſt Folgendes feſtzuhalten. Die Araber beginnen den bürgerlichen Tag mit Sonnenuntergange. Der Monat iſt ihnen die Zeit vom Erſcheinen der erſten Mondſichel nach dem Neumonde bis zum andern. Hierbei iſt der Volkskalender vom aſtronomiſchen zu unterſcheiden; nach erſterem nimmt der Monat allemal an dem Abend ſeinen Anfang, wo man die Mondſichel in der Dämmerung aus einer freien Gegend zuerſt erblickt, und dauert bis zu ihrer nächſten Erſcheinung, die nicht früher als nach 29 Tagen, und falls nicht ein bewölkter Himmel ihre Wahrnehmung hindert, nicht ſpäter als nach 30 Tagen eintreten kann, wenigſtens in jenen ſüdlichen Gegenden, die der Hauptſitz des Islam ſind. Wenn der Himmel bedeckt iſt, ſo kümmert man ſich auch nicht viel darum, ob man den Monat einen Tag früher oder ſpäter anfängt. Zwölf ſolcher Monate machen ein Jahr aus, deſſen Anfang ſomit ſucceſſive in alle Monate und Jahreszeiten fallen kann. Das Unbeſtimmte und Schwankende dieſer Volksrechnung fällt bei der cykliſchen hinweg, in welcher, da die Dauer zweier ſynodiſcher Monate nahe an 59 Tage beträgt, den einzelnen Monaten abwechſelnd 30 und 29 Tage gegeben werden, nach folgender Tafel (I.):

Namen der Monate.	Dauer.	Tagſumme.
1) Muharram محرّم	30	30
2) Szafar صفر	29	59
3) Rabi' ul awwal ربيع الاوّل	30	89
4) Rabi' ul âchir ربيع الآخر	29	118
5) Dſchumâdâ-l awwal جمادى الاوّل	30	148
6) Dſchumâdâ-l âchir جمادى الآخر	29	177
7) Radſchab رجب	30	207
8) Scha'bân شعبان	29	236
9) Ramadhân رمضان	30	266
10) Schawâl شوال	29	295
11) Dſu-l ka'dah ذو القعدة	30	325
12) Dſul-hiddſchah ذو الحجّة	29	354

Dieſes Mondjahr hat alſo 354 Tage. Das aſtronomiſche Mondjahr aber hat 8 Stunden 48 Min. 36 Sek. Ueberſchuß, welcher wie beim Sonnenjahre nach und nach als Schalttag eingebracht werden muß. Dieſe 8 Stunden 48 Min. (die 36 Sek. kommen

außer Betracht, da ſie ſich erſt in 2400 Jahren zu einem Tage anhäufen), machen in 30 Jahren gerade 11 Tage aus, welche in dieſe ſo eingeſchaltet werden, daß wenn der Ueberſchuß von Jahr zu Jahr angehäuft nach Abzug der ganzen Tage mehr als 12 Stunden beträgt, ein ganzer Tag dem letzten Monate als Schalttag zugefügt wird. Dies iſt in den Jahren 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26 und 29 des dreißigjährigen Cyklus der Fall, welche mithin Schaltjahre werden. Hiernach geſtaltet ſich die Tagesſumme des Schaltcyklus folgendermaßen (die mit * bezeichneten Jahre ſind Schaltjahre): Tafel II.

Jahre.	Tagſumme.	Jahre.	Tagſumme.	Jahre.	Tagſumme.
1.	354.	11.	3898.	*21.	7442.
*2.	709.	12.	4252.	22.	7796.
3.	1063.	*13.	4607.	23.	8150.
4.	1417.	14.	4961.	*24.	8505.
*5.	1772.	15.	5315.	25.	8859.
6.	2126.	*16.	5670.	*26.	9214.
*7.	2481.	17.	6024.	27.	9568.
8.	2835.	*18.	6379.	28.	9922.
9.	3189.	19.	6733.	*29.	10277.
*10.	3544.	20.	7087.	30.	10631.

Um nun ein muhammedaniſches Datum auf die chriſtliche Zeitrechnung zu reduciren, muß man zuerſt die vollen verfloſſenen muhammedaniſchen Jahre mit 30 dividiren; der Quotient gibt den Schaltcyklus, der Reſt die von demſelben noch übrigen Jahre. Erſteren multiplicirt man mit der Tagſumme des Schaltcyklus 10631; für letzteren ſucht man in Taf. II. die Tagſumme. Hierzu addirt man noch die Tage des laufenden Jahres nach Taf. I. und die Zahl 227015, d. i. die Summe der Tage, welche ſeit dem Anfange der chriſtlichen Aera bis zum Anfange der muhammedaniſchen verfloſſen ſind. Dieſe Zahl wird die Abſolutzahl genannt. Die Summirung dieſer einzelnen Poſten gibt dann die Geſammtzahl der Tage, welche vom Anfange der chriſtlichen Aera bis auf das in Rede ſtehende muhammed. Datum verlaufen ſind. Dieſe Summe wird durch 1461, die Tageszahl des chriſtlichen Schaltcyklus, dividirt und der Quotient mit 4 multiplicirt; der Reſt enthält die Tage über den Schaltcyklus, alſo 365 für 1 Jahr, 730 für 2 Jahr, 1095 für 3 Jahr. Was von dieſen noch übrig bleibt, ſind die Tage im laufenden Jahre, welche nach folgender Taf. III. in das verlangte chriſtliche Datum verwandelt werden:

Monat.	Tagſumme.	Monat.	Tagſumme.	Monat.	Tagſumme.
Januar	31.	Mai	151.	September	273.
Februar	59.	Juni	181.	Oktober	304.
März	90.	Juli	212.	November	334.
April	120.	Auguſt	243.	Dezember	365.

Für ein Schaltjahr iſt die Tagſumme vom Februar ab für jeden Monat um 1 größer. Wollen wir z. B. den Todestag des Chalifen Harun al Raſchîd: 3. Dſchumâdâ-l âchir 193 H. berechnen, ſo gibt 192 : 30 als Quotient 6, als Reſt 12. Jene 6×10631 ſind 63786; für 12 Jahre finden wir als Tagſumme in Taf. II. 4252. Der 3 Dſchumâdâ II. iſt aber im laufenden Jahre der 151. Tag, mithin haben wir zu addiren:

	63786
	4252
	151
Abſolutzahl	227015
Summe	295204

Dieſe 295204 durch 1461 dividirt geben als Quotient 202, und dies 4 mal: 808. Der Reſt 82 gibt nach Taf. III. den 23. Tag nach dem Februar, mithin entſpricht der 3 Dſchumâdâ II. 193 H. dem 23. März 809. Bei allen dieſen Berechnungen liegt na-

türlich der alte Julianiſche Kalender zu Grunde, man muß daher beachten, daß dieſer von dem Gregorianiſchen von 1582—1700 um 10 Tage, von 1701—1800 um 11 Tage, von 1801—1900 um 12 Tage differirt.

Wollen wir umgekehrt ein chriſtliches Datum in ein muhammedaniſches verwandeln, ſo haben wir denſelben Weg umgekehrt zu nehmen. Um z. B. den Oſtertag des laufenden Jahres, 23. März 1856 Chr., nach der Aera der Hedſchra auszudrücken, müſſen wir zunächſt denſelben auf den alten Kalender reduciren, wo er dem 11. März 1856 entſpricht. 1855 durch 4 dividirt gibt als Quotient 463, als Reſt 3. Jene 463 mit 1461 multiplicirt geben 676443; 3 Jahre ſind gleich 1095 Tagen; der 11. März des Schaltjahres 1856 iſt der 71. Tag deſſelben; dieſe drei Poſten zuſammen = 677609. Davon die Abſolutzahl abgezogen bleibt 450594 als Geſammtſumme der Tage ſeit Anfang der Hedſchra. Dieſe durch 10631 dividirt geben als Quotient 42, als Reſt 4092. Letztere ſind nach Taf. II. 11 Jahre 194 Tage; $42 \times 30 = 1260 + 11 = 1271$. Der 194. Tag iſt der 17. Tag nach dem 6. Monate, mithin 23. März 1856 Chr. = 17. Radſchab 1272 H. — Um den Wochentag eines muhammedaniſchen Datum zu erhalten, iſt zu beachten, daß der 15. Jul. 622, der erſte Tag der Epoche der Hedſchra, ein Donnerſtag war, mithin wird jeder 8., 15., 22. u. ſ. w. Tag derſelben ebenfalls ein Donnerſtag ſeyn. Man hat daher nur die vom Anfange der Aera bis zum verlangten Datum verfloſſenen Tage durch 7 zu dividiren, ſo gibt der Reſt 1 allemal den Donnerſtag, und es gehören ſomit zu den Reſten 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7.
die Tage Donnerſt. Freit. Samſt. Sonnt. Mont. Dienſt. Mittw.

Der oben bezeichnete Todestag Haruns wird ein Freitag geweſen ſeyn (68189 : 7 gibt als Reſt 2); der 17. Radſchab 1272 ein Sonntag (450594 : 7 gibt als Reſt 4).

Ueber dieſe Berechnung vergl. die Handbücher der Chronologie, unter den neueren beſonders Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie. Bd. II. S. 471—512. Lehrbuch der Chronol. S. 106 ff. Zu bequemerer Auffindung ſind die chriſtlichen und muhammedaniſchen Jahre mehrfach tabellariſch zuſammengeſtellt; am zugänglichſten ſind die Zuſammenſtellung von Wahl in ſeiner „Neuen arabiſchen Anthologie.“ Leipz. 1791. S. 63—84; und die neueſte, beſte und vollſtändigſte von Dr. Ferd. Wüſtenfeld, Vergleichungs-Tabellen der Muhammedaniſchen und Chriſtlichen Zeitrechnung nach dem erſten Tage jedes Muhammedaniſchen Monats berechnet. Leipz. 1854. Arnold.

Hedwig, St., Tochter des Berthold von Andechs, Markgrafen von Meran, Schweſter der Gemahlin des Philipp Auguſt, Königs von Frankreich, und der Königin von Ungarn. Sie wurde vermählt mit Heinrich Herzog von Schleſien, nachher auch von Großpolen, welcher von ſeiner aſcetiſchen Tracht den Beinamen des Bärtigen erhielt. Nachdem ſie ihm ſechs Kinder geboren, gelobten ſie ſich Enthaltſamkeit und ſie ergab ſich nun noch mehr der ſtrengſten Aſceſe, dem Gebet und der aufopferndſten Armenpflege. In 40 Jahren aß ſie nur einmal — in einer Krankheit — Fleiſch; ſelbſt der Fiſche enthielt ſie ſich; zuerſt ſpeiſte ſie täglich, oft knieend, 13 Arme; „Ausſätzige wuſch und küßte ſie die Geſchwüre.“ Noch höher ſteht ſie durch ihren Seelenfrieden und ihre Gelaſſenheit, die ſich erprobte auch als ihre beiden Söhne ſich bitter befehdeten und ihr Gemahl kriegsgefangen wurde; ſtatt eines Heeres zog ſie hin und befreite ihn. Sie bewog ihn zur Gründung und reichen Dotirung des Ciſterzienſerinnen-Kloſters zu Trebnitz, namentlich auch zum Zweck der Erziehung armer Mädchen. Es wurde durch Leute gebaut, die zu ſchwerem Kerker oder zur Todesſtrafe verurtheilt waren. Von dem Tode ihres Gemahls an, 1238, lebte ſie daſelbſt unter ihrer Tochter, der Aebtiſſin. Drei Jahre ſpäter ſtarb ihr beſonders geliebter Sohn Heinrich der Fromme den Heldentod gegen die Tataren, welche, obgleich Sieger, durch ſolchen Widerſtand geſchreckt, für immer zurückgingen. Auf die Botſchaft von ſeinem Tode und der Niederlage ſprach die chriſtliche Spartanerin: Gott hat über meinen Sohn verfügt, wie es ihm gefallen; wir ſollen keinen andern Willen haben als den Willen des Herrn. Ich danke dir, o mein Gott, daß du mir einen ſolchen Sohn gegeben, der nie aufhörte, mich zu lieben und zu ehren

und mir nie den mindeſten Verdruß verurſachte. Ihn am Leben ſehen, war mir eine große Freude; aber noch größere fühle ich, da ich ihn durch den Tod der Vereinigung mit dir in deinem Reiche gewürdigt ſehe. — Sie ſelbſt verſchied den 15. Okt. 1243 und wurde 1266 heilig geſprochen. Die Kirche feiert ihr Gedächtniß den 17. Oktober. Sie wurde beſonders in Norddeutſchland verehrt, wo ſie auch dem deutſchen Element mehr Eingang verſchaffte. Die Einkünfte des Stiftes Trebnitz wurden 1815 an Blücher vergeben. Renchltn.

Heerbrand, Jakob, luther. Theolog des 16. Jahrh., geb. den 12. Aug. 1521 in der ſchwäbiſchen Reichsſtadt Giengen, Sohn eines Webers, zeichnete ſich ſchon frühe, während er die Schule ſeiner Vaterſtadt, ſpäter die zu Ulm beſuchte, durch Anlagen und Eifer aus, ſtudirte 1538—1543 zu Wittenberg beſonders bei Luther und Melanchthon mit ſolchem außerordentlichem Fleiß, daß er von ſeinen Commilitonen den Spottnamen der »ſchwäbiſchen Nachteule« erhielt. In ſeine Heimath zurückgekehrt, bietet er ſeine Dienſte der württembergiſchen Kirche an, wo damals an Predigern großer Mangel war. Von Erhard Schnepf mit offenen Armen aufgenommen, übernimmt er zuerſt ein Diakonat in Tübingen, um daneben ſeine theologiſchen Studien fortzuſetzen, wird 1548 mit den übrigen glaubenstreuen Predigern wegen des Interims entlaſſen, von Herzog Chriſtoph aber gleich nach deſſen Regierungsantritt wieder angeſtellt und zwar als Stadtpfarrer und Superintendent in Herrenberg. 1551 iſt er einer der theologiſchen Geſandten, welche Herzog Chriſtoph zum Tridentiner Concil abſendet, 1556 folgt er mit J. Andreä und S. Sultzer einem Rufe des Markgrafen Karl von Baden zur Reformation ſeines Landes. Während er noch zu Pforzheim verweilte, ward er als Profeſſor der Theologie nach Tübingen berufen. 40 Jahre lang bekleidete er das akademiſche Lehramt und das damit verbundene Predigtamt mit großem Fleiß und Segen, achtmal war er Rektor der Univerſität, verſah auch verſchiedene andere Nebenämter mit großer Gewiſſenhaftigkeit und Geſchäftsgewandtheit. 1590 nach J. Andreä's Tod wurde er zum Kanzler, Propſt und herzogl. Rath ernannt, legte aber 1598 wegen hohen Alters und abnehmender Kräfte ſeine ſämmtlichen Aemter nieder und ſtarb den 22. Mai 1600, 79 Jahre alt. Mit großer Gelehrſamkeit und einem ganz außerordentlichen Fleiß verband er viel praktiſches Geſchick auch in weltlichen Dingen; daher wurde ſein Rath überallher, von Theologen wie von Grafen und Baronen im In- und Auslande geſucht, und neben ſeinen gelehrten Studien und Amtsgeſchäften wußte er nicht bloß ſein Vermögen trefflich zu verwalten, ſondern befaßte ſich auch mit Wein-, Garten- und Feldbau. In ſeinen Vorleſungen behandelte er beſonders den Pentateuch, den er, nach der Sitte jener Zeit, in 40 Jahren viermal abſolvirte. Unter ſeinen literariſchen Arbeiten ſind zu nennen: Streitſchriften gegen Peter a Soto, Gregor de Valentia u. A., ſodann mehrfache Predigten, Diſputationen und Reden, z. B. Gedächtnißreden auf Melanchthon, Joh. Brenz, Jak. Andreä, Herzog Ludwig von Württemberg, die zum Theil hiſtoriſchen Werth haben; — vor Allem aber ſein Compendium theologiae (Tübingen 1573), ſpäter in ſtark vermehrter und zum Theil umgearbeiteter Auflage, im genaueren Anſchluß an die Formula Concordiae (Tübingen 1578 u. ö.). Es war dies nach Melanchthons loci, deren Ordnung auch mit Freiheit befolgt iſt, das erſte wiſſenſchaftliche Syſtem der evangeliſchen Glaubenslehre (incl. Moral), nicht ſowohl durch Neuheit und Originalität, aber durch lichtvolle und gefällige Darſtellung der orthodoxen Lehre, durch Gewandtheit in der Polemik wie in der Behandlung der Probleme ſich empfehlend, und dabei durch Beiziehung logiſchen Apparats wie durch den ſtrengen Anſchluß der ſpäteren Ausgabe an die Formula Concordiae einen Uebergang bildend zu der eigentlichen Schuldogmatik des 17. Jahrh. Das Buch hatte nicht bloß in Württemberg eine faſt ſymboliſche Auctorität, ſondern fand auch auswärts eine ungemeine Verbreitung, ſo daß neben den mehrere tauſend Exemplare ſtarken Originalausgaben Nachdrücke in Leipzig, Wittenberg und Magdeburg erſchienen. Die damaligen Verhandlungen der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen von Conſtantinopel und der orientaliſchen Kirche gaben dem bekannten Martin Crusius

Veranlaſſung, das Heerbrandiſche Compendium in's Griechiſche zu überſetzen und in dieſer Geſtalt nach Conſtantinopel und Griechenland zu ſenden; die griechiſche Ueberſetzung erſchien neben dem Original zu Wittenberg 1582 mit einer Dedication an Kurfürſt Auguſt. — Einen kleinen Auszug für Studirende ließ der Verfaſſer ſelbſt Tübingen 1582, 1598 u. ö. erſcheinen. — S. beſ. *Cellius*, oratio funebris; *M. Adam*, Vitae theol. p. 668 sq.; Walch I. 38.; Böck, Eiſenbach, Klüpfel, Geſch. der Univerſität Tübingen; Gaß, Geſch. der proteſt. Dogm. I. S. 77. **Wagenmann.**

Heermann, Johannes, evangel. Prediger, Liederdichter und Erbauungsſchriftſteller im 17. Jahrhundert, geb. den 11. Okt. 1585 zu Ranten, einem Städtchen in Niederſchleſien, Sohn eines Kürſchners, eine Zeitlang Zögling des Valerius Herberger, beſchäftigte ſich frühzeitig mit Poeſie zuerſt in lateiniſcher, ſpäter in deutſcher Sprache, wird 1608 in Brieg zum Dichter gekrönt, 1611 Prediger in dem ſchleſiſchen Städtchen Köben, hatte durch Krankheit, da er in ſeinem ganzen Leben keines ganz geſunden Tages ſich erinnern konnte, beſonders aber durch die ſeit 1623 über Schleſien hereinbrechenden Drangſale des dreißigjährigen Kriegs unſäglich viel zu leiden, mußte ſeit 1634 dem Predigen ganz entſagen, da er durch Krankheit die Sprache verlor, zog ſich 1638 nach Liſſa in Polen zurück, wo er fortwährend unter großen Leiden und ſchweren Heimſuchungen, aber mit Abfaſſung, Sammlung und Herausgabe zahlreicher Lieder, Predigten und erbaulicher Schriften unermüdlich beſchäftigt, bis zu ſeinem den 17. Febr. 1647 erfolgten Tode blieb. — J. Heermanns Dichtungen wie ſeine übrigen erbaulichen Schriften hängen mit ſeinen perſönlichen Lebenserfahrungen wie mit den Schickſalen der evangeliſchen Kirche ſeines Landes und ſeiner Zeit eng zuſammen: er iſt vorherrſchend ein Sänger und Prediger der ſtreitenden und leidenden Kirche, ein Sänger der Trübſal und des Kampfs (vgl. z. B. ſeine »Thränenlieder«), aber auch des ungebrochenen Glaubensmuthes und der in Lieb und Leid geläuterten Glaubenserfahrung eines geängſteten und zerſchlagenen, aber durch des frommen Gottes Liebe und des »herzliebſten« Jeſu Wunden reichlich getröſteten Geiſtes und Herzens. Unter ſeinen zahlreichen Liedern (Wackernagel gibt eine Auswahl von 200 größeren und kleineren Stücken aus einer mindeſtens dreifach ſo großen Zahl) ſind manche, die allgemeinen Beifall und Aufnahme in die Kirchengeſangbücher gefunden haben (z. B. O Gott du frommer Gott ꝛc., Herzliebſter Jeſu was haſt du ꝛc., Wo ſoll ich fliehen hin ꝛc., Jeſu deine tiefen Wunden ꝛc. u. a.), und außerdem noch viele, die zu den ſchönſten Liederzierden und dem bleibenden Liederſegen der evangeliſchen Kirche gehören. Unter allen geiſtlichen Dichtern zwiſchen dem Reformationszeitalter und Paul Gerhard iſt Joh. Heermann wohl der bedeutendſte, und auch vom rein literar-hiſtoriſchen Standpunkt aus gebührt ihm — wie Wackernagel gegenüber von früherer Verkennung mit Recht geltend gemacht — in der Geſchichte der deutſchen Poeſie des 17. Jahrh. eine hervorragende Stelle: jedenfalls ſteht er als Karakter und als Dichter weit höher als ſein Landsmann und Zeitgenoſſe Opitz. — Von ſeinen Schriften (deren ausführliches Verzeichniß ſ. bei Wackernagel) nennen wir nur etliche: Paſſionspredigten u. d. T.: Crux Christi 1618 u. ö., Heptalogus Christi, über die Worte am Kreuz 1619 u. ö., neueſtens wieder aufgelegt Berlin 1856; mons Oliveti, Chriſtus am Oelberg 1656; ferner Leichenpredigten unter verſchiedenen Titeln, z. B. christ. εὐθανασίας statuae, Schola mortis, güldene Sterbekunſt, parma contra mortis arma, dormitoria; tabores sacri oder Predigten über die Sonn- und Feſttagsevangelien 1624, 31, 38; eine Sammlung lateiniſcher Gedichte u. d. T. epigrammatum l. IX. 1624; deutſche Lieder u. d. T. devoti musica cordis, Haus- und Herzmuſik 1630 u. ö., Schlußglöcklein, poetiſche Erquickſtunden u. ſ. w. — Quellen für ſeine Lebensgeſchichte ſind: ſeine Leichenpredigt von J. Holfeld, und: Heermann, Joh. D., Neues Ehrengedächtniß des ſchleſ. Gottesgel. und Liederdichters J. H. Glogau 1759. Bearbeitungen: Ev. Kirchenztg. 1832. Nr. 27—29., und Wackernagel, Ph., J. Heermanns geiſtliche Lieder. Stuttgart 1856 (mit ausführl. Einleitung u. Bibliographie). **Wagenmann.**

Hegariter, ſ. Hagariter.

Hegel'sche Religions-Philosophie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (geb. am 27. August 1770 in Stuttgart, 1788 Student der Theologie zu Tübingen, 1801 Docent der Philosophie in Jena, 1805 außerordentlicher Professor daselbst, 1808 Gymnasialdirektor in Nürnberg, 1816 Professor der Philosophie in Heidelberg, seit 1818 in Berlin, gestorben daselbst am 14. November 1831)*), der Genosse Schelling's, der dessen Identitätssystem zum s.g. absoluten Idealismus ausbildete und damit die idealistisch spekulative Richtung der deutschen Philosophie seit Kant zum Abschluß brachte, hat eben darin seine Bedeutung, daß sein System die Spitze einer bedeutenden Entwickelungsepoche der Geschichte der Philosophie bildet; ja nicht bloß der Geschichte der Philosophie, sondern auch der Theologie und Religion. Denn die Zeitverhältnisse um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, die Verweltlichung des Geistes und Sinnes, welcher die Kirche und Theologie durch eigene Schuld nicht zu wehren vermocht hatte, das Umsichgreifen der sensualistischen, materialistischen Tendenzen der englischen und französischen Philosophen und Modeschriftsteller, welche nicht nur das Christenthum, sondern auch alle Sittlichkeit bedrohten, der beginnende Verfall der deutschen Theologie in jenen seichten Rationalismus, der das Christenthum auf Eine Linie mit der s.g. natürlichen Religion herabzudrücken suchte, — hatten der Philosophie mit dem Auftreten Kant's dergestalt das Uebergewicht über Religion und Theologie verschafft, daß sie von da ab bis zum Tode Hegel's den Zeitgeist entschieden beherrschte. Kein Wunder daher, daß nicht nur Kant, der Begründer dieser Herrschaft, sondern auch der Vollender derselben, Hegel, einen bedeutenden Einfluß auf die wissenschaftliche Theologie, insbesondere auf die Dogmatik und Dogmengeschichte, ausübte. Noch gegenwärtig besteht bekanntlich eine theologische Schule (in Tübingen), deren Geist und Tendenz auf die Hegel'sche Philosophie zurückweist, und Männer wie Daub, Marheineke, Baur, D. Strauß, Zeller, Vatke, B. Bauer u. A. bezeugen durch ihre einst bedeutsame Wirksamkeit, wie tief die Philosophie Hegel's in das Gebiet der Theologie eingedrungen war. Auch läßt sich keineswegs behaupten, daß dieser Einfluß ein nur nachtheiliger gewesen sey. Die Gedankentiefe und die Schärfe des Urtheils, mit der Hegel den Rationalismus bekämpfte und — wenn auch in entstellender Umdeutung — die Grundideen des Christenthums, die Trinität und die Menschwerdung Gottes, gegen ihn verfocht, hat unstreitig viel dazu beigetragen, die dem Christenthum entfremdeten Geister seiner Wahrheit wieder zugänglich zu machen. Und der pantheistische Irrthum, der allerdings durch Hegel vornehmlich Kraft und Leben gewann und in der von ihm ausgegangenen Theologie die Form und Einkleidung der christlichen Wahrheit bildet, war leichter zu überwinden, als die theils verweltlichten, theils im oberflächlichsten Verstandes-Räsonnement verstrickten Gemüther dem Geiste des Christenthums wiederzugewinnen. — In einer theologischen Realencyklopädie durfte daher ein Artikel über Hegel's Religionsphilosophie, d. h. eine kurze Darlegung seiner Idee Gottes und seines Begriffs der Religion, nicht wohl fehlen.

Die Idee Gottes (des Absoluten) bildet nun aber in Hegel's System so ausschließlich das Fundament, den Mittel- und Schlußpunkt, daß seine ganze Philosophie im Grunde nur die fortschreitende (dialektische) Explikation dieser Idee ist. Sie läßt sich daher nicht wohl darlegen, ohne seine ganze Weltanschauung ihren Grundzügen nach zu entwickeln. Der Kern und das Eigenthümliche dieser Weltanschauung concentrirt sich insofern wiederum in der Idee Gottes, als nach Hegel die Welt, Natur und Menschheit nur die Selbstmanifestation Gottes ist, Erscheinung und zugleich Moment des Entwickelungs- und Verwirklichungsprozesses seines Wesens als des absoluten Geistes**). Diese

*) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegel's Leben. Berlin 1844.

**) Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie (Werke Thl. 11 u. 12) I, 110 f.: „Die Entwickelung Gottes in ihm selbst ist somit dieselbe logische Nothwendigkeit, welche die des Universums ist, und dieses ist insofern göttlich, als es auf jeder Stufe die Entwickelung dieser Form ist." — — „Die göttliche Idee hat die Bedeutung, daß sie das absolute Subjekt, die Wahrheit

Grundanſicht ſtützt er auf den Satz, daß das Abſolute, das wahrhaft Unbedingte und Unendliche ſchlechthin nichts ſich gegenüber haben könne, das nicht zu ihm ſelbſt gehörte, nicht ein Moment ſeiner eigenen Weſenheit und Selbſtthätigkeit wäre. Denn das Unbedingte, ſchlechthin Selbſtändige, das doch ein ihm fremdes Anderes gegenüber hätte, ſtünde damit nothwendig in Beziehung zu dieſem Andern, wenn auch nur in der negativen Beziehung des Unterſchieds; und wäre ſomit vielmehr nicht ſelbſtändig, abſolut, ſondern ein Relatives wie das einzelne weltliche Daſeyn. Und das Unendliche, dem ein Endliches, von ihm Verſchiedenes, nicht zu ihm Gehöriges gegenüberſtünde, hätte an dieſem Andern ſeine Grenze und Schranke, wäre alſo in Wahrheit nicht unendlich, nicht unbeſchränkt*). Das wahrhaft Abſolute muß mithin über den Gegenſätzen, in denen das weltliche Daſeyn und das gemeine (endliche) Bewußtſeyn ſich bewegt, erhaben ſeyn: das wahrhaft Unendliche muß die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Ewigen und Zeitlichen, des Reellen und Idealen, des Objektiven und Subjektiven, der Natur und des Geiſtes ſeyn. Denn wäre es von allem dieſem nur Eines, nur unendlich, nur Geiſt, nur Subjekt, ſo hätte es eben am Andern ſeinen bedingenden und beſchränkenden Gegenſatz und wäre mithin nicht abſolut, nicht unendlich. Aber aus demſelben Grunde dürfen jene Gegenſätze nicht ſchlechthin außer ihm bleiben: es darf nicht in dem Sinne über den Gegenſätzen ſtehen, daß es ſie von ſich ausſchlöße und eben nur ihre Einheit wäre, nicht auch ihre Gegenſätzlichkeit in ſich trüge. Es muß vielmehr nothwendig durch alle jene Gegenſätze ſelbſt hindurchgehen, ſie alle in ſich enthalten, und kann nur in dem Sinne über ihnen ſtehen, daß es ſie alle unter ſich befaßt, indem ſie unterſchiedene »Momente« ſeiner Weſenheit bilden, d. h. nicht mehr außer und gegen einander, ſondern in und mit einander in der abſoluten Einheit ſeines Weſens enthalten ſind, und ſomit den Inhalt bilden, den eben dieſe abſolute Einheit eint. Denn wäre alle Gegenſätzlichkeit im Abſoluten ſolchergeſtalt aufgehoben, daß ſie vernichtet und damit vom Abſoluten ausgeſchloſſen wäre, ſo ſtünden die Gegenſätze als ſolche und ſomit die Welt — die nur kraft jener Gegenſätze und in deren Vermittelung Welt iſt — dem Abſoluten als ein Anderes, Fremdes gegenüber, d. h. das Abſolute wäre wiederum nicht abſolut.

Gott iſt daher nach Hegel nicht ſchlechthin fertig, kein bloßes todtes Seyn, kein ſ.g. höchſtes ewig ſich ſelber gleiches Weſen, das alles Werden und alle Vermittelung von ſich ausſchlöße, ſondern im Gegentheil ein lebendiger, ewig in ſich kreiſender »Prozeß« abſoluter Selbſtthätigkeit. Letztere beſteht eben in der ewigen Selbſtdiremtion ſeiner ſelbſt in die Gegenſätze, die aber zugleich auch ewige Vermittelung und Aufhebung der Gegenſätze iſt**). Dieſe Selbſtentfaltung, dieſes Eingehen in die Gegenſätze und Zurückkehren

---

des Univerſums der natürlichen und geiſtigen Welt, nicht bloß ein abſtrakt Anderes iſt." — Ebd. S. 193: „Nur Gott iſt; aber Gott durch Vermittelung ſeiner mit ſich; er will das Endliche, er ſetzt es ſich als ein Anderes und wird dadurch ſelbſt zu einem Andern ſeiner, zu einem Endlichen: denn er hat ein Anderes ſich gegenüber. Dieß Andersſeyn aber iſt der Widerſpruch ſeiner mit ſich ſelbſt: er iſt ſo das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber iſt, daß dieſe Endlichkeit nur eine Erſcheinung iſt, in der er ſich ſelbſt hat." — S. 199: „Das abſolute Bewußtſeyn iſt, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit ſelbſt iſt." — S. 201: „Die Idee des abſoluten Geiſtes faßt allen Reichthum der natürlichen und geiſtigen Welt in ſich, iſt die einzige Subſtanz und Wahrheit dieſes Reichthums und Alles hat nur Wahrheit in ihr als Moment ihres Weſens." —

*) Rel.Phil. I, 177, f. 180: „Wenn das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite ſteht, ſo iſt das Unendliche auch ein Begrenztes, es hat am Endlichen eine Grenze u. ſ. w. „Oder ſagt man, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, ſo wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, ſo iſt es vom Unendlichen nicht verſchieden" u. ſ. w. Vgl. Encyklop. d. philoſ. Wiſſ. §. 93 f. Logik, I, S. 124 ff.

**) Rel.Phil. I, 179: „Erſt das wahrhaft Unendliche, welches ſich ſelbſt als Endliches ſetzt, greift zugleich über ſich als ſein Anderes über und bleibt darin, weil es ſein Anderes iſt, in der

zu ſich ſelbſt, iſt die ewige Selbſtverwirklichung ſeines abſoluten Weſens, aus der er ſonach ewig ſich ſelber reſultirt, in der aber eben deßhalb Anfang, Mitte und Ende nicht auseinanderfallen, ſondern wie in einer Kreislinie ſich zuſammenſchließen und das Ende zugleich der Anfang iſt. Nur durch dieſen Prozeß und als dieſer Prozeß iſt Gott »abſoluter Geiſt«: eben hierin glaubt Hegel das Weſen des abſoluten Geiſtes erfaßt zu haben und eben hierin ſetzt er den Unterſchied ſeiner Idee Gottes von der Spinoza's, Fichte's, Schelling's, aber auch von der Kant's und aller Deiſten. Gott iſt nur abſoluter Geiſt, ſofern er weder von dem endlichen Geiſte, noch auch von der Natur geſchieden iſt wie von einem Andern, — ſo erſcheint die Natur nur dem endlichen Geiſte gegenüber, — ſondern beide als ewige Vermittelungsmomente ſeiner eigenen Weſenheit in ſich trägt, in ihnen ſich ſelber erſcheint und aus ihnen ſich ſelber hervorbringt *). Gott iſt nur abſolute Subjektivität, nicht als einzelnes beſonderes Subjekt, welchem andere Subjekte und die Objektivität als ein ihm Fremdes gegenüberſtehen, — ein ſolches durch Objektives beſchränktes Subjekt iſt wiederum nur das endliche, menſchliche Ich, wenn es in ſeiner Endlichkeit ſich feſthält, — ſondern als allgemeine Subjektivität, die mit allen Subjekten weſentlich Eins iſt und alle Objektivität als Vermittelungsmoment ihrer Selbſtverwirklichung ebenſoſehr in ſich trägt, als über ſie hinübergreift. Gott endlich iſt zwar auch das ſchlechthin Eine und Allgemeine, die allgemeine abſolute Subſtanz, aber nicht im Sinne der Eleaten oder Spinoza's, nicht als das abſtrakte ἓν καὶ πᾶν oder die eine allgemeine Weſenheit (essentia —), die unter beſtimmten Attributen nur aufgefaßt wird, ſondern als jener lebendige Prozeß der Selbſtdiremtion und Selbſtvermittelung, als welcher die eine allgemeine Subſtanz vielmehr abſolute Subjektivität, abſoluter Geiſt iſt und damit von den in ihr enthaltenen, zur concreten Einheit aufgehobenen Gegenſätzen eben als ihre Einheit ſich unterſcheidet.

In der Entwickelung dieſes Begriffs vom Weſen Gottes, d. h. in der Darlegung, wie das Abſolute in die Gegenſätze ein- und durch ſie hindurchgeht, um ſich ſelbſt als ihre abſolute Einheit und damit als den abſoluten Geiſt hervorzubringen, beſteht das ganze Hegel'ſche Syſtem. Sein Inhalt geht auf in dieſer Darlegung. Aber auch ſeine Form iſt dadurch bedingt und beſtimmt. Denn die ſ.g. dialektiſche Methode, d. h. die logiſch nothwendige Diremtion des Begriffs als des formell Allgemeinen in das Beſondere und die Aufhebung des letztern zur Einzelheit (Subjektivität) iſt nach H. nur die nähere formelle Beſtimmung jenes Wie, d. h. ſie iſt ihm nur die abſolute Form des Entwickelungsprozeſſes des Abſoluten, der Rhythmus und die Weiſe des Fortſchritts deſſelben, mithin die Form des Abſoluten ſelbſt — welches eben nach der Seite der Form hin ſelbſt der abſolute Begriff iſt, — und ſomit die wahre allgemeine Form von Allem was iſt, die Form alles Denkens (Wiſſens) wie alles reellen Seyns, weil Alles als Moment des Abſoluten auch die Form ſeiner Selbſtbewegung und Selbſtverwirklichung theilen muß. Auf dieſem Formprinzip beruht daher auch die Eintheilung des Syſtems. Ihm gemäß gliedert es ſich in drei Haupttheile: Logik, Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes, und von dieſen zerfällt wiederum jeder in drei Abſchnitte, dieſe

---

Einheit mit ſich." Ebd. S. 192: „Die einfache Einheit, Identität und abſtrakte Affirmation des Unendlichen iſt an ſich keine Wahrheit, ſondern es iſt ihm weſentlich ſich in ſich zu diriminen" u. ſ. w. S. 194: „Gott iſt unendlich, Ich endlich, dies ſind falſche ſchlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemeſſen ſind, was die Idee iſt, was die Natur der Sache iſt. Das Endliche iſt nicht das Sevende, eben ſo iſt das Unendliche nicht feſt; dieſe Beſtimmungen ſind nur Momente des Prozeſſes; Gott iſt ebenſo auch als Endliches und das Ich ebenſo als Unendliches."

*) Rel.Phil. I, 28: „Der Geiſt, der nicht erſcheint, iſt nicht. Es iſt in dieſer Beſtimmung der Erſcheinung auch die endliche Erſcheinung, d. i. die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geiſtes enthalten, aber der Geiſt iſt als die Macht derſelben, als ſie aus ſich und ſich aus ihnen hervorbringend." Vgl. ebendaſ. S. 55.

in je drei Unterabſchnitte ꝛc., ſo daß die Trichotomie das Ganze bis in's Einzelne hinein durchzieht. —

Die Logik, welche (aus Gründen, die ſich ſogleich von ſelbſt ergeben werden) die Metaphyſik vertritt, „iſt die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes iſt“ (Log. I, 35). Denn vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes, d. h. vor der Selbſtdiremtion des Abſoluten in dieſen Gegenſatz von Natur und Geiſt, iſt das Abſolute das ſchlechthin Eine und Allgemeine. Dieſes, das Allgemeine, „iſt aber nur im Denken und für das Denken“: denn im reellen Seyn gibt es nur Beſonderes und Einzelnes. Dasjenige alſo, welches das Allgemeine ſelbſt iſt, kann nicht reelles, ſondern nur ideelles Seyn, nur Denken ſeyn. Aber dieſes Denken, dieſe erſte Weſensbeſtimmung des Abſoluten, iſt noch keineswegs Geiſt, Subjektivität, Selbſtbewußtſeyn, — denn letzteres ſetzt die Selbſtdiremtion des Abſoluten, ſeine Selbſterſcheinung im Andern voraus, — ſondern eben nur Denken, d. h. nur die erſte Grundlage oder Vorausſetzung ſeiner ſelbſt, aus welcher der abſolute Geiſt ſich erſt hervorbringt, in welcher er alſo noch nicht abſoluter Geiſt iſt. Darum nennt es Hegel auch die „reine Idee“: der Ausdruck will nur ſagen, daß ihm das Selbſt, Subjektivität und Selbſtbewußtſeyn noch fehlen, weil es eben zunächſt nur das Allgemeine des Denkens und das Denken des Allgemeinen iſt. Darum endlich bezeichnet er es auch als die „reine Vernunft“: denn das Vernünftige iſt nach H. das Allgemeine und das Allgemeine das Vernünftige, die Vernunft alſo an ſich, als reine Vernunft, ſelbſtlos und ohne Bewußtſeyn (die „blinde“ Vernunft Schelling's). Sonach aber iſt Gott zunächſt „in ſeinem ewigen Weſen“ reine allgemeine ideelle Thätigkeit, ſelbſtloſe Denk- und Vernunftthätigkeit, die in ihrem Thun nur ſich ſelbſt bethätigt, deren Thaten alſo auch nur ihre eigenen Beſtimmungen ſind, „reine Gedanken“, in denen ſie ſich ſelbſt als das beſtimmt, was ſie iſt, — in denen alſo das ſchlechthin Allgemeine nur diejenigen Beſtimmungen erhält, welche ihm als dem ſchlechthin Allgemeinen zukommen und welche eben darum ſelbſt nothwendig ſchlechthin allgemeine ſind. Die erſte dieſer Beſtimmungen iſt das „Seyn“. Denn dem reinen Denken als dem ſchlechthin Allgemeinen kann das Seyn nicht gegenüberſtehen, nicht ein von ihm Unterſchiedenes ſeyn, weil es ja noch gar nichts Unterſchiedenes, Anderes gibt. Das reine Denken iſt vielmehr ſelbſt zunächſt und unmittelbar das reine Seyn. Denn als das Erſte, ſchlechthin Unmittelbare, noch ganz Unbeſtimmte, Einfache (Ununterſchiedene), das erſt ſich ſelbſt zu beſtimmen hat, iſt es dasjenige, was wir denken, wenn wir das Seyn rein als ſolches in Gedanken faſſen, d. h. wenn wir von aller und jeder Beſtimmtheit, Beſchaffenheit ꝛc. der Objekte abſehen und dieſelben bloß und ſchlechthin als ſeyend denken. Es iſt zugleich der reine Anfang, weil eben der Anfang ſeinem Begriffe nach nur das ſchlechthin Unmittelbare ſeyn kann (Logik S. 62 f., 77 ff.; Encykl. §. 86 f.). Auf dieſer nichtsſagenden Reflexion — nichtsſagend, weil ſie ſich in lauter ſelbſtgemachten Abſtraktionen des philoſophirenden Denkens bewegt — beruht der berühmte Hegel'ſche Satz, daß Denken und Seyn an ſich identiſch ſeyen; auch ſoll dieſer Nachweis, daß das reine Denken ſelbſt das reine Seyn ſey, ein Beweis für das Daſeyn Gottes ſeyn (!). —

Schon dieſe erſte Beſtimmung des reinen Denkens, daß es das reine Seyn ſey — welches Hegel die „erſte Definition des Abſoluten“ nennt — gibt ſich im Grunde das Abſolute nicht „ſelbſt“ (wie H. behauptet), ſondern ſie iſt an ſich vorhanden: das Abſolute iſt zunächſt das reine Seyn. Ebenſo ſind dann auch die weiteren Beſtimmungen nicht Selbſtbeſtimmungen des Abſoluten, ſondern als das reine Seyn „iſt“ das Abſolute zugleich Nichts „oder vielmehr“ geht in Nichts über und als Nichts in Seyn zurück, womit es das „reine Werden“ iſt. Und das Werden iſt ſelbſt wiederum Uebergehen (Sich-aufheben) in „Daſeyn“ u. ſ. w. So ſind es die logiſchen Begriffe oder reinen Denkbeſtimmungen (die Kategorieen) ſelbſt, die nach dem Takte der dialektiſchen Methode ſich bewegen, in einander übergehen, ſich aufheben und zur Einheit vermitteln; und aus dieſem Prozeſſe reſultirt ſich das Abſolute als die „reine (logiſche) abſolute Idee“, d. h.

als die abſolute concrete Einheit jener reinen Denkbeſtimmungen, die — weil Denken und Seyn identiſch ſind — zugleich die reinen, allem Seyn zu Grunde liegenden »Weſenheiten« ſind. —

Aber bei dieſem Reſultate bleibt das Abſolute nicht ſtehen. Weil es an ſich abſoluter Geiſt iſt und der Geiſt nur iſt, ſofern er ſich erſcheint (manifeſtirt), ſo muß es zur Erſcheinung kommen, was es an ſich iſt: es muß mithin ſich ſelbſt ein Anderes werden, um eben im Andern ſeiner ſich gegenſtändlich zu werden. Die abſolute Idee geht daher in Natur über, oder vielmehr ſie geht nicht über, ſondern »als die Idee, welche für ſich iſt, nach dieſer ihrer Einheit mit ſich betrachtet, iſt ſie Anſchauen und die anſchauende Idee iſt Natur. Als Anſchauen aber iſt die Idee in einſeitiger Beſtimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion geſetzt. Die abſolute Freiheit der Idee aber iſt, daß ſie nicht bloß in's Leben übergeht, noch als endliches Erkennen daſſelbe in ſich ſcheinen läßt, ſondern in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeyns, die unmittelbare Idee als ihren Widerſchein, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen«. (Encyklop. §. 244. Vgl. Log. III. 352 f.) Man ſieht, in dieſem Uebergange von Gott »in ſeinem ewigen Weſen« zur Welt ſind die Begriffe von Manifeſtation (Erſcheinung — Offenbarung), freier Schöpfung und Emanation in eine trübe Miſchung zuſammengerührt. Der Grundgedanke iſt, daß es bei der reinen Geiſtigkeit des Abſoluten als Idee nicht bleiben könne, weil ihm ſonſt die Natur als ein Anderes, Fremdes, gegenüberſtehen würde. Das Abſolute muß alſo ſelbſt in den Gegenſatz des weltlichen Daſeyns eingehen, die Natur als ein weſentliches Moment ſeiner ſelbſt ſetzen. Die Verlegenheit, philoſophiſch darzuthun, wie dieß geſchehen könne, wie das reine Denken zur Natur, zur Materie und Körperlichkeit werden oder ſie aus ſich ſetzen könne, verbirgt Hegel unter mannigfaltigen mehr oder minder unklaren Wendungen, in denen indeß überall die Verſicherung, das Abſolute müſſe erſcheinen, ſich gegenſtändlich machen, die Hauptrolle ſpielt. So heißt es Rel. Phil. I, 201: »Der (abſolute) Geiſt iſt für ſich, d. h. macht ſich zum Gegenſtand, iſt gegen den Begriff [?] für ſich ſelbſt beſtehend, er iſt das, was wir Welt, Natur heißen; dieſe Diremtion iſt das erſte Moment. Das Andere iſt, daß dieſer Gegenſtand ſich ſelbſt zurückbewegt zu dieſer ſeiner Quelle hin, der er angehörig bleibt und zu der er ſich zurückbegeben muß; dieſe Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geiſt als abſolut iſt zunächſt das Sicherſcheinende, das für ſich ſeyende Fürſichſeyn; die Erſcheinung als ſolche iſt die Natur« u. ſ. w. Wir werden daher nicht weit fehl gehen, wenn wir, abgeſehen von der Form der Deduktion, die Grundanſchauung Hegel's darin ſetzen, daß die Natur die Erſcheinung des Abſoluten ſey, aber nur die bloße objektive Erſcheinung, in der es noch nicht ſubjektiv ſich ſelber in ſich ſelbſt erſcheint, noch nicht Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt. Dazu kommt es erſt in und mit der Wiederaufhebung der Natur, mit dem Uebergehen derſelben zum endlichen Geiſt. Dieſes Uebergehen iſt jenes »andere« Moment, jenes »Sichzurückbewegen des Gegenſtandes«: erſt damit, wie H. in der angeführten Stelle hinzufügt, iſt der abſolute Geiſt »nicht nur das Erſcheinende, ſondern das Sich-erſcheinende und damit Bewußtſeyn ſeiner als Geiſt.« Dem entſpricht die Gliederung des Syſtems: der Logik folgt die Naturphiloſophie und dieſer die Philoſophie des Geiſtes. Die Natur aber muß ſich (begrifflich) aufheben, weil ſie angeblich »der unaufgelöste Widerſpruch« iſt, indem ſie »als die Idee in ihrem Andersſeyn ſich ſelber äußerlich, die Aeußerlichkeit (das Außereinander des Raums und der Zeit) alſo die Beſtimmung iſt, in der ſie als Natur iſt«, und weil »in dieſer Aeußerlichkeit die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegeneinander haben, ſo daß der Begriff nur als Innerliches iſt«, eben damit aber »in der Natur das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit hat, ſondern jede Geſtalt für ſich des Begriffs ihrer ſelbſt entbehrt und das Leben als natürliche Idee der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben iſt« (Encykl. §. 247 f.).

Die Aufhebung der Natur iſt das Hervorgehen des Geiſtes aus der Natur, weil die Aufhebung der Aeußerlichkeit des materiellen Daſeyns in die Innerlichkeit des geiſtigen Lebens, der abſtrakten (zufälligen) Mannigfaltigkeit der Dinge in die concrete Einheit des Selbſtbewußtſeyns. Damit »kehrt die Idee zu ſich zurück«, »kommt zu ſich«, »ſchließt ſich mit ſich ſelbſt zuſammen«, und iſt nun zugleich die concrete Einheit der Natur und des Geiſtes. Denn der (menſchliche) Geiſt, in den die Natur ſich aufhebt, iſt die Negation der Natur, d. h. trägt die Natur als aufgehobenes Moment in ſich; er iſt »die Wahrheit der Natur«, weil der Zweck ihres Daſeyns, das Ziel ihrer Entwickelung, womit ſie erſt zu dem wird, was der Begriff fordert und was ihre Beſtimmung und damit ihr wahres Weſen iſt. Zugleich aber iſt der menſchliche Geiſt an ſich daſſelbe, was die Idee, das Abſolute iſt, das ja an ſich ebenfalls Geiſt (abſoluter Geiſt) iſt. In ihm alſo iſt es nicht mehr bloß das Erſcheinende, ſondern das Sich-erſcheinende. Eben damit aber iſt es nicht mehr bloß, wie als logiſche Idee, allgemeine begriffliche Subjektivität, ſondern das Allgemeine des Begriffs hat ſich durch den Gegenſatz des Beſondern (der Natur) hindurch in die Form der Einzelheit erhoben, die allgemeine ideelle Subjektivität hat ſich in die einzelnen, concreten, reellen Subjekte entfaltet; und in ihnen, ſofern ſie eben nur die Erſcheinung und Realität des Allgemeinen ſind, iſt daher das Abſolute nicht mehr die bloße Subjektivität des Begriffs, ſondern Subjektivität in reeller, concreter, vom bloßen Begriffe unterſchiedener Wirklichkeit. Im menſchlichen Geiſte kommt dann auch erſt das Abſolute zum Selbſtbewußtſeyn ſeiner wahren Weſenheit: es wird ſich deſſen bewußt, was es an ſich iſt. Denn in ſeiner wahren Weſenheit, an ſich, als der abſolute Geiſt, iſt es die Einheit ſeiner ſelbſt und des menſchlichen Geiſtes, und mithin der menſchliche Geiſt an ſich, in ſeiner wahren Weſenheit, die Einheit ſeiner ſelbſt und des Abſoluten. Mit dem Bewußtſeyn des menſchlichen Geiſtes von dieſer ſeiner wahren Weſenheit fällt daher das Bewußtſeyn des Abſoluten von ſich ſelbſt, womit es erſt abſoluter Geiſt iſt, in Eins zuſammen*).

Allein dies Bewußtſeyn ſeiner wahren Weſenheit wohnt dem menſchlichen Geiſte nicht von Anfang an bei: er iſt vielmehr zunächſt nur »an ſich«, nicht auch »für ſich«

*) Rel.Phil. I, 200: „Die Endlichkeit des Bewußtſeyns tritt ein, indem ſich der Geiſt (Gott) an ſich ſelbſt unterſcheidet; aber dies endliche Bewußtſeyn iſt Moment des Geiſtes ſelbſt, er ſelbſt iſt das Sichunterſcheiden, das Sichbeſtimmen, d. h. *ſich als endliches Bewußtſeyn* ſetzen. Dadurch aber iſt er nur als durch das endliche Bewußtſeyn vermittelt, ſo, daß er ſich zu verendlichen hat, *um durch dieſe Verendlichung Wiſſen ſeiner ſelbſt zu werden*." — S. 202: „Das Geiſtige — Gott — iſt die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, ſo daß dies nur iſt ein vom Geiſte Geſetztes, Gehaltenes. In dieſer Idee ſind folgende Momente: a) die ſubſtantielle, abſolute, ſubjektive *Einheit* beider Momente, die Idee in ihrer ſich ſelbſt gleichen Affirmation [die logiſche Idee]. b) Das *Unterſcheiden* des Geiſtes in ſich ſelbſt, ſo daß er nun ſich ſetzt als ſeyend für dieſes von ihm — durch ihn ſelbſt geſetzte — Unterſchiedene [die Natur]. c) Indem dieß Unterſcheiden ſelbſt *in* jener Einheit der Affirmation geſetzt iſt, ſo wird es Negation der Negation, die Affirmation als unendlich, als *abſolutes Für ſich ſeyn*" [im menſchlichen Geiſte]. — Ebd. 251: „Die beiden Seiten des Geiſtes, in ſeiner Objektivität wie er vorzugsweiſe Gott heißt [aber noch nicht iſt], und des Geiſtes in ſeiner Subjektivität [des menſchlichen Geiſtes] machen die Realität des abſoluten Begriffs von Gott aus, der als die abſolute Einheit dieſer beiden Momente der abſolute Geiſt iſt." — II, 191: „Gott iſt Selbſtbewußtſeyn, er weiß ſich in einem von ihm verſchiedenen [dem menſchlichen] Bewußtſeyn, das *an ſich* das Bewußtſeyn Gottes iſt, aber auch *für ſich*, indem es ſeine Identität mit Gott weiß, die aber vermittelt iſt durch die Negation der Endlichkeit." — Vorleſ. üb. Aeſthetik, I, 122: „Der (menſchliche) Geiſt erfaßt die Endlichkeit ſelber als das Negative ſeiner, und erringt ſich dadurch ſeine Unendlichkeit. Dieſe Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt." — Encyklop. §. 565: „Der abſolute Geiſt in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Geſtalt und des Wiſſens iſt dem *Inhalte* nach der an und für ſich ſeyende Geiſt der Natur und des Geiſtes, der Form nach iſt er zunächſt für die Vorſtellung" u. ſ. w.

die Einheit ſeiner ſelbſt und des abſoluten Geiſtes, d. h. unmittelbar wie er von der Natur herkommt, faßt er ſich ſelbſt nur in der Beſonderheit ſeiner Subjektivität. Das Objektive, Allgemeine, Abſolute erſcheint ihm noch als ein Anderes ihm gegenüber, und ſo iſt er nur endlicher Geiſt; denn »der Geiſt iſt nur das, als was er ſich weiß«. Es bedarf des ganzen reichhaltigen Entwickelungsprozeſſes der Weltgeſchichte, ehe der menſchliche Geiſt zum Bewußtſeyn deſſen kommt, was er an ſich iſt, ehe er ſich in ſeiner Einheit mit dem Abſoluten und damit in ſeiner Unendlichkeit erkennt, will und weiß, — ein Ziel, zu welchem er nur dadurch gelangt, daß er ſeine einſeitige Subjektivität, ſeine Endlichkeit, als das erfaßt, was ſie in Wahrheit iſt, als die Negation (das Andersſeyn) des Abſoluten, daß er ſie als ſolche ſelbſt negirt, abſtreift, ſie und damit ſich ſelbſt an das Allgemeine, Abſolute aufgibt, und ſo durch die Negation der Negation ſich ſelbſt zur Affirmation ſeiner ſelbſt, zu ſeiner Wahrheit in der Einheit mit dem Abſoluten erhebt. Sofern dieſe Abſtreifung ſeiner Subjektivität zugleich die Ueberwindung der natürlichen Begierde, der Selbſtſucht, des Böſen iſt, erſcheint die gewonnene Einheit mit dem Abſoluten als »Verſöhnung« mit Gott. Und ſofern der menſchliche Geiſt im Grunde doch nur jenes »Sichunterſcheiden« des Abſoluten iſt, wodurch dieſes »ſich ſelbſt als endliches Bewußtſeyn ſetzt«, ſo erſcheint die ſchließliche Einigung und Verſöhnung als eine That Gottes ſelbſt. —

Dieſen großen Entwickelungsgang des menſchlichen Geiſtes, der ſonach zugleich Verwirklichungsprozeß des abſoluten Geiſtes als Geiſtes iſt, ſtellt die Hegel'ſche Philoſophie von zwei verſchiedenen Seiten dar. Er erſcheint einerſeits in der Encyklopädie als der Inhalt des dritten Haupttheils des Syſtems, der Philoſophie des Geiſtes. Hier gliedert er ſich in die Entwickelung (Aufhebung) des »ſubjektiven« Geiſtes zum »objektiven« Geiſte, und des letzteren zum »abſoluten Geiſte«, — d. h. der menſchliche Geiſt wird zunächſt pſychologiſch dargeſtellt in jener ſeiner Unmittelbarkeit, wie er von der Natur herkommt, alſo in ſeiner Endlichkeit und Natürlichkeit, in der er als einzelnes Subjekt der Natur, dem Objektiven und Allgemeinen gegenüberſteht. Ueber dieſe erſte Stufe erhebt er ſich dadurch, daß er im weiteren Verlaufe ſeiner Entwickelung zum Bewußtſeyn ſeiner Vernünftigkeit und damit ſeiner Freiheit, welche die Grundlage, die Subſtanz ſeines Weſens iſt, kommt. Eben damit geht er aus ſeiner Subjektivität in ſeine Objektivität über, denn indem er in ſeiner Vernünftigkeit nicht bloß theoretiſch ſich weiß, ſondern als praktiſche Vernunft oder vernünftiger Wille ſich bethätigt, gibt er der Vernunft und damit der Freiheit reelles, objektives Daſeyn: er iſt als freier Wille zugleich Wille der Freiheit, d. h. er will, daß das menſchliche Daſeyn, alle menſchlichen Handlungen, Zuſtände, Verhältniſſe, Einrichtungen im Einzelnen wie im Ganzen Wirkung und Ausdruck der Freiheit ſeyen. Und indem dieſer Wille nicht bloß als Wollen des Einzelnen, ſondern als anerkannte Weſensbeſtimmung des menſchlichen Willens und damit als allgemeiner Wille zur Vollziehung kommt, alſo als thätiges Prinzip das ganze Leben nach allen Seiten durchdringt und zum Abbilde ſeiner ſelbſt geſtaltet, wird eben damit der Geiſt in ſeiner wahren Weſenheit, in ſeiner Freiheit ſich ſelber *gegenſtändlich*. Dieſe Objektivität hat er in der Sphäre des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit, — drei Sphären, die aber begrifflich eine Einheit bilden, indem das Recht (durch das Unrecht hindurch) in die Moralität, letztere (durch das Böſe und deſſen Aufhebung) in die Sittlichkeit übergeht. Letztere macht die Weſenheit (Subſtanz) des Staats aus und kommt in den einzelnen Staaten zur Erſcheinung. — Was alſo als Recht und Geſetz, als moraliſch, als ſittlich (Sitte) gilt und allgemeine Anerkennung gewinnt, iſt eben nur Ausdruck des vernünftigen Willens und ſeiner Entwickelung, ſo daß die Geſchichte der Völker und Staaten (die Weltgeſchichte) nur den Entwickelungsprozeß der praktiſchen Vernunft, der Freiheit, von ihren erſten Anfängen bis zu ihrer vollen Selbſtverwirklichung darſtellt (Philoſophie der Geſchichte). Allein dieſer ſittliche, wahrhaft objektive Geiſt, das Weſen des Staats, kann nur in einzelnen Volksgeiſtern oder Nationen wirklich werden. Die einzelnen Nationen aber ſind kraft ihres Unterſchiedes von einander, kraft ihrer Eigenthümlichkeit (Nationalität),

in der ſie ſich gegenüberſtehen und in der ſie den objektiven allgemeinen ſittlichen Geiſt nur modificirt und damit in beſonderer Geſtalt darſtellen, in dieſer ihrer Beſonderheit nothwendig beſchränkt und damit endlicher Natur. Sie gehen mithin nothwendig unter, und zwar an ihrer eigenen Beſonderheit (Nationalität), kraft deren ſie nicht nur einander feindlich gegenübertreten, ſich bekriegen, unterjochen, vernichten, ſondern die auch als Schranke die Negation ihrer ſelbſt in ſich trägt. Dieſe in den einzelnen Volksgeiſtern immanente, ſie ſetzende und wiederaufhebende (negirende) Macht iſt das, was Hegel den Weltgeiſt, den Geiſt der Weltgeſchichte, nennt. In ihm wird zwar die Sittlichkeit („die ſittliche Idee") von jenen ihr im Staate noch anhaftenden Beſchränktheiten und Einſeitigkeiten der Nationalität befreit: er iſt eben der ſittliche objektive Geiſt in ſeiner Freiheit von dieſen Beſchränktheiten. Allein indem der Weltgeiſt eine Nationalität kraft und wegen ihrer Beſchränktheit aufhebt und eine andere an deren Stelle ſetzt, um in ihr ſich in höherer Geſtalt zu verwirklichen, ſetzt er doch wiederum nur einen beſondern Volksgeiſt, eine beſchränkte Nationalität. Und da er ſelbſt nur in dieſem Setzen und Aufheben und Wiederſetzen ſeine Realität hat, ſo kommt er ſelber in Wahrheit von der Beſchränktheit und Beſonderheit überhaupt nicht los: trotz aller Aufhebung der beſondern Beſchränktheiten der Volksgeiſter bleibt er in der allgemeinen Beſchränktheit des weltlichen Daſeyns überhaupt befangen. An dieſer Schranke und Negation in ihm ſelbſt, an dieſem Widerſpruche, daß er als nicht mehr ſubjektiver, nicht mehr nationaler Geiſt allgemein, und doch als Weltgeiſt noch ein beſchränkter, alſo nicht allgemein iſt, hebt er ſeinerſeits ſich ſchließlich ſelber auf und geht in den abſoluten Geiſt über. Oder was daſſelbe iſt: der Geiſt, der zuerſt und unmittelbar nur als einzelnes individuelles Subjekt im Unterſchiede von ſeiner Objektivität und Allgemeinheit ſich faßt, der ſodann im Rechte, der Moral und der Sittlichkeit von Seiten ſeiner Objektivität ſich ergreift und im Staate ſich realiſirt, der eben damit als Volksgeiſt in mannigfachen Formen ſich entwickelt, aber in dieſer Entwickelung auch zugleich die Beſchränktheit der verſchiedenen Volksgeiſter, d. h. ſeine eigene ihm als Volksgeiſte noch anhaftende Beſchränktheit erkennt, dieſe negirt und in deren Negation als Weltgeiſt ſich faßt, — derſelbe Geiſt erhebt ſich in ſeinem Bewußtſeyn zuletzt auch noch über die allgemeine Beſchränktheit, die dem Weltgeiſte noch anklebt, und erfaßt ſich damit in ſeiner wahren, vollen Weſenheit als den abſoluten, über alle Gegenſätze des weltlichen Daſeyns übergreifenden, ſie alle als aufgehobene Momente in ſich tragenden Geiſt. — Es iſt klar, daß dieſer Geiſt kein anderer als der Geiſt der Menſchheit iſt, nur im vollen Bewußtſeyn ſeiner Wahrheit. Hegel ſelbſt ſagt (Encykl. §. 552): „Es iſt der in der Sittlichkeit denkende Geiſt, welcher zunächſt die Endlichkeit, die er als Volksgeiſt in ſeinem Staate und deſſen zeitlichen Intereſſen, dem Syſtem der Geſetze und Sitten hat, in ſich aufhebt und ſich zum Wiſſen ſeiner in ſeiner Weſentlichkeit erhebt, ein Wiſſen, das jedoch ſelbſt die immanente Beſchränktheit des Volksgeiſtes hat. Der denkende Geiſt der Weltgeſchichte aber, indem er zugleich jene Beſchränktheiten der beſondern Volksgeiſter und ſeine eigene Weltlichkeit abſtreift, erfaßt ſeine concrete Allgemeinheit und erhebt ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, als der ewig wirklichen Wahrheit." *) — Dieſes Wiſſen (Bewußtſeyn) entwickelt ſich dann endlich wiederum in drei verſchiedenen Stufen oder Formen. Es tritt zunächſt und unmittelbar in der Form der Anſchauung und damit der Kunſt auf; dieſe geht über in die Form der Vorſtellung oder der Religion (im engern Sinne), und letztere endlich erhebt ſich zur abſoluten Form, der Form des Begriffs

*) Aus dieſem Paragraphen und aus vielen andern Stellen, ſo wie aus unſerer obigen Darſtellung, die ſtreng dem Gange und Inhalte der Encyklopädie folgt, erhellet zur Evidenz, daß die Auffaſſung der ſ.g. rechten Seite der Hegel'ſchen Schule, welche die Identification des göttlichen und menſchlichen Geiſtes — den Anthropotheismus, in welchen der Hegel'ſche Pantheismus ſich zuſpitzt — leugnet, den eigenen Worten Hegel's, den Grundprinzipien ſeines Syſtems, wie der dialektiſchen Methode als der Form deſſelben diametral widerſpricht und daher jetzt mit Recht allgemein in Mißkredit gerathen iſt.

und damit der Philoſophie. In ihr erſt erreicht der abſolute Inhalt die ihm adäquate abſolute Form, die Form, die ihm an ſich eigen iſt und im philoſophiſchen Wiſſen zu einer für ihn ſeyenden wird, die Form der concreten Identität des Inhalts und der Form, des Weſens und der Erſcheinung (Selbſterſcheinung), des Seyns und des Denkens, der Objektivität und Subjektivität, — kurz die Form des abſoluten Wiſſens als abſoluten Selbſtbewußtſeyns.

Nach der Darſtellung der Encyklopädie tritt alſo die Religion, das Wiſſen und Bewußtſeyn des abſolnten Geiſtes, erſt nach und aus der Entwickelung der Sittlichkeit hervor, und Hegel bemerkt daher ausdrücklich: »die wahrhafte Religion und wahrhafte Religioſität geht nur aus der Sittlichkeit hervor, und iſt die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Weſens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geiſt gewußt; außerhalb des ſittlichen Geiſtes iſt es daher vergebens wahrhafte Religion und Religioſität zu ſuchen« (Encykl. zu §. 552). Man erkennt indeſſen leicht, daß jener ganze Entwickelungsgang des menſchlichen Geiſtes, durch den er ſich zum Wiſſen ſeiner Wahrheit als des abſolnten Geiſtes erhebt, auch anders gefaßt und als Entwickelungsprozeß des religiöſen Bewußtſeyns dargeſtellt werden kann. Denn wenn auch der menſchliche Geiſt zunächſt als »ſubjektiver« Geiſt ſich vom Objektiven, Allgemeinen unterſcheidet und ihm ſich gegenüberſtellt, ſo hat er darin — wiewohl noch nicht das wahre, doch immer — ein Bewußtſeyn vom Allgemeinen, Objektiven; und dies Allgemeine an und für ſich iſt das Abſolute, Gott, in der Grundbeſtimmung ſeines Weſens. Die begriffliche Entwickelung des menſchlichen Bewußtſeyns durch jene verſchiedenen Stadien hindurch wird daher nach der reellen, hiſtoriſchen Seite hin nothwendig zugleich eine Entwickelung ſeiner Idee von Gott ſeyn: mit dem geſchichtlichen Entwickelungsgange des menſchlichen, an ſich vernünftigen Geiſtes, in welchem er ſeiner Vernünftigkeit ſich bewußt wird und ſie praktiſch (als Sittlichkeit) unter immer höheren Formen in den verſchiedenen Völkern und Staaten realiſirt, wird nothwendig ein Entwickelungsprozeß des religiöſen Bewußtſeyns Hand in Hand gehen. Denn wie der Menſch ſich ſelber in ſeinem Bewußtſeyn erſcheint, ſo wird ihm auch das Objektive, Allgemeine (Göttliche), das ja in Wahrheit nur ſeine eigene Objektivität und Allgemeinheit iſt, erſcheinen. So lange er alſo ſich ſelber nur in ſeiner Natürlichkeit und Einzelheit faßt und kennt, wird ihm auch die Natur, ja zunächſt der einzelne hervorragende Naturgegenſtand, als Erſcheinung des Göttlichen — was ſie ja wiederum im Grunde auch iſt — ſich darſtellen u. ſ. w. —

Von dieſer Seite faßt denn auch Hegel die Sache in den Vorleſungen über die Religionsphiloſophie. — Sie ſpiegeln jenen Entwickelungsprozeß der Encyklopädie als Bildungsgang des religiöſen Bewußtſeyns gleichſam wieder, im allgemeinen Theil als begriffliche, im beſondern Theil als hiſtoriſche Entwickelung des Weſens der Religion. Hier erklärt daher Hegel: »Im Allgemeinen iſt die Religion und die Grundlage des Staates Eins und daſſelbe; ſie ſind an und für ſich identiſch«; und weiter: »Es iſt Ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieſer Eine Begriff iſt das Höchſte, was der Menſch hat, und er wird von dem Menſchen realiſirt. Das Volk, das einen ſchlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen ſchlechten Staat, ſchlechte Regierung, ſchlechte Geſetze«; und endlich: »Dieſe Bearbeitung der Subjektivität, dieſe Reinigung des Herzens von ſeiner unmittelbaren Natürlichkeit (vom Böſen durch Reue und Buße), wenn ſie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden Zuſtand ſchafft, der ihrem allgemeinen Zwecke entſpricht, vollendet ſich als Sittlichkeit, und auf dieſem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, den Staat« (Rel.Phil. I, 240 f.; vgl. Encykl. zu §. 563, 2. Ausg.). Der anſcheinende Widerſpruch, daß dort die Religion aus der Sittlichkeit, hier die Sittlichkeit aus der Religion hervorgeht, ſpricht nur die Hegel'ſche Grundanſicht von der weſentlichen Identität beider aus: ſie gehen aus einander hervor und in einander über, weil ſie in Wahrheit ſich gar nicht ſcheiden laſſen. In Wahrheit iſt vielmehr das, was in der Sphäre der Sittlichkeit als Recht und Sitte —

als Weſensbeſtimmung des menſchlichen Geiſtes —, in der Sphäre der Religion dagegen als göttlicher Wille — als Weſensbeſtimmung des abſoluten Geiſtes — erſcheint, Eines und daſſelbe, weil eben der menſchliche und der abſolute Geiſt in Wahrheit Einer und derſelbe iſt. Die Verſchiedenheit von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Staat, iſt nur eine Verſchiedenheit des Standpunktes der geſchichtlichen Entwickelung und reſp. der Betrachtung, eine Verſchiedenheit, die auf dem wahren Standpunkte der philoſophiſchen Erkenntniß von ſelbſt verſchwindet *).

Natürlich erſcheint nun auch in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie das Weſen der Religion allgemeiner gefaßt und ſpezieller entwickelt als in der Encyklopädie. In letzterer heißt es nur: »der abſolute Geiſt iſt eben ſo ewig in ſich ſeyende wie in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtig, das Urtheil in ſich und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt. Die Religion, wie dieſe höchſte Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, iſt eben ſo ſehr als vom Subjekte ausgehend und in demſelben ſich befindend, wie als objektiv von dem abſoluten Geiſte ausgehend zu betrachten, der als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt. Das ſubjektive Bewußtſeyn des abſoluten Geiſtes iſt aber weſentlich Prozeß, deſſen unmittelbare und ſubſtantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geiſtes als die Gewißheit von der objektiven Wahrheit iſt (§. 554 f.). Hiernach handelt es ſich in der Religion, in dieſer höchſten Sphäre, nur um den abſoluten Geiſt als ſolchen: es ſcheint wenigſtens, als ob nur da von Glauben und Religion die Rede ſeyn könne, wo das Abſolute bereits als der abſolute Geiſt gewußt werde. Denn die Religion gründet ſich auf jenes »Urtheil des abſoluten Geiſtes in ſich und in ein Wiſſen, für welches er iſt«, oder vielmehr ſie iſt dieſes »Urtheil« ſelbſt, ſelbſt »dieſe höchſte Sphäre«, und darum ebenſoſehr vom abſoluten Geiſte als vom Subjekte (dem Menſchen) ausgehend. Von ihr iſt der Glaube unterſchieden dadurch, daß er »das ſubjektive Bewußtſeyn des abſoluten Geiſtes« iſt, — d. h. er iſt die erſte unmittelbare Form jenes »Wiſſens«, für welches der abſolute Geiſt als ſolcher iſt, indem er ſelbſt ſich in ſich und in dieſes Wiſſen »urtheilt.« Dieſes Wiſſen durchläuft dann ohne weiteren Uebergang die oben ſchon angegebenen Formen der Anſchauung, der Vorſtellung und des Begriffs. Die erſte dieſer Formen, in welcher die Kunſt das Göttliche darſtellt, wird ohne weiteres identificirt mit derjenigen Auffaſſung des abſoluten Geiſtes, welche das Weſen der griechiſchen Religion, der »Kunſtreligion« ausmacht, und nur die Bemerkung hinzugefügt, daß jenſeit (im Rücken) der »Vollendung der Schönheit in der klaſſiſchen Kunſt die Kunſt der Erhabenheit liege, die ſymboliſche Kunſt, worin die der Idee angemeſſene Geſtaltung noch nicht gefunden ſey« (§. 561). Mit dieſer Bemerkung wird der ganze orientaliſche Kunſt- und Religionskreis zuſammt dem Judenthum abgefertigt; und ſodann im zweiten Abſchnitt, der die Form der Vorſtellung näher explicirt, nur von der »wahrhaften« Religion, die als ſolche nothwendig »geoffenbart« ſey, d. h. vom Chriſtenthum gehandelt. Der dritte Abſchnitt, die Philoſophie, ſoll dann endlich nur denſelben Inhalt, wie die wahrhafte Religion, darſtellen, nur befreit von »der Einſeitigkeit der Formen«, erhoben »zum ſelbſtbewußten Denken, in die abſolute Form.« —

In den Vorleſungen über Religionsphiloſophie dagegen geht Hegel zunächſt (in der Einleitung) davon aus, das Weſen der Religion ſo zu faſſen und zu beſchreiben, wie es ſich thatſächlich im religiöſen Bewußtſeyn der Gläubigen vorfinde. Danach ſoll es »die eigene Ueberzeugung des religiöſen Bewußtſeyns« ſeyn, daß »Gott das abſolut Wahre, das an und für ſich Allgemeine, Alles Befaſſende, Enthaltende und Allem Beſtand-gebende ſey, — der Anfang von Allem und das Ende von Allem, der Punkt, aus dem Alles hervorgehe, wie Alles zu ihm zurückgehe, die Mitte, die Alles belebt, begeiſtet

*) Hiernach erledigt ſich der Streit Hegel'ſcher Theologen, ob nach den Grundprinzipien der Hegel'ſchen Philoſophie die Kirche in den Staat, oder der Staat in die Kirche ſich aufzuheben habe. —

und alle Geſtaltungen (der Menſchenwelt) in ihrer Exiſtenz erhält und beſeelt.« In der Religion »ſetzt ſich der Menſch in Verhältniß zu dieſer Mitte, in welche alle ſeine ſonſtigen Verhältniſſe zuſammengehen, und erhebt ſich damit auf die höchſte Stufe des Bewußtſeyns und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das ſchlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für ſich ſelbſt iſt.« Denn »hier verhält ſich der Geiſt nicht mehr zu etwas Anderem und Beſchränktem, ſondern zum Unbeſchränkten und Unendlichen und das iſt ein unendliches Verhältniß, ein Verhältniß der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit; da iſt ſein Bewußtſeyn abſolut freies und ſelbſt wahrhaftes Bewußtſeyn, weil es Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit iſt« (Rel.Phil. I, 4. 88. 92). Die Religion iſt eben ſelbſt nichts Anderes als dieſe höchſte Stufe des Bewußtſeyns, »das Bewußtſeyn der abſolnten Wahrheit und damit das abſolut freie und wahrhafte Bewußtſeyn«, und ſie iſt dies Bewußtſeyn, weil »das Verhältniß von Geiſt zu Geiſt ihr zu Grunde liegt« (I, 98). Darum bezeichnet Hegel die Religion ſo oft als die »Erhebung des Geiſtes über alles Endliche«, als die Sphäre, in der »das Bewußtſeyn ſich erhoben habe über die endliche Exiſtenz, Bedingungen, Zwecke, Intereſſen, ebenſo über endliche Gedanken, endliche Verhältniſſe aller Art« (I, 55 u. ſonſt). Darum polemiſirt er gegen Schleiermacher's Begriffsbeſtimmung, wonach Glaube und Religion auf dem Gefühle der »ſchlechthinigen Abhängigkeit« beruhen ſoll. Darum verwirft er das Gefühl überhaupt als den ſpecifiſchen Keim und Ausgangspunkt der Religion. Innerhalb der Religion, weil ſie eben »die letzte und höchſte Sphäre des menſchlichen Bewußtſeyns, ſey es Anſicht, Wille, Vorſtellen, Wiſſen, Erkennen, kurz weil ſie das abſolute Reſultat iſt, liege zwar nicht bloß die Beſtimmung der Vernunft, wonach ſie erkennende Thätigkeit des Begreifens und Denkens iſt, nicht bloß der Standpunkt des Erkennens, ſondern auch der Standpunkt des Gefühls, als des Subjektiven, was mir als dieſem Einzelnen angehört und wofür ich mich auf mich berufe.« Denn »auch dieſer Standpunkt fällt inſofern, als Gott ſelbſt ſich dieſe letzte Vereinzelung des Dieſen, des Fühlenden gibt, in die Entwickelung des Religionsbegriffs, weil ein geiſtiges Verhältniß, Geiſtigkeit in dieſem Gefühl iſt« (I, 55). Das Gefühl gehört alſo zwar zum Bewußtſeyn Gottes und damit zur Religion, weil dies Bewußtſeyn »nicht nur Bewußtſeyn, ſondern näher auch Gewißheit iſt, und die nähere Form dieſer Gewißheit iſt Glauben, dieſe Gewißheit, ſofern ſie im Glauben oder ſofern dies Wiſſen von Gott Gefühl und im Gefühl iſt. Mit andern Worten, das Gefühl iſt »der Zuſtand, in dem Gott in mir iſt, wir nicht zwei ſind, wo die Verſchiedenheit wegfällt, wo Gott in demjenigen Seyn iſt, das mir bleibt, indem ich bin, der Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seyendem und von mir ungetrennt iſt« (I, 112. 121). Allein das Gefühl iſt eben nur die »ſubjektive Seite« der Form des religiöſen Bewußtſeyns. »Das Zweite iſt die objektive Seite, die Weiſe des Inhalts, und da iſt die Form, in der Gott zunächſt für uns iſt, die Weiſe der Anſchauung, der Vorſtellung und zuletzt die Form des Denkens als ſolchen« (der Begriff). Nach dieſer objektiven Seite hin kann man ſich keineswegs auf das Gefühl berufen, als ſey es »an ſich ſelbſt ſchon die Berechtigung des Inhalts und der Beweis von deſſen Seyn und Wahrheit.« Denn »nicht nur das, was iſt, kommt in unſer Gefühl, nicht bloß Reales, Seyendes, ſondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte« ꝛc. »Gefühl iſt eine Form für allen möglichen Inhalt und dieſer Inhalt erhält darin keine Beſtimmung, das ſein An- und Fürſichſeyn beträfe, — — er kann vielmehr ebenſoſehr durch mein Belieben, meine Willkühr geſetzt ſeyn, wie durch die Natur.« »Wir müſſen uns daher ſonſt ſchon im Bewußtſeyn nach Beſtimmungen des Inhalts umgeſehen haben, dann erſt können wir das Gefühl als religiös nachweiſen, inſofern wir nämlich dieſe Beſtimmungen des Inhalts darin wiederfinden, — ſo daß, wenn wir Gott allein und wahrhaft im Gefühle finden ſollen, wir dieſen Inhalt ſonſt woher ſchon kennen müſſen« (I, 112. 126. 130). Darum iſt in Wahrheit »der Boden der Religion«, oder dasjenige Vermögen, »für welches Gott iſt,« nicht das Gefühl, ſondern das Denken. Denn »das Auffaſſen des Allgemeinen, das, für welches das

Allgemeine iſt, iſt immer das Denken« (I, 92. 133 ff.). Dieſes aber bewegt ſich in jenen drei Formen der Anſchauung, der Vorſtellung und des Begriffs. —

Man ſieht, dieſe Beſtimmung des Weſens der Religion iſt keineswegs »die eigene Ueberzeugung des religiöſen Bewußtſeyns.« Sie weicht vielmehr ſtark von dieſer Ueberzeugung ab, indem ſie bereits alle die ſpezifiſchen Elemente der Hegel'ſchen Religionsanſchauung in ſich enthält, während ſie dem, was die Religion von ſich ſelbſt, aus dem Bewußtſeyn ihrer Stifter und Träger ausſagt, vielfach widerſpricht. Nirgend behauptet die Religion, ein Verhältniß und Bewußtſeyn »abſolnter Freiheit« zu ſeyn, überall vielmehr erklärt ſie das Verhältniß des Menſchen zu Gott und damit ſich ſelbſt für ein Verhältniß (Bewußtſeyn) der Abhängigkeit und Gebundenheit, die nur inſofern zur Freiheit wird, als der Menſch in der Hingebung an Gott dieſe Abhängigkeit ſelbſt will, — womit aber das Bewußtſeyn, daß er an ſich ſchlechthin abhängig von Gott ſey, keineswegs ausgetilgt, ſondern erſt wahrhaft realiſirt wird. Nirgend ferner hat die Religion behauptet im Beſitz der »abſoluten« Wahrheit zu ſeyn, d. h. Gott abſolut erkannt zu haben. Ueberall vielmehr, ſelbſt da wo ſie auf göttliche Offenbarung ſich beruft, iſt ihr die Wahrheit zwar an ſich eine abſolnte, aber zugleich im Bewußtſeyn des Subjekts, in der menſchlichen Auffaſſung eine relative, beſchränkte, unvollkommene, — ein Glauben und kein »Schauen.« Keine Religion behauptet, daß in ihr der menſchliche Geiſt »ſich nicht mehr zu etwas Anderem verhalte«, jede vielmehr erkennt an, daß Gott nicht daſſelbe, ſondern gerade etwas Anderes ſey, als die Menſchheit und der menſchliche Geiſt; jede Religion wird daher leugnen, daß ihre ſubjektive Grundlage, das religiöſe Gefühl, nur darauf beruhe, daß Gott ſelbſt ſich »die Vereinzelung des Dieſen, des Fühlenden gebe.« Ebenſo erſcheint in keiner Religion der Cultus als »der ewige Prozeß des Subjekts ſich mit ſeiner Weſenheit identiſch zu ſetzen«, was nach Hegel ſo viel heißt als »Einigkeit mit Gott gewinnen«; und noch weniger kann die Religion anerkennen, wie Hegel fordert, daß »dieſe Einigkeit eine urſprüngliche, an und für ſich ſeyende« ſey, weil, »was nicht urſprünglich einig ſey, auch nicht als einig geſetzt werden könne« (Rel.-Phil. I, 70). Denn es iſt klar, daß mit dieſer Behauptung die Realität der Religion, die gerade darin beſteht, die an ſich nicht vorhandene Einigung des Menſchen mit Gott zu realiſiren, aufgehoben und das Weſen der Religion zu einem bloßen Phänomen des Bewußtſeyns herabgeſetzt wird, indem ſie danach nur der Bildungsprozeß des erkennenden Geiſtes iſt, durch den er die an ſich vorhandene Einheit ſich nur zum Bewußtſeyn bringt. Es iſt ebenſo klar, daß damit von vornherein der Religion alle Selbſtändigkeit abgeſprochen iſt. — Denn jenen Bildungsprozeß des erkennenden Geiſtes darzulegen und bis zur höchſten Form aller Erkenntniß, der Form des Begriffs, durchzuführen, iſt nach Hegel gerade die Aufgabe der Philoſophie *). Keine Religion endlich behauptet (ſondern

*) In der That erklärt auch Hegel ſogleich in der Einleitung zur Rel.Phil. (I, 21): „Der Gegenſtand der Religion wie der Philoſophie iſt die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität ſelbſt, Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes, — Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt und was aus ſeiner Natur fließt. Denn dieſe Natur muß ſich offenbaren und entwickeln. Die Philoſophie explicirt daher nur ſich, indem ſie die Religion explicirt, und indem ſie ſich explicirt, explicirt ſie die Religion.“ Er zeigt (ebd., S. 10—18), daß die Religion in Folge „der Ausbildung des Verſtandes und menſchlicher (endlicher) Zwecke“ ſich nothwendig mit dem freien weltlichen Bewußtſeyn entzweie, daß auf dem Höhepunkte dieſer Entzweiung „das Bedürfniß einer Ausgleichung eintrete, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erſcheine und nicht mehr jedes von beiden ein beſonderes Reich bilde.“ Dies nennt er „die Verſöhnung des religiöſen gediegenen Gefühls mit der Erkenntniß und Intelligenz.“ Indem er aber zugleich erklärt, daß „in dieſer Verſöhnung der höchſten Forderung der Erkenntniß und des Begriffs entſprochen werden müſſe“, ſo iſt die angebliche Verſöhnung in Wahrheit nur die gänzliche Abſorption der Religion durch die Philoſophie, — wie wir denn auch bereits geſehen haben, daß nach der Encyklopädie die Religion (das Chriſtenthum), da ſie nur durch die Form

nur einzelne Ausſprüche von Myſtikern laſſen ſich dahin deuten), daß die Religion überhaupt «eben ſo ſehr von Gott ſelbſt als vom menſchlichen Geiſte ausgehe» oder «ebenſoſehr die Angelegenheit Gottes als des Menſchen ſey», — ein Satz, den Hegel ſo weit ausdehnt, daß nach ihm die exiſtirende Religion und jede beſtimmte Religion nur als ein Entwickelungsmoment im eigenen Weſen Gottes und ſeiner Selbſtverwirklichung erſcheint. Dies ſpricht Hegel deutlich aus, indem er, um einen Uebergang vom allgemeinen Begriff der Religion zur «beſtimmten Religion» zu gewinnen, behauptet: «der Begriff als ſolcher iſt der noch eingehüllte, worin die Momente enthalten aber noch nicht ausgelegt ſind und das Recht ihres Unterſchieds noch nicht erhalten haben. Das erhalten ſie erſt durch das Urtheil. Indem Gott, der Begriff, urtheilt und die Kategorie der Beſtimmung eintritt, da haben wir erſt exiſtirende Religion, zugleich beſtimmt exiſtirende Religion.» Danach iſt es Gott ſelber, der in Folge dieſes Urtheilens ſich zunächſt ſo manifeſtirt oder vielmehr «ſich ſelber ſo erſcheint», daß «die Natürlichkeit die Beſtimmtheit des Begriffs von Gott oder die Seite der Realität an der Idee ausmacht», der alſo ſich ſelber zunächſt ſo erſcheint, wie er in der Naturreligion (der erſten Stufe der Selbſtentwickelung des allgemeinen Begriffs der Religion) aufgefaßt wird. Gott ſelber iſt es, der weiter «den Verſuch macht, die Beſtimmtheit dem Begriffe gleichzuſetzen», aber noch ſo, daß «dieſe Beſtimmtheit noch als abſtrakte oder der Begriff noch als der endliche (weil noch einem Andern, dem Weltlichen, gegenüber) erſcheint», womit Gott wiederum ſich ſelber ſo erſcheint, wie er in der jüdiſchen, griechiſchen und römiſchen Religion aufgefaßt iſt. Gott ſelber endlich iſt es, der ſo den Kreis der dem Begriffe noch nicht angemeſſenen und darum endlichen Beſtimmtheiten ſeines Weſens (des Geiſtes) durchläuft, bis er in der «wahrhaften offenbaren Religion», im Chriſtenthum, ſich ſelber in ſeiner wahrhaften Unendlichkeit, in ſeiner Wahrheit, weil in der «Totalität des Begriffs des Geiſtes» erſcheint. (Ebd. S. 81 f., 83 f.) —

Wir ſehen demnach: ſogleich die Beſtimmung des Weſens der Religion nach der Ueberzeugung des religiöſen Bewußtſeyns, bei der Hegel fortwährend das Chriſtenthum, die «wahrhafte Religion», im Auge hat, iſt falſch, dem thatſächlichen, hiſtoriſchen Beſtande widerſprechend. Kein Wunder daher, daß ſeine Philoſophie, trotz ſeiner wiederholten Verſicherung des Gegentheils, mit dem Chriſtenthum keineswegs übereinſtimmt, ſondern bei näherer Betrachtung im entſchiedenſten Widerſpruche mit den Grundlagen deſſelben ſteht. Der Gegenſatz beider iſt ganz ſo ſchroff und unlösbar als der Gegenſatz von Pantheismus und Theismus, und betrifft nicht bloß die theologiſche Seite, die Idee Gottes, ſondern auch die anthropologiſche Seite, die ethiſche Auffaſſung des Weſens der Menſchheit. Es iſt klar, daß vom Chriſtenthum, deſſen Grundidee die Erlöſung des Menſchen von der Sünde in Chriſto, die Rechtfertigung durch den Glauben iſt, keine Rede ſeyn kann, wo das juriſtiſche Unrecht, Betrug und Verbrechen wie das moraliſche Böſe für begrifflich nothwendig im Entwickelungsgange des menſchlichen Geiſtes erklärt werden. Dies aber thut Hegel, wenn er, damit «der Wille von ſeiner Unmittelbarkeit gereinigt» und das Recht zu einem «wirklichen und geltenden» werde, das Recht und den Willen ſich zum Unrecht, Betrug und Verbrechen fortbeſtimmen läßt (Rechtsphiloſ. S. 122 ff., §. 82 f.). Er thut es mit ausdrücklichen Worten, wenn er behauptet, es ſey nur die Vorſtellung, «die das Böſe als ein dem göttlichen Weſen fremdes Geſchehen nimmt, und es in demſelben ſelbſt als ſeinen Zorn zu faſſen, ſey die höchſte härteſte Anſtrengung des mit ſich ſelbſt ringenden Vorſtellens, die, da ſie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt»; und wenn er demgemäß hinzufügt: «Betrachten wir aber die Art, wie jenes Vorſtellen in ſeinem Fortgang ſich benimmt, ſo ſehen wir zuerſt dies ausgedrückt, daß das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind, — wie darin, daß das göttliche Weſen von Anfang

der Vorſtellung von der Philoſophie unterſchieden ſeyn ſoll, mit der Aufhebung dieſer Form in die des Begriffs ſich ſelbſt in die Philoſophie aufhebt.

ſich entäußert, ſein Daſeyn in ſich geht, und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dies böſe Daſeyn nicht ein ihm fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe« (Phänomenologie des Geiſtes S. 582. 584). Daraus folgt dann von ſelbſt die ebenſo der Moralität wie dem Chriſtenthum Hohn ſprechende Lehre, daß »Gut und Böſe eben ſo ſehr daſſelbe als nicht daſſelbe ſeyen«, oder wie es in einer andern Wendung (a. O. S. 30) heißt, daß es »eben ſo wenig ein Falſches als ein Böſes gibt: nur ihre Bewegung [das Uebergehen von Gut in Böſe] hat Wahrheit.« Uebereinſtimmend damit heißt es in der Rechtsphiloſophie (§. 139.): »Der Urſprung des Böſen überhaupt liegt in dem Myſterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, in ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen ſie innerlich zu ſeyn. Es iſt dieſe Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerſpruch ſeiner ſelbſt und mit ſich unverträglich in jenem Gegenſatz zur Exiſtenz kommt, und es iſt ſo dieſe Beſonderheit des Willens ſelbſt, die ſich weiter als das Böſe beſtimmt«*). Nur wird hier ſogleich hinzugefügt: »Mit dieſer Seite der Nothwendigkeit des Böſen iſt ebenſo abſolut vereinigt, daß dies Böſe beſtimmt iſt als das, was nothwendig nicht ſeyn ſoll, d. i. daß es aufgehoben werden ſoll, nicht daß jener erſte Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten ſolle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thieres und des Menſchen aus, — ſondern daß nicht auf ihm ſtehen geblieben und die Beſonderheit nicht zum Weſentlichen gegen das Allgemeine feſtgehalten, daß er als nichtig überwunden werde.« Allein damit tritt nur ein neuer Widerſpruch gegen die Grundlehren des Chriſtenthums hervor. Denn iſt das Böſe beſtimmt als das, »was nothwendig nicht ſeyn ſoll«, gehört es alſo zu ſeinem Weſen und Begriffe, »daß es als nichtig überwunden werde«, ſo gehört es auch zum Weſen und Begriffe des menſchlichen Geiſtes, daß er das Böſe überwinde, von ſelbſt überwinde, und es bedarf weder der erlöſenden Thätigkeit Chriſti, noch der mitwirkenden Gnade Gottes, — wie denn auch Hegel in der That ſelbſt zeigt, daß das Böſe ſich in ſich ſelbſt aufhebe, oder daß »dieſe höchſte Spitze des Phänomens des Willens unmittelbar in ſich ſelbſt zuſammenſinke« (Encyklop. §. 512.). —

Aber auch der Begriff der Trinität, den Hegel für die eigentliche Grundidee des Chriſtenthums hält und auf den er vornehmlich die behauptete Verſöhnung von Philoſophie und Chriſtenthum zurückführt, iſt ſo, wie er ihn faßt, weit entfernt, mit der chriſtlichen Idee des dreieinigen Gottes übereinzuſtimmen. Das Chriſtenthum iſt die »wahrhafte«, die »abſolute«, die »offenbare und von Gott geoffenbarte« Religion, aber nur darum, weil in ihm »der Begriff der Religion für ſich ſelbſt iſt oder die Religion, der Begriff derſelben, ſich ſelbſt objektiv geworden, und zwar nicht mehr in beſchränkter endlicher Objektivität, ſondern ſo, daß ſie nach ihrem Begriff ſich objektiv iſt«, und weil damit, daß die »Religion ſo mit ſich ſelbſt erfüllt, die offenbare iſt, die ſich erfaßt hat, die Religion ſelbſt der Inhalt, der Gegenſtand, und dieſer Gegenſtand das ſich wiſſende Weſen, der Geiſt (Gott) iſt: Der Geiſt aber iſt dies, ſich ſelbſt zu erſcheinen, dies iſt ſeine That und ſeine Lebendigkeit, es iſt ſeine einzige That und er ſelbſt iſt nur ſeine

*) In der Religionsphiloſophie (II, 270) drückt dies Hegel ſo aus: „Die Wahrheit iſt, daß der Menſch böſe iſt an ſich, böſe im Allgemeinen, in ſeinem Innerſten, einfach böſe, daß dieſe Beſtimmung des Böſen Beſtimmung ſeines Begriffs iſt, und daß er dies ſich zum Bewußtſeyn bringe“ (vgl. I, 238: „Der Geiſt iſt von Natur nicht, wie er ſeyn ſoll, erſt durch die Freiheit iſt er dies: dies wird hier ſo vorgeſtellt, daß der Wille von Natur böſe iſt“). Er rühmt das Chriſtenthum, daß es dieſe „Wahrheit“ erkannt und zur Anerkenntniß gebracht habe, — als ob das Chriſtenthum behauptete, daß der Menſch, wie er aus Gottes Hand hervorgegangen, (von Natur) böſe ſey, als ob es nicht vielmehr ausdrücklich den Sündenfall für den Abfall von Gott und ſomit das Böſe für widerſprechend dem „Begriffe“ des Menſchen, weil ſeiner göttlichen Beſtimmung entgegengeſetzt, erklärte!

That; was Gott offenbart, iſt, daß er dies Offenbaren ſeiner iſt, was er offenbart, iſt die unendliche Form« (Rel.Phil. II, 192 f.; Encykl. §. 564.). Das Chriſtenthum iſt daher das letzte höchſte Entwickelungsmoment der Religion, weil das Wiſſen des abſoluten Geiſtes als des ſich Offenbarenden (Erſcheinenden) und damit in ſeiner Wahrheit, in der concreten Identität ſeiner ſelbſt, des unendlichen, allgemeinen Geiſtes mit dem endlichen, beſondern menſchlichen Geiſte, in welchem er ſich offenbart (erſcheint). Es tritt weltgeſchichtlich mit (begrifflicher) Nothwendigkeit hervor, nachdem in der römiſchen Religion »die Vollendung der Endlichkeit« erreicht und damit »der höchſte Gegenſatz des Geiſtes in ſich, aber als unverſöhnter Gegenſatz, als unaufgelöster Widerſpruch« gegeben iſt. Damit iſt »die Auflöſung und Verſöhnung dieſes Gegenſatzes das allgemeine Bedürfniß geworden. Möglich iſt dieſelbe nur dadurch, daß dieſe äußerliche, losgelaſſene Endlichkeit in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen, dadurch von ihrer Unmittelbarkeit gereinigt und zu ſubſtanziellem Gelten erhoben werde, und daß umgekehrt dieſe unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Exiſtenz und ohne Geltung iſt, gegenwärtige Wirklichkeit erhalte, und das Selbſtbewußtſeyn ſomit zum Bewußtſeyn der Wirklichkeit der Allgemeinheit komme, ſo daß es das Göttliche als daſeyend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig vor ſich habe, und Gott und die Welt verſöhnt wiſſe.« Allein »dieſe wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anſchauung dieſer Einheit konnte ſich nicht innerhalb der griechiſchen und römiſchen Religion entwickeln; — — das orientaliſche Prinzip der reinen Abſtraktion mußte vielmehr mit der Endlichkeit und Einzelheit des Abendlandes ſich vereinigen«: — das Reſultat dieſer Vereinigung iſt das Chriſtenthum (Rel.Phil. II, 185 ff.). Mit dieſen Sätzen glaubt Hegel den begrifflichen Grund der Entſtehung des Chriſtenthums, die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti und ſeines Selbſtbewußtſeyns als des Gottmenſchen, ſo wie die Wahrheit des Dogma's vom H. Geiſte als dem in der Welt (Gemeinde) »gegenwärtigen« Göttlichen deducirt zu haben. Wir brauchen jedoch nicht erſt zu zeigen, wie wenig damit das eigentliche Weſen des Chriſtenthums getroffen iſt, da er ſelbſt im Folgenden dieſe ganze Deduction wieder aufhebt. Denn das Chriſtenthum ſoll zwar dem Inhalte nach die abſolute Wahrheit ſeyn, aber es hat dieſen Inhalt doch nur »in der Form der Vorſtellung«. »Der abſolute Geiſt in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Geſtalt und des Wiſſens [in welcher er in der griechiſch-römiſchen Religion gewußt ward], iſt zwar dem Inhalte nach der an und für ſich ſeyende Geiſt der Natur und des Geiſtes, der Form nach aber iſt er zunächſt für die Vorſtellung. Die Subjektivität dieſes Wiſſens, weil ſie Reflexion iſt, gibt den Momenten ſeines Inhalts Selbſtändigkeit und macht ſie gegen einander zu Vorausſetzungen und aufeinanderfolgenden Erſcheinungen, und zu einem Zuſammenhange des Geſchehens nach endlichen Reflexionsbeſtimmungen; andererſeits wird ſolche Form endlicher Vorſtellungsweiſe in dem Glauben an den Einen Geiſt und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben« (Encykl. §. 565). In Folge dieſer endlichen Vorſtellungsweiſe, die den bloßen Momenten des Inhalts »Selbſtändigkeit gibt und ſie zu aufeinanderfolgenden Erſcheinungen und zu einem Zuſammenhange des Geſchehens nach endlichen Reflexionsbeſtimmungen (nach Urſache und Wirkung ꝛc.) macht«, — was ſie in Wahrheit nicht ſind — entſteht dann zunächſt das Dogma (die Vorſtellung) von der immanenten Trinität im Unterſchiede von der geoffenbarten. Denn »in dieſem Trennen ſcheidet ſich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterſchiedenen Momente des Begriffs zu beſondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem ſich der abſolute Inhalt darſtellt« — die Form nämlich, die wahre Form des Begriffs, mit welcher der Inhalt abſolut Eins iſt, iſt die concrete Identität des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen; indem ſie vom Inhalt abgetrennt wird, löst ſich auch dieſe concrete Identität auf: die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit treten auseinander, und eben damit werden auch die unterſchiedenen Momente des Begriffs — die in der wahren Form eben nur unterſchiedene Momente der abſoluten Einheit ſind — zu

„besondern Sphären". Demnach treten drei solcher Sphären hervor. „a) In dem Momente der Allgemeinheit, — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstrakten Elemente des Wesens [in welcher in Wahrheit Gott nur die logische Idee ist] — ist es der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht Verschlossenbleibende, sondern als substanzielle Macht, in der endlichen Reflexionsbestimmung der Causalität Schöpfer Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nun sich selbst als seinen Sohn erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu seyn, ewig aufhebt, und durch diese Vermittelung der sich aufhebenden Vermittelung die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelheit und Subjektivität, — der Geist ist" (§. 567.). In diesen Sätzen glaubt Hegel den Inhalt des christlichen Dogma's von der immanenten Trinität wiedergegeben oder vielmehr diese religiöse Vorstellung in ihre spekulative Form gebracht zu haben. Aber in der Religionsphilosophie tritt klar zu Tage nicht nur, daß dies keineswegs die christliche Idee der immanenten Trinität ist, sondern auch, daß Hegel das christliche Dogma entschieden verwirft. Denn hier erklärt er ausdrücklich, daß jene Unterschiede von Vater, Sohn und Geist „insofern sich aufheben, als dieses Unterscheiden eben so ist, den Unterschied als keinen zu setzen", und daß, wenn Gott deßhalb „nach Weise der Empfindung ausgedrückt" die ewige Liebe genannt werde, die Liebe als „dies Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, nur ein Spiel des Unterscheidens sey, mit dem es kein Ernst sey, das eben so als aufgehoben gesetzt sey, also nur die ewige einfache Idee sey" (II, 227). Demgemäß zeigt er dann weiter, daß, weil eben jenes Unterscheiden „nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst ist, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns, zur Trennung und Entzweiung kommt", darin „die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet sey", und daher sich sagen lasse, daß wir überhaupt noch nicht beim Unterschiede sind. Denn indem die Unterschiedenen nur als dasselbe gesetzt werden, „so sey es noch nicht zu der Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten". Von dieser Seite sey daher das Urtheil der Idee vielmehr so zu fassen, „daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer und ohne Gott, als ein solches da ist." Hegel schließt dann diese Deduction mit der ausdrücklichen Erklärung: „Dieses Andere, Freie, als ein Selbständiges entlassen, ist die Welt überhaupt", — d. h. das Absolute als die allgemeine (logische) Idee entschließt sich, „sich selbst als Natur frei aus sich zu entlassen": Der Sohn ist in Wahrheit nur die Welt überhaupt. Dieselbe Behauptung, nur in etwas unklarem, verhülltem Ausdruck finden wir in der Encyklopädie, wo es heißt: „b) Im Momente der Besonderheit des Urtheils ist das concrete ewige Wesen (der Vater) das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Momentes der Vermittelung, des einigen Sohnes, in den selbständigen Gegensatz einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehend, somit des endlichen Geistes, welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, und in dieser als denkend zwar auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht" (§. 568.). — Die Aufhebung dieses „Gegensatzes der Allgemeinheit und Besonderheit", die „absolute Rückkehr desselben in seinen identischen Grund", womit „die allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich, unendliche Subjektivität geworden ist", erklärt dann endlich Hegel für „die Idee des ewigen, aber lebendigen und in der Welt gegenwärtigen Geistes (§. 569.), — d. h. in Wahrheit ist der Sohn jenes Zerfallen in den Gegensatz von Himmel und Erde, Natur und Geist; der (heilige) Geist aber als die Einheit von Vater und Sohn ist allein Gott, weil eben jene absolute Rückkehr, in welcher Gott erst absoluter Geist ist, sich

(im Menſchen) wiſſende concrete Identität der Natur und des Geiſtes, Einheit des allgemeinen, unendlichen und des einzelnen, endlichen Geiſtes (vgl. Rel.Phil. II, 308 ff.). —

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auf der Grundlage dieſer Trinitätslehre Chriſtus nicht gefaßt werden kann als der Menſch gewordene Sohn Gottes, ſondern daß er nach Hegel in Wahrheit nur der erſte Menſch iſt, in welchem zufolge des weltgeſchichtlichen Entwickelungsprozeſſes der Religion die abſolute Wahrheit, die an und für ſich ſeyende Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens, zur Erkenntniß kommt, deſſen Selbſtbewußtſeyn erfüllt iſt von dieſer Einheit und deſſen ſittlicher Wandel ſie darſtellt, der daher auch ſich ſelbſt für Eins mit Gott erklärt und der im Glauben der Gemeinde als der einzige und alleinige Gottmenſch erſcheint, weil eben das religiöſe Bewußtſeyn die Wahrheit nur in der Form der Vorſtellung hat und daher den allgemeinen (wahrhaften) Inhalt derſelben, wonach die Menſchheit und das menſchliche Weſen überhaupt an ſich Eins iſt mit dem göttlichen, nur in der Geſtalt des einzelnen, ſinnlichen, gegenſtändlichen Daſeyns faßt. —

Es bedarf für den Unbefangenen keines Beweiſes, daß dieſe gewaltſame Umdeutung des kirchlichen Dogma's, weit entfernt, eine philoſophiſche Erläuterung des chriſtlichen Glaubens zu ſeyn, das Chriſtenthum vielmehr aufhebt und an ſeine Stelle die Hegel'ſche Philoſophie unterzuſchieben ſucht. Der Fehler liegt, wie Jeder ſieht, an der durchaus pantheiſtiſchen Anlage des ganzen Syſtems. Dieſer pantheiſtiſche Gottesbegriff aber hat gar keinen Halt, weder in der Erfahrung noch im ſpekulativen Denken, wenn ihm jene Stützpunkte entzogen werden, die wir ſogleich am Anfang unſeres Artikels hervorhoben. Nun iſt es aber in der That nicht wahr, daß das Abſolute, Unendliche zu einem Relativen, Endlichen würde, wenn die Welt als ein Anderes, von ihm Verſchiedenes gefaßt und ihm gegenübergeſtellt würde. Denn das Weltliche, als verſchieden vom Göttlichen, iſt das Nichtgöttliche, Nichtabſolute, alſo ſchlechthin Relative, Unſelbſtändige, das weder durch ſich noch an und für ſich, ſondern nur durch und für Gott iſt, nur iſt ſofern und weil Gott iſt, mithin nur als die reine Beziehung oder das bloße Bezogenſeyn auf Gott. So gefaßt involvirt das Daſeyn des Weltlichen als eines Andern keine Relativität Gottes. Denn indem Gott dadurch, daß er es von ſich unterſcheidet, kraft der im Unterſchiede liegenden Relation ſich auf daſſelbe bezieht, bezieht er ſich nur auf Etwas, das an ſich die bloße Beziehung auf Ihn iſt, mithin in Wahrheit nur auf Sich ſelbſt. Das wahrhaft Unendliche aber iſt keineswegs das ſchlechthin Grenzen- und Schrankenloſe. Dieſes bloß Negative iſt, wie das reine Nichts, das caput mortuum der Abſtraktion, eine bloße Fiction oder Illuſion des mit ſich ſelbſt ſpielenden ſpekulativen Denkens, in Wahrheit ſchlechthin undenkbar. Die wahrhafte poſitive Unendlichkeit Gottes beſteht darin, daß Er kraft ſeiner Abſolutheit nicht an irgend einem Andern eine Grenze oder Schranke hat, ſondern ſelbſt die abſolute Grenze und Schranke, das abſolute Non plus ultra iſt, und daß Er als der alle Beſtimmtheit, alle Grenze und Schranke, alle Größe und alles Maß Setzende nothwendig über alles Maß, über alle Größe und Schranke erhaben iſt. Die Unterſcheidungsnorm oder Kategorie der Größe (und ſomit der von ihr nur abſtrahirte Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen) findet auf Gott überhaupt nur Anwendung, ſofern Er ihr gemäß ſich ſelbſt als die abſolute, d. h. als die freie, von ſeiner eigenen Selbſtbeſtimmung abhängige Größe faßt und dieſe Seine Größe von der relativen, unſelbſtändigen Größe der weltlichen Dinge, die nicht durch ſie ſelbſt, ſondern durch Ihn geſetzt und beſtimmt iſt, unterſcheidet. Dieſe abſolute Größe, die poſitive Unendlichkeit, wird durch das Daſeyn ſolcher relativen Größen offenbar nicht beſchränkt oder alterirt: denn ſie bleibt kraft ihrer Qualität (Abſolutheit) die nur durch Gott und durch nichts Anderes beſtimmte, mithin durch nichts Anderes begrenzte und inſofern unbegrenzte Größe. Indem alſo Gott die Welt als ein Anderes, von ihm weſentlich Unterſchiedenes ſetzt, ſo hat wohl die Welt an Ihm ihre Grenze und in ſich ſelbſt ihre Schranke, weil Er eben der die Größe aller weltlichen Dinge und damit der Welt Setzende und Beſtimmende iſt, aber keineswegs hat Gott an der Welt eine Grenze,

ſo wenig als der menſchliche Geiſt an ſeinen eigenen Gedanken, in denen er ſich als weſentlich unterſchieden von andern (materiellen) Dingen faßt.

Hegel hat überhaupt die Natur des Geiſtes verkannt. So ſehr er ſich auch rühmt, Gott als Subjektivität, als abſoluten Geiſt begriffen und damit Spinoza's Standpunkt (der bloßen Subſtanz) überſchritten zu haben, ſo hat er doch in Wahrheit — um in ſeiner Ausdrucksweiſe zu reden — den Standpunkt des Geiſtes nicht erreicht. Denn nach ihm wie nach Schelling iſt Gott in ſeiner Grundbeſtimmung, als das Abſolute, Unendliche, die allgemeine allumfaſſende Einheit, die abſolute, alle Gegenſätze in ſich tragende Identität. Damit iſt er zunächſt die abſolute Subſtanz, wie auch Hegel ſelbſt oft genug behauptet. Aber er ſoll nicht bloß Subſtanz, ſondern auch Geiſt ſeyn, weil er ſich in ſelbſt dirimirt, in die Gegenſätze von Natur und Geiſt, Endlichem und Unendlichem ꝛc. ſelbſt eingeht, ſie in ſich vermittelt und aufhebt, aus ihnen zu ſich ſelbſt, zur concreten Einheit mit ſich zurückkehrt, und in dieſer Selbſtverwirklichung durch das Moment des menſchlichen Geiſtes zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt. Wollte man dieß Alles auch gelten laſſen, ſo iſt doch klar, daß damit nur die abſolute Subſtanz ſich ihrer ſelbſt bewußt würde, oder daß Gott dadurch nur zum Bewußtſeyn ſeiner als der allgemeinen Subſtanz, nicht aber ſeiner als des abſoluten Geiſtes käme. Denn der Geiſt iſt nicht bloß ſelbſtbewußte Subſtanz. Vielmehr, obwohl ſubſtanziell, d. h. die Momente und Beſtimmtheiten ſeines Weſens in innerlicher Einheit (in ſeinem Selbſt) zuſammenhaltend, iſt er doch keineswegs in der Weiſe der Subſtanz thätig, — und ſeine Thätigkeit iſt ſeine Weſenheit, durch die er iſt was er iſt. Sie aber iſt Denkthätigkeit, ihre Thaten ſind Gedanken. Und die Gedanken ſind keine bloßen Modifikationen, Attribute oder Modi, in welche die Subſtanz eingeht (übergeht — ſich aufhebt — ſich entläßt), ſo daß ſie eben nur in ihnen, nicht aber für ſich, ihnen gegenüber beſteht, ſondern der Geiſt producirt ſeine Gedanken und unterſcheidet ſie zugleich von einander und von ſich ſelbſt, womit ſie ihm immanent gegenübertreten und er ſich ihrer bewußt wird. Er faßt ſie daher auch nur als die ſeinigen, weil ſie von ihm producirt und (durch die unterſcheidende Denkthätigkeit) beſtimmt ſind, nicht aber, weil ſie zu ſeinem Weſen als deſſen Modificationen, Momente ꝛc. gehörten. Sonach aber liegt in der Idee Gottes als des abſoluten Geiſtes nothwendig, daß die Fülle der weltlichen Weſen zunächſt nur gefaßt werden kann als der Inhalt ſeiner Gedanken, die er von ſich, von ſeinem ſie producirenden und unterſcheidenden Selbſt, und eben damit ihren Inhalt (das Weltliche) als ein Anderes, das er nicht iſt, das alſo nicht Geiſt, nicht abſolut iſt, von Sich unterſcheidet. Sofern dann Gott dieſes Andere als ein Solches faßt, das nicht bloß Er von ſich unterſcheidet, ſondern das ein von ihm Unterſchiedenes iſt, ſetzt er eben dieſes Andere, ſchafft er die Welt. Dieſes Beſtimmen des Andern als eines Seyenden muß von dem Akte des bloßen Unterſcheidens deſſelben unterſchieden und als ein beſonderer Akt gefaßt werden. Denn durch ihn erhält das Andere (Weltliche), welches, ſo lange es Gott nur von ſich unterſcheidet, bloßer Durch- und Uebergangspunkt ſeiner unterſcheidenden Thätigkeit iſt, über und durch den das unterſcheidende Denken des göttlichen Geiſtes nur hingeht, um ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, erſt relative Selbſtändigkeit und Dauer (Beſtand); es wird aus einem ſchlechthin verſchwindenden Gedankenmomente zu einem reell Seyenden. Dieſer nicht nothwendige, ſondern ſchlechthin freie Akt iſt es, durch den Gott ſich ſelbſt als den Weltſchöpfer ſetzt, d. h. dieſer Akt involvirt zugleich Alles dasjenige, als was Gott ſich ſelbſt wie das Andere ſetzt und beſtimmt, um dem letzteren relative Selbſtändigkeit, Dauer, Exiſtenz zu geben, — was dann weiter zu der chriſtlichen Idee Gottes als der Liebe und zum Dogma von der Dreieinigkeit führen dürfte. — Im Begriff des Geiſtes, glauben wir, liegt allein der feſte Punkt, von dem aus die pantheiſtiſche wie die materialiſtiſche Richtung unſerer Zeit überwunden werden kann. — H. Ulrici.

Hegeſipp. Euſebius zählt im vierten Buch der Kirchengeſchichte (K. 21.) die Namen derjenigen orthodoxen Kirchenſchriftſteller auf, welche in der Zeit des Markus

Antonius, da in Rom Aniket und nach ihm (168) Soter den biſchöflichen Stuhl inne hatten, blühten. Unter dieſen Namen, unter welchen wir Dionyſius von Korinth, Apollinaris und Melito finden, und deren Reihe Irenäus ſchließt, ſteht der des Hegeſippos voran. In K. 22. berichtet er dann aus dem eigenen Munde deſſelben, daß er auf der Fahrt nach Rom ſich längere Zeit in Korinth aufgehalten, und mit den Chriſten daſelbſt ſich erbaut habe in der rechten Lehre. In Rom ſelbſt aber habe er die apoſtoliſche Nachfolge aufgezeichnet (nach Pearſons durch den Zuſammenhang gerechtfertigter Auslegung der Worte: *διαδοχην ἐποιησαμην*) bis auf Aniket, dem aber nun (bis zu der Zeit, da er ſchreibt) noch Soter und Eleutheros nachgefolgt ſeyen. So ſcheint er ſich in Rom nur bis auf des Aniketos Zeit aufgehalten zu haben. Hiermit ſtimmt nicht ganz die andere Angabe des Euſeb. IV. 11., daß Hegeſipp zu Anikets Zeit in Rom geweilt und bis zum Epiſkopat des Eleutheros geblieben ſey, welche aber ſehr leicht aus einer ungenaueren Vergleichung oder Erinnerung jener Stelle entſtanden ſeyn kann, und ſo iſt ſie dann auch in Hieronymus (de vir. ill. XXII. p. 89) übergegangen. Eine weitere Zeitbeſtimmung ſcheint in Euſeb. Kirchengeſch. 4, 8. zu liegen, wenn die Lesart *γενομενος* richtig iſt, nach welcher Hegeſipp erzählen würde, daß die Kampfſpiele zu Ehren des Antinous zu ſeiner Zeit errichtet ſeyen, mithin ſich in die Zeit Hadrians verſetzen würde; allein die Zeitbeſtimmung *ἐφ' ἡμων* iſt doch zu unbeſtimmt, um ſichere Schlüſſe in Betreff des Alters zu geſtatten; und daß Hegeſipp zu Hadrians Zeit ſchon gelebt hat, iſt ohnehin zweifellos. Hieronymus aber hat zu viel geſagt, wenn er ihn deßwegen vicinus apostolicorum temporum nennt. Jene Nachricht von dem Aufenthalt in Korinth und Rom iſt nun aber auch die einzig ſichere, welche wir von ſeinem Leben haben. Zwar hat Euſeb. Kirchengeſch. 4, 22. auch noch die Angabe, daß er ein bekehrter Jude geweſen. Aber es bleibt nach ſeinen Worten zweifelhaft, ob er dies erſt aus der Bekanntſchaft Hegeſipp's mit hebräiſcher Tradition und Literatur ſchließt, oder ob er in dieſer nur eine Beſtätigung der ſonſt gewiſſen Thatſache findet. Wahrſcheinlicher aber iſt dieſe Abſtammung und jedenfalls müßten wir die Heimath des Mannes im Morgenlande ſuchen. Geſtorben wäre er nach einer Nachricht des Chron. Alexdr. unter Commodus, alſo nach 180. Ueber ſeinen Karakter iſt zunächſt nur ſo viel unzweifelhaft, daß ihn Euſebius, der ihn als Schriftſteller kannte und benützte, für Eine der Säulen der kirchlichen Rechtgläubigkeit in ſeinem (des Euſebius) Sinn aus dieſer Zeit angeſehen hat. Näheren Aufſchluß ſcheint ſein Werk ſelbſt geben zu müſſen, welches Euſebius nicht nur benützt, ſondern aus dem er uns auch mehrere werthvolle wörtliche Auszüge überliefert hat, vgl. K.G. 2, 23; 3, 11. 16. 20. 32; 4, 8. 11. 22. Hieronymus ſcheint es nicht ſelbſt gekannt zu haben; dagegen hat es noch zuletzt der Monophyſit Stephanus Gobarus benützt (zu Ende des 6. Jahrhunderts) und uns eine Stelle daraus erhalten (in des Photius Bibl. CCXXXII, 893.). Dieſe und die Euſebianiſchen Stellen ſind zuſammengetragen und erläutert von *Routh* reliqu. sacr. I, 189—255., früher von Grabe, spicileg. ss. Patt. sec. II. (T. II.) 203—214. Nach den Anführungen des Euſebius beſtand das Werk des Hegeſippus aus fünf Büchern (K.G. 4, 8. 22.) und führte den Titel *ὑπομνηματα* (vgl. Euſ. K.G. 4, 22. u. Steph. Gob. bei Phot.). Hieronymus nennt daſſelbe geradezu eine Kirchengeſchichte vom Tode des Herrn an bis auf Hegeſipp's Zeiten; jedoch hat dies bei ſeiner Unbekanntſchaft mit dem Buch ſelbſt, auf deſſen Beſchaffenheit er bloß aus Euſebius ſchließt, wenig Werth. Nach dieſer Auffaſſung aber gilt Hegeſipp als der älteſte chriſtliche Kirchengeſchichtſchreiber. Was Euſebius uns aus ihm mittheilt, ſind allerdings hiſtoriſche Stoffe, welche in jenen Rahmen paſſen, ſo die Geſchichte vom Ende Jakobus des Gerechten, von deſſen Erſatz im Biſchofsamt durch Simeon und dem Einbrechen der Häreſien, von der Folge der Biſchöfe und Erhaltung der reinen Lehre in Korinth, in Rom, von den Menſchenvergötterungen im römiſchen Kaiſerreich, auch das Urtheil über den erſten Korintherbrief des römiſchen Clemens. Und Vieles ſcheint Euſebius aus ihm genommen zu haben, ohne ſeine Quelle zu nennen (vgl. 4, 22; 4, 8., hier insbeſondere aus der apoſtoliſchen Zeit). Und wenn er darin auch andere Dinge mittheilte,

Stellen aus dem Hebräer-Evangelium und Sonſtiges aus ſchriftlichen und mündlichen hebräiſchen Quellen (4, 22.), über die Sprüche Salomo's und über die Apokryphen, ſo könnte dies Alles in eine ſolche Kirchengeſchichte je bei paſſender Gelegenheit verwoben ſeyn. Allein wenn Euſeb 4, 22. ſagt, daß er die aus Hegeſipp genommenen Geſchichten je am betreffenden Orte eingeſchaltet habe, ſo iſt doch mindeſtens zweifelhaft, ob ſie bei Hegeſipp ſelbſt in geſchichtlicher Ordnung ſtanden. Und ein berechtigter Zweifel hieran und damit an der hiſtoriſchen Natur des Werkes muß ſich erheben, wenn wir bemerken, nicht nur daß die einzige beſtimmte Angabe Euſeb's bei einer hiſtoriſchen Mittheilung über ſeine Quelle (für das Ende des Jakobus) auf das fünfte Buch Hegeſipp's führt, ſondern daß Euſeb hier (2, 23.) ausdrücklich bemerkt, Hegeſipp erzähle dieſe Geſchichte im fünften Buche, da er an die erſte Nachfolge der Apoſtel komme, was alſo bei einem hiſtoriſchen Werke nach des Hieronymus Vorſtellung eher im erſten Buch hätte ſtehen ſollen. Seinen eigentlichen Zweck gibt Euſeb 4, 8. dahin an, daß er in einfachſter Schreibweiſe die irrthumsfreie Ueberlieferung der apoſtoliſchen Predigt darſtellen wollte. Darauf deuten auch ſeine Bemerkungen über die Kirchen von Rom und Korinth und alle, welche er auf ſeinen Reiſen kennen gelernt (E. 4, 22.), und eben hier ſagt Euſeb von ihm, er habe uns in ſeinen ὑπομνήματα den ſtärkſten Ausdruck ſeiner eigenen Ueberzeugung hinterlaſſen, indem er darin mittheile, wie er mit ſo vielen Biſchöfen Verbindung geknüpft, da er eine Reiſe bis Rom gemacht habe, und habe bei allen dieſelbe Lehre vernommen. Hienach könnten wir ebenſogut oder eher an einen Reiſebericht als an ein Geſchichtswerk denken. Und doch iſt auch dies wieder nicht wahrſcheinlich, da er in der gleich dort von Euſeb angeführten Stelle ſeine Bemerkungen über den Zuſtand von Korinth an das, was er über des römiſchen Clemens erſten Korintherbrief ſagt, anſchließt. Es bleibt nur noch Ein Ausweg, nämlich die Annahme, daß die ὑπομνήματα (trotz ihres Titels, welcher doch nicht viel mehr als unſer allgemeines: Aufzeichnungen ſagt) eine Art von apologetiſchem oder polemiſchem Werke mit reicher hiſtoriſcher Beweisführung geweſen ſeyen. Und dies wird denn auch durch eine genauere Anſicht der Stelle, in welcher ihn Euſeb, nachdem er ihn ſchon öfter namentlich benützt, zum erſtenmal eigentlich, nämlich als geſchichtliche Perſon in der Geſchichte ſeiner Zeit, einführt (4, 8.), mehr als wahrſcheinlich. Nämlich, nachdem Euſeb die Größe und das Verderben der zur Zeit Hadrian's mächtig ihr Haupt erhebenden Gnoſis geſchildert und deſſen gedacht hat, wie aus dem Kampfe mit derſelben die reine Lehre ſiegreich hervorgegangen ſey (4, 7.), erwähnt er (am Schluß von Kap. 7), daß die Wahrheit nicht bloß durch das mündliche Wort überführt, ſondern auch überwiegende Vorkämpfer, die mit ſchriftlichen Nachweiſungen gegen die gottloſen Häreſen ſtritten, in's Feld geführt habe. Und unter dieſen nun, fährt er Kap. 8 fort, ſey Hegeſipp vornehmlich berühmt. Hieraus verſtehen ſich nun die zuvor ſchon angeführten Worte Euſeb's über ſeinen Zweck, und machen es höchſt wahrſcheinlich, daß wir uns unter ſeinem Werke eine Streitſchrift vom Standpunkte und mit dem Beweisverfahren der ächten Tradition zu denken haben. Die von Euſebius hervorgehobene Einfachheit der Schreibart möchte dann wohl darin beſtehen, daß er nur durch Erzählungen und Ueberlieferungen Beweis führte. Und gerade hiedurch iſt er denn eine höchſt merkwürdige Erſcheinung in dem Prozeß der Bildung der altkatholiſchen Kirche als ſolcher, wie derſelbe durch den Gegenſatz gegen die häretiſche Gnoſis bedingt iſt.

Die verhältnißmäßig wenigen Fragmente in Euſeb, welche unter ſeinem Namen und mit ſeinen Worten angeführt ſind, bieten doch immer Intereſſe genug durch den Stoff und dadurch, daß ſie die einzigen Nachrichten über den Gegenſtand ſind, wenn gleich das größte Stück, welches das Leben und Ende des Jakobus ſchildert, nicht nur den Schmuck der Sage zeigt, ſondern auch in ziemlich unklarer Auffaſſung der Verhältniſſe geſchrieben iſt, und dadurch eine ſehr vorſichtig zu gebrauchende Quelle bildet. Das größte Intereſſe aber unter Allem, was wir von ihm haben, hat immer ſein kurzes Urtheil über den Zuſtand aller bedeutenden Kirchen ſeiner Zeit, wie er es als Ergebniß ſeiner Reiſe abgibt,

erweckt, und iſt ſchon zum zweitenmale der Anlaß eines lebhaften und in die Auffaſſung der Kirchengeſchichte des zweiten Jahrhunderts tief eingreifenden Streites geworden. Schon von ſocinianiſch-deiſtiſcher Seite iſt nämlich das befriedigte Urtheil des Hegeſipp als ein vorzügliches Beweismittel der allgemeinen Verbreitung judenchriſtlicher Denkweiſe in der Kirche jenes Jahrhunderts angeſehen worden, indem man ihn ſelbſt als einen entſchiedenen Judenchriſten nach Urſprung und Geſinnung darzuthun ſuchte: wogegen vor 150 Jahren Bull in die Schranken trat. Ganz daſſelbe Verfahren hat ſich in der kirchenhiſtoriſchen Schule Dr. Baur's von Tübingen in neuerer Zeit wiederholt, und iſt die Anſchauung und Begründung der Sache von dieſer Seite durch A. Schwegler (das nachapoſt. Zeitalter I, S. 342—359) erſchöpfend und klar zuſammengeſtellt worden. Dieſer Auffaſſung iſt von zahlreichern Vertretern einer anderen Anſicht über die Geſchichte des Urchriſtenthums mit Nachdruck begegnet worden, worunter wir beſonders erwähnen Ritſchl's treffende Entgegnung (Entſteh. der altkathol. Kirche I, 3, 3.) und vorzüglich als die umfaſſendſte und am tiefſten in die Sache eindringende Antwort den Abſchnitt über Hegeſipp in Dorner's Entwickelungsgeſch. der Lehre von der Perſon Chriſti, I. 1. S. 219—230. Zur Entſcheidung des Streites kommt Alles auf den Beweis an, daß Hegeſipp ſelbſt wirklich judenchriſtlich dachte. Nach Schwegler's Ausführung liegt dieſer etwa in folgenden Momenten: 1) die Schilderung des Jakobus iſt eine Idealiſirung in rein judenchriſtlichem Sinne, dieſe kommt aber auf Rechnung Hegeſipp's ſelbſt; denn er gehört dem Kreiſe an, aus welchem ſie als Tradition hervorgegangen ſeyn muß, da er 2) Hebräer iſt, hebräiſche Traditionen und das Hebräer-Evangelium benützt; 3) bei Anführung der ſieben jüdiſchen Häreſieen ſtelle er dieſelben in ungetrennten Gegenſatz zum Stamme Juda und Chriſti, und identifizire alſo hier ebenſo wie in der Geſchichte des Jakobus das Volk der Juden und die Sache Chriſti; 4) in der Geſchichte des Jakobus und des Simeon lege er den größten Werth auf die leibliche Verwandtſchaft mit Jeſu, und finde ſogar durch die Anknüpfung der biſchöflichen Succeſſion an dieſelbe die Reinheit der Lehre bedingt; 5) er kämpfe gegen Paulus durch Verwerfung des pauliniſchen Ausſpruches 1 Kor. 2, 9.; 6) in der Schilderung der Reinheit der kirchlichen Lehre führe er als die Norm derſelben nicht nur den Herrn, ſondern auch das Geſetz und die Propheten an; 7) obwohl er noch die judaiſtiſche Richtung herrſchend gefunden, vermiſſe er doch bereits in der Wirklichkeit die von ihm ſo hochgeſtellte Einheit und zeige darin das Vorgefühl, daß ſeine Richtung in Gefahr ſey, bald überwunden zu werden. — Auf der andern Seite iſt nun vor Allem bemerkt worden, daß eine Polemik gegen Paulus (1 Kor. 2, 9.) in dem Fragmente bei Stephanus Gobarus gar nicht enthalten ſey, ſondern ohne Zweifel gegen die Apocalypsis Eliae, in welcher ſich jene Stelle fand (nach Origenes), oder gegen irgend eine gnoſtiſche Anwendung derſelben; gegen das Wort ſelbſt kann Hegeſipp's Urtheil überhaupt nicht gerichtet ſeyn, weil es dann auch Jeſaj. 64, 3. mittreffen würde; es kann alſo nur gegen eine Auslegung deſſelben gehen, wenn wir auch nicht mehr beſtimmt wiſſen, ob gegen eine doketiſche oder gegen eine ideatiſtiſch-eſchatologiſche. Zweifelhafter iſt, ob, wie Ritſchl will, die Aeußerung über Juda und Chriſtus aus Anlaß der jüdiſchen Sekten von Hegeſipp aus einer älteren jüdiſchen Quelle (vgl. Rec. Clem. 1, 54) entlehnt iſt; aber in jedem Falle fließt dieſelbe aus einer ſo idealen Anſchauung von Juda, daß daraus Nichts für eine juden-chriſtliche Richtung entnommen werden kann. Fallen dieſe beiden Gründe weg, ſo bleibt als der Mittelpunkt der Beweisführung die Schilderung des Jakobus ſtehen, von welcher jedoch ſtets mit Recht geſagt wurde, daß ſie ſichtlich nicht auf Rechnung Hegeſipp's, ſondern der ihm zugekommenen Tradition falle, alſo auch nicht daraus auf ſeine Richtung geſchloſſen werden könne; und wir dürfen hinzuſetzen: die Schilderung ſelbſt zeigt neben dem, daß ſie allerdings auf judenchriſtlichem Boden erwachſen ſeyn muß, eine ſolche Unkenntniß der ganz außer Zweifel ſtehenden geſchichtlichen Verhältniſſe, und dieſelbe getragen von einer ſolchen Idealiſirung des Judenthums, daß hier mindeſtens weder von einer ebionitiſchen Richtung im eigentlichen Sinne, noch von einer geraden und unzerſetzten jüdiſchen Ueberlieferung die Rede ſeyn kann, und ſicher Hegeſipp ſelbſt

nicht dem Boden einer ſolchen angehörte. Und es läßt ſich mithin jener ſchwache Beweis auch nicht dadurch ſtützen, daß man auf die Nationalität und Kenntniſſe Hegeſipp's verweist. Denn daß dieſe nothwendig eine ebionitiſche Richtung bedingten, iſt ja eben das Beſtrittene. Ebenſowenig kann dieſe aus der Geſchichte der biſchöflichen Succeſſion unter den Verwandten Jeſu erſchloſſen werden, denn für's Erſte erzählt Hegeſipp darüber nur was geſchichtlich iſt und wie es geſchichtlich angeſehen wurde; für's Zweite aber, wenn er auch ſelbſt darin eine Bürgſchaft der unverfälſchten Ueberlieferung ſieht, ſo drückt er damit die katholiſche, nicht judaiſtiſche Anſicht ſeiner Zeit (und überdies eine gewiß auch vor unſeren Augen innerlich berechtigte Anſicht) aus. Es kommt demnach Alles darauf an, ob es ein Zeichen von Judenchriſtenthum heißen kann, daß er die Orthodoxie der Kirchen in ihrem Anſchluß an Geſetz, Propheten und den Herrn findet. Sicherlich könnte dies nur vom Standpunkte einer antinomiſtiſchen Gnoſis je ſo aufgefaßt worden ſeyn. Und allerdings der Gnoſis eben gilt jener Kanon, denn ihr gegenüber konnte kein ſtärkeres Zeichen des unverfälſchten chriſtlichen Glaubens aufgeſtellt werden, als der Anſchluß an die unverkürzte Reihe der göttlichen Offenbarung. Die Gnoſis aber iſt der einzige Feind, durch den Hegeſipp die kirchliche Einheit geſtört ſieht, nicht der Paulinismus. Und ſo weit entfernt iſt er davon, etwa Paulinismus und Gnoſis zu identifiziren, daß er vielmehr das Verderben der Gnoſis von den Juden ausgehen läßt (Euſ. K.G. 4, 22; 3, 32.). Hieran ſchließen ſich nun noch die überzeugendſten Gegenbeweiſe für Hegeſipp's nicht-judaiſtiſche Richtung. Indem wir abſehen davon, daß er bei einem ſolchen Judaismus, wie er ihn nach der Vorausſetzung vertreten haben würde, nach einer Menge von unzweifelhaften Daten über die Kirche jener Zeit ſeine Orthodoxie unmöglich aller Orten wieder gefunden haben könnte, ſo genügt es, darauf zu verweiſen, daß er die von ihm in Korinth gefundene Orthodoxie ſelbſt als die des römiſchen Clemens in ſeinem erſten Korintherbriefe (Euſ. K.G. 4, 22.) bezeichnet. Der ſtärkſte Beweis iſt aber wohl die Anſicht des Euſebius über ihn, dem doch ſein ganzes Werk vorlag, der ihn aber an die Spitze der Kirchenlehrer ſtellt, unter denen ein Apollinaris und Melito, wie ein Dionyſius von Korinth glänzen, und welche mit Irenäus ſchließt, der ihn als einen der leuchtendſten Vertreter des reinen Glaubens, wie er in ſeiner (des Euſebius) Zeit gilt, rühmt. Auch auf die Bezeichnung Jeſu als ἐνθεος σοφια (Euſ. K.G. 3, 22.) hat Dorner, a. a. O. S. 225. hingewieſen, und wenn es auch nicht über allen Zweifel erhaben iſt, daß hier das Wort ſelbſt von ihm herrührt, ſo konnte es doch durch ſeine Hochhaltung der Sprüche Salomonis als der παναρετος σοφια (4, 22.) beſtätigt ſeyn. Viel Genaues läßt ſich aber allerdings über ſeine Anſicht von Chriſto nicht mehr ausmitteln. So ſicher ſich nun darthun läßt, daß Hegeſipp keine ebionitiſche Richtung hatte, ſo ſollte man doch nicht bezweifeln (wie auch ſchon geſchehen iſt), daß er urſprünglich Jude war. Es ſcheint, daß er im fünften Buche zuletzt auf die paläſtinenſiſche Kirche als ſeine Heimath zu ſprechen kam (wofern nicht überhaupt dieſes Buch der Beweisführung durch die διαδοχαι gewidmet war) und Euſebius iſt in ſeiner Angabe über ihn gewiß untrüglicher Kenntniß gefolgt. Aber gerade dies iſt das Lehrreiche, daß ein paläſtinenſiſcher Chriſt, Jude von Geburt und ganz im chriſtlichen Kreiſe ſeines Vaterlandes gebildet, in der ganzen heidenchriſtlichen Welt ſeine Grundſätze wiederfindet. So wenig war auch nur in jenem engeren Kreiſe damals der Ebionitismus zu Hauſe, welcher angeblich die Kirche beherrſcht haben ſoll. — Gegenſtand einer nicht ebenſo belangreichen aber doch erheblichen Streitfrage iſt auch durch Baur eine Aeußerung des Hegeſipp (Euſ. K.G. 3, 32.) geworden, wonach die Gnoſis erſt in der Zeit Trajan's mit Simeon's Tod an das Licht kommt und die Kirche bis dahin unbefleckt war. Hieraus ſoll folgen, daß die apoſtoliſche Zeit noch keine gnoſtiſche Häreſe kannte, was dann zu einem für die neuteſtamentliche Kritik entſcheidenden Schluß wird. Allein an jener Stelle ſpricht Hegeſipp aus, daß ſie auch vorher ſchon vorhanden war, und nur ſich nicht öffentlich und im Großen geltend machte. Und wie relativ ſolche Aeußerungen zu nehmen ſind, geht auch daraus hervor, daß er ein anderesmal (Euſ. K.G. 4, 22.) den Urſprung der Gnoſis

ebenſo vom Tode des Jakobus datirt, vgl. hierüber Dorner, a. a. O. 223 f., Thierſch, Verſuch zur Herſtellung ꝛc., Kap. V. (der übrigens die beiden Citate des Euſeb auf Eine Aeußerung Hegeſipp's, welche nur 4, 22. vollſtändig gegeben ſey, zurückzuführen meint).

C. Weizſäcker.

Heidanus, Abraham. Einer der erſten und muthigſten Vertheidiger des Gebrauchs der Philoſophie von Carteſius in den Niederlanden. Er wurde in der Pfalz 1597 geboren und machte ſeine erſten Studien zu Amſterdam, wohin ſein Vater 1608 als Prediger berufen worden. Schon in dieſem vorbildenden Collegium in Amſterdam herrſchte eine mildere theologiſche Denkungsart und nachdem Heidanus die Univerſität Leyden bezogen, kam er auch dort in dem walloniſchen Collegium unter die Leitung von Colonius, einem Theologen, welcher in den in der damaligen Zeit entbrannten arminianiſchen Streitigkeiten eine gemäßigtere Stellung einnahm. Im Jahr 1627 erhielt er den Ruf an eine Predigerſtelle in Leyden und zeichnete ſich hier durch eine vorzügliche Predigergabe aus. In ſeinem 50. Jahr wurde ihm, nach Ablehnung einer Profeſſur in Harderwyk, eine ſolche in Leyden übertragen. Hier herrſchte damals wie an den anderen niederländiſchen Univerſitäten das Studium des Ariſtoteles und war mit der Dortrecht'ſchen Orthodoxie in ſolidariſche Verbindung getreten. Auf das Aengſtlichſte war Carteſius beſorgt geweſen, jedem Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit ſeines Syſtems vorzubeugen: wie er aber dem Index Roms nicht zu entgehen vermochte, ſo auch nicht den Cenſuren der reformirten Kirchenwächter. Kaum waren im Jahr 1642 ſeine meditationes erſchienen, ſo erhob ſich in Utrecht Voetius dagegen. Heidanus wie andere in der Prädeſtinationsfrage etwas milder denkende und überhaupt freiere Theologen wandten ihr Intereſſe dieſer neuen den Forſchungsgeiſt befriedigenderen Methode entgegen. Schon als Student hatte Heidanus ſtarke Bedenken gegen die von dem damaligen Leydner Philoſophen Jacchäus vorgetragene ſcholaſtiſche Lehre von den formae substantiales nicht unterdrücken können. Je mehr ſeine Hinneigung zu der neuen Philoſophie ſich verrieth, deſto ſtärker die Anfechtungen, welche er auch in Leyden von ſeinen theologiſchen Collegen erfahren mußte. Beſonders nahmen dieſelben zu, nachdem Coccejus 1650 von Franeker nach Leyden verſetzt worden und durch ſeine neue theologiſche Lehrweiſe den Verdacht erregte, mit dem verhaßten Carteſianismus, gegen den er ſich wenigſtens toleranter als die anderen verhielt, Hand in Hand gehen zu wollen. Mehrmals hatten die Kuratoren der Univerſität das auflodernde Feuer im Intereſſe der Orthodoxie zu unterdrücken geſucht. Auch war 1656 ein Edikt gegen die Vermiſchung der Theologie und Philoſophie von den Generalſtaaten ausgegangen. Dennoch wuchs der Anhang von Carteſius und dem mit ihm identificirten Coccejus, zu dem auch Heidanus in näheres Verhältniß getreten war. Da erſchienen, 1675 von den Theologen Spanheim und Anton Hulſius ausgearbeitet, die 21 voor goddelos verklarde stellingen der Coccejaniſchen und Carteſianiſchen Lehre. In dieſen von den Kuratoren und Bürgermeiſtern der theologiſchen und philoſophiſchen Fakultät feierlich auf dem Rathhauſe vorgelegten Lehrnormen fand Heidanus einen Angriff auf die Lehrfreiheit und eine willkürliche Schranke, welcher er ſich auf keine Weiſe unterwerfen zu dürfen glaubte. Obwohl ſchon 80 Jahre alt, trat er jenen Beſchlüſſen mit männlicher Kraft entgegen in ſeinen consideratien over eenige Zaaken onlangs voorgevallen in de Universiteit binnen Leyden, 3. A. 1676. Wie völlig ungerechtfertigt und mit dem Intereſſe der Wiſſenſchaft ſtreitend es ſey, Lehrſätze zu verurtheilen, welche, ohne mit den anerkannten Glaubensbekenntniſſen zu ſtreiten, die Wahrheiten derſelben nur auf andere Weiſe, als bisher üblich, vorzutragen und zu beweiſen unternahmen, das zeigte er hier. »Wir wiſſen, ſagt er, darein uns nicht zu finden, daß jene Sätze bloß darum verworfen werden ſollen, weil dieſelben weder in der Confeſſion, noch im Katechismus, noch in den canones Dordraceni ſo ausgedrückt ſeyen: ſoll denn der akademiſche Unterricht gar nichts mehr enthalten als jene Schriften? Unſere Theologen unterſcheiden leider nicht articuli *catholici* und *theologici*. Von unſern Gegnern trennen uns nicht ſowohl Lehrpunkte als der Mangel an Liebe.«

Dieſer muthige Widerſpruch gegen eine Verordnung der Univerſitätsbehörde erregte das größte Aufſehen im ganzen Lande. Die Folge davon war eine Vernehmung des Autors von Seiten der Kuratoren und, als er frei ſich zu dieſer ſeiner Schrift bekannte, die Amtsentſetzung deſſelben. In ſeinem neben der akademiſchen Profeſſur bekleideten Pfarreramt verblieb jedoch noch der rüſtige Greis und fuhr fort darin zu wirken bis zu ſeinem bald darauf 1678 erfolgten Tode.

Quellen: Die oratio funebris von dem Collegen von Heidanus, dem Nachfolger des Coccejus, Wittich, nach welcher die Biographie im dictionaire hist. von Bayle. Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool 1829. II, 127. I, 230. Tholuck.

Heidegger, Joh. Heinrich, geb. den 1. Juli 1633 zu Bärentſchweil im Kanton Zürich, wo ſein Vater Pfarrer war, geſtorben in Zürich den 18. Jan. 1698, unter den reformirten Theologen einer der bedeutendſten, iſt als Verfaſſer der helvetiſchen Conſenſusformel bekannt und gerade darum überall mißkannt. Nicht nur das von ihm ſelbſt verfaßte Breviarium historiae vitae J. H. Heideggeri, (zu Zürich 1698 und vor ſeiner Exercitt. bibl. 1699 mit J. Casp. Hofmeiſters Nachrichten über ſein Ende), weit beſtimmter ſeine Briefe und eine von ihm geſchriebene Geſchichte Zürcheriſcher Lehrſtreitigkeiten ſeit 1673 bis 1680 (Msc. G. 327 der Zürch. Stadtbibl.) zeigen uns in Heidegger einen nichts weniger als zelotiſchen, vielmehr von den Zeloten viel geplagten Theologen. Sein Lebenslauf iſt aus der kurzen Selbſtbiographie in Leonh. Meiſters Berühmten Zürchern, Baſel 1782, wiedergegeben. Heideggers Lehrer in Zürich waren beſonders J. Rud. Stucki und J. Heinr. Hottinger, auch bildete er ſich nach Antiſtes Breitingers Aphorismen. Gemäß damaliger Sitte vollendete er ſeine Studien im Auslande, 1654 in Marburg, wo er bei Crocius wohnte und die orientaliſchen Sprachen, bei Curtius das Syſtem des Mareſius hörte. Dann begab er ſich an die von Karl Ludwig nach dem dreißigjährigen Kriege hergeſtellte Univerſität Heidelberg, wo von den Zürchern auf drei und wieder auf drei Jahre geliehen Hottinger mit dem jüngern Friedrich Spanheim die Theologie lehrte und jener ſich bald von Heidegger in der Leitung des Collegium Sapientiae unterſtützen ließ. (Ueber die dortigen Zuſtände vgl. Tholuck, das akad. Leben des 17. Jahrhunderts. Abth. II. Halle 1853. S. 70 f. Vierodt, Geſch. der evang. Kirche in dem Großherzogthum Baden. Karlsruhe 1856. II. S. 250.) Dort knüpfte Heidegger das feſte Freundſchaftsband mit Ludw. Fabricius, welcher in der Pfalz großen Einfluß gewonnen hat. Wie dieſer zunächſt für das N. T., ſo wurde Heidegger für die hebräiſche Sprache angeſtellt, ertheilte aber auch Unterricht in der Philoſophie und erklärte lateiniſche Claſſiker, während er im Umgang mit dem gelehrten Freinsheim die alte Geſchichte und Archäologie gründlich kennen lernte.

Schon 1659 übernahm er eine theologiſche Profeſſur für Loci communes und Kirchengeſchichte zu Steinfurt, für welche Stelle er nicht ohne Bedenken den theologiſchen Doctorgrad in Heidelberg erwerben mußte; doch ſtieß ihn weniger mehr das Wort „ihr ſollt euch nicht Rabbi (Doctor) nennen,“ als die Beſorgniß, den Neid anderer Zürcher zu erregen. Von 1659 bis 1665 wirkte er in Steinfurt. Von dort aus das nahe Holland beſuchend, lernte er die bedeutendſten niederländiſchen Gelehrten und Theologen kennen, namentlich auch Coccejus, den er höher ſchätzte als man es in Zürich gerne ſah.

Als unter Kriegswirren 1665 die Akademie Steinfurt aufgelöst wurde, begab er ſich zu ſeiner vorausgeſendeten Familie (ſeine Gattin war die Tochter des Kaufmanns Von Duno aus einer mit den Orelli und Muralto in Zürich verbürgerten evang. Locarnerfamilie) nach Zürich, wo man dem ſchon durch Schriften bekannt gewordenen Doctor, wie er in Zürich hieß, einſtweilen den Lehrſtuhl für chriſtliche Sittenlehre geben konnte. Die theologiſche Schola Carolina ſtand damals in einer Blüthezeit. Hottinger lehrte wieder in Zürich und J. Casp. Schweizer (Suicer) als Profeſſor des Griechiſchen. Als jener 1667 unmittelbar vor dem beabſichtigten Abgang nach Leyden in der Limmat ertrank, erhielt Heidegger die erledigte theologiſche Profeſſur, nachdem er ein von Schweizer erhobenes Bedenken über die Art, wie Heidegger von den Vorboten des jüngſten Tages geſchrieben,

beſeitigt hatte. Von da an erweist ſich Heidegger als treuer Freund dieſes Collegen und vertheidigte ſtets deſſen als neuerungsſüchtig viel angefochtenen Sohn J. Heinr. Schweizer. Ebenſo treu blieb er ſeiner Vaterſtadt, als der ehrenvolle Ruf an des 1669 verſtorbenen Coccejus Stelle in Leyden ihm die erſte theologiſche Profeſſur der reformirten Welt unter vortheilhaften Bedingungen anbot. Später wurde er an Jacob Altings Stelle in Gröningen ebenſo vergeblich berufen. Anfangs erfreute er ſich eines friedlichen theologiſchen Collegen, als aber nach J. Heinr. Zellers Tode der bisherige Archidiakon Joh. Müller dieſe Stelle erhielt April 1672, wurde der Friede bald geſtört ſchon 1673 *). Gerade dieſes war die Zeit, in welcher das neue Symbol der Conſenſusformel vorbereitet wurde; Heideggers Betheiligung kann nicht verſtanden werden ohne Kenntniß der damaligen theologiſchen Parteiverhältniſſe in der Schweiz und beſonders in Zürich. (Vgl. das Allgemeinere in meiner Geſch. der reform. Centraldogmen II. S. 483 f. 664 f.) Heidegger, mit den eifrig orthodoxen Baslern Theod. Zwinger, Luc. Gernler, Buxtorf und J. Zwinger darüber einverſtanden, daß man dem in Genf nur mühſam die neuen Hypotheſen Amyrauts (vgl. oben den Art.) und der übrigen Theologen von Saumur abwehrenden Franz Turrettin Beiſtand ſchuldig ſey, wofür auch die Berner Dekan Hammel und Prof. Nicolaus geſchäftig waren, hatte mit ſeinen freieru Frennden J. Rud. Wettſtein Vater und Sohn in Baſel, J. Casp. Schweizer und deſſen Sohn J. Heinrich in Zürich, ſowie Meſtrezat und Tronchin in Genf das größte Intereſſe, daß die Maßregeln wider den Salmurianismus, wenn ſie nicht unterbleiben könnten, möglichſt milde ausfallen und ja nicht Gelegenheit bieten möchten, auch noch andere theologiſche Richtungen zu prohibiren. Gernler ſchien ſehr geneigt, Jacob Alting zu cenſuriren, in Zürich aber betrieb eine mächtige Partei die Ausſchließung auch der Coccejaniſchen Theologie und Carteſianiſchen Philoſophie. An der Spitze ſtand der herrſchſüchtig intrigante, durch einen Verwandten im Rathe protegirte Joh. Müller, welcher das Syſtem ſeines eben 1673 in Gröningen geſtorbenen Lehrers Sam. Mareſius, der mit Coccejus und Carteſianern Händel gehabt hat, als Ausbund der Rechtgläubigkeit verehrte. Er ſammelte um ſich zwei Profeſſoren Namens Hofmeiſter und die meiſten Stadtgeiſtlichen, Antiſtes Waſer, Archidiakon Bülod, den Pfarrer der Predigerkirche Burkhard, den Pfarrer und den Diakon am St. Peter, Füßli und Geßner, Alles Leute, die, daß ſie jetzt noch genannt werden können, ihrer kleinlich bittern Verfolgung Heideggers verdanken, der uns über dieſe Verhältniſſe eine mit zahlreichen Actenſtücken verſehene Erzählung hinterlaſſen hat, «damit man nach ſeinem Tode ſehe, was Grunds die ſo geſchäftig verbreiteten, auf den Kanzeln in die Bürgerſchaft mit Bosheit hinausgeworfenen Verläumdungen gegen die Geſundheit und Rechtgläubigkeit ſeiner Lehre gehabt habind.» Heidegger, weil er Coccejus hoch hielt, ferner der Profeſſor der Philoſophie Joh. Lavater und mit ihm Joh. Heinr. Schweizer, deſſen Talent und theol. Leiſtungen für vacant werdende Profeſſuren Andern Concurrenz machen konnte, blieben wegen ihrer Hochſtellung der Carteſianiſchen Philoſophie in Zürich einer ſteten Beunruhigung ausgeſetzt, deren Darſtellung die Schattenſeite des Zeitalters über alle Erwartung dunkel erſcheinen läßt.

Die Schweizer waren anfänglich nicht einig über die Frage, ob wider die Einſchleppung ſalmurienſiſcher Neuerungen, d. h. der gratia universalis, wie Amyraut ſie lehrte, der imputatio bloß mediata peccati Adami, wie Placäus ſie faßte, und der freiern kritiſchen Anſicht des Cappellus über den altteſt. Text, eine generelle Mißbilligung oder eine ſpecielle angemeſſener ſey. Man einigte ſich für das letztere. In Zürich aber wurde über dieſelbe Frage noch in ganz anderm Sinne geſtritten. Heidegger mit ſeinen Freunden wollte eine ſpecielle Formel, d. h. die einzig die Neuerungen von Saumur, Müller aber mit ſeiner Partei wollte eine generelle, d. h. auch andere Neuerungen, namentlich die Coccejaniſchen und Carteſianiſchen umfaſſende Abwehr, wie er im Convent ſagte, «eine

*) Heidegger erwähnt in ſeiner Selbſtbiographie dieſes Collegen nicht und verſchweigt, wie viel er von ihm zu leiden hatte.

Generalformel nicht allein wider die franzöſiſchen, ſondern auch und fürnehmlich wider die holländiſchen Neuerungen.« Zwinger ſchrieb unverhohlen an Müller, es ſey dieſem mehr um Heidegger als um die holländiſchen Neuerer zu thun. — Da aber der obrigkeitliche, an der vierortigen Tagſatzung zu Aarau 1674 gefaßte Beſchluß nur die franzöſiſchen Hypotheſen nannte, und Heidegger die Unterſtützung der Basler und Turrettins hatte, auch bloß jene franzöſiſchen Neuerungen ſchon früher geprüft und mißbilligt worden, der Coccejanismus aber noch nicht beurtheilt werden konnte und von den Baslern hochgeachtet war: ſo mußte Müllers Begehren unterliegen, obwohl er mit ſeinem Anhang hinter dem Rücken von Heidegger, Schweizer, Lavater, Stiftsverwalter Hospinian (Wirth) und Pfarrer Ulrich am Fraumünſter eine Generalformel beim Amtsbürgermeiſter einreichte, gegen welches eigenmächtige Verfahren jene fünf proteſtirten.

Die Abfaſſung der Specialformel, zur Abwehr der Neuerungen von Saumur, wurde nun Heideggern zugemuthet, der »vorherſehend, was kommen werde,« es abzulehnen ſuchte, endlich aber ſich unterzog, jedoch nur unter der Bedingung, daß die Collegen beliebig ändern, davon und dazu thun ſollten, indem er Alles zulaſſen werde, ſofern es nur nicht wider die Schrift und Eidgenöſſiſche Confeſſion ſey. In der That iſt aus dem noch vorhandenen kurzen Entwurf Heideggers von 23 Sätzen auf 3 Quartſeiten (Heideggeriana Manusc. D. 234. auf der Stadtbibl.) durch die Zürchercollegen, — Müller behielt ihn mehrere Wochen im Hauſe, — etwas ſehr Anderes und Größeres gemacht worden, da Heidegger alle Abänderungen annahm. »Namentlich habe Müller erzwungen, daß über das Objekt der Prädeſtination etwas geſagt werde, obgleich die von Saumur nie etwas Beſonderes darüber gelehrt. Wohl aber ſey Heidegger ſelbſt darüber oft verdächtigt worden.« Einhellig wurde die Formel nun gutgeheißen und den andern drei Miniſterien, Bern, Baſel und Schaffhauſen mitgetheilt, welche nichts Erhebliches mehr änderten, obwohl die Baslerbemerkungen am Rande des Zürcherentwurfs ziemlich zahlreich ſind. Auch die Modificationen, welche von den drei Miniſterien gewünſcht wurden, hat man in Zürich angenommen. Am 13. März 1675 erfolgte die Ratification vor Rath und Burgern, ſo auch in den drei andern Orten; ja in Bern und Baſel unterſchrieben alle Kirchen- und Schuldiener (nur J. R. Wettſtein nicht), was in Zürich die »Mareſianer« gewiß auch gefordert hätten, »wäre nicht Heidegger der Verfaſſer geweſen.« Die von den vier Orten obrigkeitlich ratificirte Formel ſollte nun mit zu revidirender deutſcher Ueberſetzung den übrigen eidgenöſſiſchen und zugewandten Orten communicirt werden laut Rathsbeſchluß vom 2. Aug. Aber noch hatten die Gegner ihre Entwürfe nicht aufgegeben. Am 6. Aug. hielten beide, Schweizer und Heidegger mit Wettſtein von Baſel, die entſchiedenen Opponenten jeder Formel, eine jener Partei ſehr verdächtige freundſchaftliche Zuſammenkunft in Aarau; eilig wurde in Zürich an demſelben Tage Convent gehalten und jener obrigkeitliche Beſchluß eröffnet. Müller votirte aber, daß nicht bloß eine Reviſion der deutſchen Ueberſetzung, ſondern auch des lateiniſchen Textes der Formel ſelbſt nöthig ſey. In einer fernern Sitzung am 10. Aug., als Heidegger über die Ferien auf ſeinem Landgute und in einem Bade abweſend war, wurde der Antrag geſtellt auf Abänderung der Worte Art. VIII. »es erweiſt auch ſolches klärlich die Macht des Geſetzes, welches uns in Chriſto, der die Gerechtigkeit des Geſetzes an unſrer Statt erfüllt, ein himmliſches Leben verſpricht;« denn da werde dem Geſetz zugeſchrieben, was dem Evangelium gebührt. Streite das nicht mit der Helv. Conf., ſo ſey doch die Redensart gefährlich; ändere man es nicht, ſo könnten ſie die Formel nicht unterſchreiben. Umſonſt erklärte Lavater, ſpäter auch Heidegger, »das Geſetz ſelbſt ſey nicht gemeint, ſondern das durch Chriſtum erfüllte, kurz die Erfüllung deſſelben durch Chriſtum oder Chriſti Gerechtigkeit und Gehorſam an unſrer Statt geleiſtet, ſomit das Evangelium; abändern könne man nichts mehr, da die Formel von vier Miniſterien und Obrigkeiten ſchon angenommen ſey, und die Opponenten früher hätten ausrücken müſſen; überdies ſey gerade dieſer Punkt dann Art. XXIII. noch beſonders klar erläutert:« Müller beharrte, zumal in Holland hierüber ein Streit vorgekommen ſey. Selbſt auf der Kanzel zog Bülod los wider die,

welche dem Geſetz zuſchrieben, was dem Evangelium gebühre. Die Obrigkeit mußte einſchreiten und zuletzt gelang es dem Bürgermeiſter Hirzel, einen Ausweg zu belieben: In der Formel ſelbſt wurde nichts geändert, da die Basler durchaus hievon nichts wiſſen wollten, dagegen wurde zu Zürich eine Erklärung des Art. VIII. im Archiv niedergelegt, die ſich Heidegger von Müller gefallen ließ: »wie das Evang., weil das Geſetz von Chriſto erfüllt ſey, der an unſrer Statt gekommen, uns in Chriſto ein ewiges Leben verſpricht: alſo hat das Geſetz ſelber ein Gleiches der vollkommenen Gerechtigkeit des Menſchen verſprochen.« Am 1. Sept. beſtätigte der Rath dieſen Vergleich und ſchickte nun die Formel wie ſie war an die übrigen Orte.

Die Mareſianer in Zürich ließen aber unſern Theologen noch nicht in Ruhe. War dieſe Formel ſpeciell bloß antiſalmurienſiſch geblieben, ſo galt es nun, durch andere, neue Maßregeln die holländiſchen Richtungen, mit welchen Mareſius Streit gehabt, zu prohibiren. Heidegger, Lavater, beſonders J. Heinrich Schweizer konnten gar nichts drucken laſſen, ohne daß Müller eine Confiskation von Druckbogen, oder einen monatelangen Aufſchub mittelſt der Cenſur, wie bei Heideggers Enchiridium biblicum, oder eine Klage vor Rath veranlaßte, während Bülod, Füßli und Geßner auf der Kanzel die Bürgerſchaft aufregten. Füßli predigte einmal von Arius, Arminius, Oldenbarneveld, rühmte, wie im A. T. die Ungläubigen niedergemacht wurden, und wandte ſich noch beſonders an die Frauen der Rathsherren und Examinatoren oder Kirchenräthe: »Ihr Huldinnen und Regentinnen, reizet doch eure Männer, daß ſie den guten alten Glauben beſchirmen.« Vor Rath wurden des langen und breiten carteſianiſche Unterſuchungen und Verhöre angeſtellt „de ubi oder ubietato dei et animae,“ ob das „ubi animae“ repletive oder definitive u. ſ. w. Konnte Müller nie verhindern, daß am Ende die lange gehetzten Collegen freigeſprochen wurden vom Verdacht »ungeſunder Lehre«: ſo wußten mächtige Patrone doch die Ankläger immer zu ſchützen und etwa ſogar eine Verdankung ihrer Wachſamkeit mit durchzuſetzen. Verbote, ſolche Streitigkeiten nicht auf die Kanzel zu bringen, auch in den Schulen nichts zu erwähnen, was in Holland ſtreitig ſey, halfen wenig; Müller ſelbſt ließ disputiren über die coccejaniſche Streitfrage der *πάρεσις* und *ἄφεσις*, d. h. ob den Vätern im A. T. die Sünden überſehen oder vergeben worden. Doch konnte eine förmliche Prohibition coccejaniſcher und carteſianiſcher Sätze, der 20 damals zu Leyden verbotenen, nicht durchgeſetzt werden, da Heidegger in einem noch vorhandenen Memorial dieſe ernſtlich betriebenen weitern Prohibitionen als unnöthig und verderblich belenchtete, und deutlich zu verſtehen gab, daß man die Gefahr holländiſcher Neuerungen nur erſinne, um ihn ſelbſt zu verdächtigen, der den Coccejus hoch halte, aber gar nicht auf ihn ſchwöre.

Dieſes war Heideggers Stellung in Zürich gerade zur Zeit der Conſenſusformel. Bis 1680, wo ſeine Aufzeichnung endet, hat er ſieben dergleichen Prozeſſe durchmachen müſſen, was die zur Publikation beſtimmte Selbſtbiographie nicht andeutet. Auch nach ſeinem Tode beſorgte er der Lehre halber verdächtigt zu bleiben, und zeichnete darum dieſe Dinge auf. — Daß die Conſenſusformel keine Verdammung, ſondern nur Mißbilligung ausdrückt und die Theologen, deren Anſicht über gewiſſe Punkte man nicht billige, dennoch als verdiente, ſonſt rechtgläubige Brüder bezeichnet, danken wir Heideggern und ſeinen Freunden.

Nach dieſen noch nirgends bekannt gewordenen Dingen wird eine gedrängte Erwähnung des leichter Zugänglichen genügen. Heidegger hat die Polemik wider die römiſch-katholiſche Kirche eifrig geübt in kleinern wie in gelehrten größern Werken. Schon 1664 erſchien die Schrift: De fide decretorum concilii Tridentini quaestiones th. Ebenſo polemiſch namentlich wider Baronius iſt die Historia patriarcharum. T. I. Amst. 1667, wo der altteſtam. Text ängſtlich verfochten wird, freilich gegenüber den jeſuitiſchen Bemühungen, den Bibeltext recht unſicher zu machen. Erſt 1671 erſchien T. II., der bis zu Moſes hinuntergeht; weiter iſt das Werk nicht fortgeführt worden, obwohl Vieles vorbereitet war. Seit 1669 war Heidegger in Polemik verwickelt mit Auguſtin Reding, der 1671 Fürſtabt von Einſiedeln wurde, und mit Karl Sfondrati, Abt von St. Gallen,

ſpäter Cardinal. Er ſchrieb gegen die abergläubigen Wallfahrten nach Einſiedeln, und ließ die antitridentiniſche Schrift weiter ausarbeitend die Anatome Concilii Tridentini mit beigefügter hist. conc. Trid. Jac. Aug. Thuani 1672 erſcheinen, in welcher die einzelnen Sitzungen nach Sarpi durchgegangen, dann die Lehrſätze widerlegt werden. Zwölf Jahre lang rüſtete Reding, vom Nuntius ermahnt, die Gegenſchrift »von elephantiſchem Umfang«: Oecum. concil. Trid. verit. — contr. Heideggeri Anatomen. — Eine Diſſertation Heideggers De conceptione B. virginis Mariae mag jetzt wieder Intereſſe erregen, »Maria ſey in Erbſünde empfangen, daher eine Schwachheit gleichwie in andern Heiligen ſo in ihr geblieben, obwohl in ihr mehr als in andern vom h. Geiſt zurückgedrängt.« Verdächtigt, er ſtelle die Maria als Todſünderin dar (weil den Proteſtanten auch das kleinſte Sündliche an ſich todeswürdig ſey), mußte er ſich deutſch vertheidigen in der Geſchichte der h. Jungfrau, ihr jede Ehre laſſend, die ſie ohne Abbruch Chriſti haben kann, denn nur kraft der Zurechnung des Verdienſtes Chriſti ſey die Schuld des an ihr noch vorkommenden Sündlichen vergeben. Gegen einen franzöſiſchen Katholiken vertheidigte er ſich im Büchlein Vom falſchen und irreligiöſen Marienculi. Als Abt Reding bei der Feier der Näſelſerſchlacht die reformirte Lehre und Heideggern geſchmäht, wurde dieſem obrigkeitlich zu antworten befohlen. Ein jeſuitiſcher Angriff auf die Aeußerungen über die Apokryphen bei der neuen deutſchen Bibelausgabe in der Vorrede, die man ſtatt Hottingern ihm zuſchrieb, veranlaßte die Dissertatio de Apocryphis 1678, und eine Vertheidigung derſelben 1680.

Als 1682 die Verfolgung der Proteſtanten in Frankreich begann, und in England von Karl II. ebenfalls Schlimmes drohte, eine Wendung der Dinge, die nicht am wenigſten von Maimburgs Historia Calvinismi und Boſſuets Schriften gewirkt worden ſey, ſchien es Heidegger gerathen, ſtatt bloßer Vertheidigung den Kampf, wie Sarpi gethan, in die Burg des Feindes ſelbſt zu tragen; er ließ 1684 die Historia papatus bei Wettſtein zu Amſterdam erſcheinen unter dem durch Buchſtabenverſetzung gebildeten Namen „Nicandri a Hohenegg, viri Jesu.“ Die ſiebente Periode vom Trid. Concil bis auf die Gegenwart iſt am ausführlichſten behandelt und ein von Florenz hergeſchickter, das Pabſtthum darſtellender Abſchnitt beigegeben, welcher in der Historia Franc. Guiccardini unterdrückt worden war. Das bald in's Franzöſiſche überſetzte Werk erregte Aufſehen. — Die reformirten Dinge geſtalteten ſich aber nicht günſtiger. Die Pfalz kam 1685 an eine katholiſche Linie, in England hielt der neue König Jacob II. offen zum Katholicismus, in Frankreich hob Ludwig XIV. das Edict von Nantes auf, rottete die Proteſtanten in ſeinem Reiche aus und überfiel ſie ſogar in Savoyen. Die Schweiz wurde von Flüchtlingen überſchwemmt, auch Zürich konnte ſeine Gaſtlichkeit wieder beweiſen, der jüngere Daillé mit ſeiner Familie lebte in Zürich, mit Heidegger innig befreundet, bis er nach vier Jahren ſtarb. Von der 1688 zu Leyden gedruckten Diatribe de Babylone magna Apocalypseos, in welcher Babylon auf den römiſchen Clerus gedeutet wird, wünſchte der Kurfürſt Friedrich Wilhelm eine deutſche Ueberſetzung, der in Schleſien und Böhmen lauernden Apoſtaſie zu begegnen; dann ebenfalls 1688 erſchien die Apologie der Reformation, veranlaßt ſowohl durch die Landung Wilhelms von Oranien in England, als durch die Verwüſtung der Pfalz, und der Tumulus concilii Tridentini 1690. Noch einmal erneuerte ſich der Streit mit katholiſchen Nachbarn, als der Abt von St. Gallen, Sfondrati, ſeine Herrſchaft auch über einige reformirte Gegenden im confeſſionellen Intereſſe ausbeutend die Noth- und Laientaufe den Hebammen ſtrenge vorſchrieb, ohne die evangeliſchen Familien auszunehmen, und auch ſonſt mit anſtößigen Specialitäten für ſchwere Geburten. Heidegger auf Befehl der Obrigkeit ſchrieb über die Nothwendigkeit der Taufe und ihre Profanation durch die Hebammentaufe. »Nothwendig ſey die Taufe wegen ihrer Einſetzung durch Chriſtum, auch ſehr heilſam und nicht leichtſinnig aufzuſchieben. Wem ſie ohne ſeine Schuld nicht zu Theil wird, dem ſchadet es darum nicht, weil ſie als Siegel des Gnadenbundes dieſem ſelbſt nachſteht, und Gott als abſoluter Herr die Gnade ertheilen kann, wie er will, durch ſeinen bloßen Willen wie durch ein

Sakrament oder Wort. Nur jener iſt weſentlich nothwendig, dieſe aber arbiträr, ſo daß ihr unverſchuldeter oder durch Schuld Anderer veranlaßter Mangel uns nicht ſchadet.« — Gegen dieſe reformirte Doctrin remonſtrirte der Abt ſofort, die Erbſünde könne nur durch die Taufe getilgt werden, welche laut Joh. 3, 5. abſolut nothwendig und bis auf Calvin immer dafür anerkannt geweſen ſey. Kirchliche und politiſche Obere, wenn ſie nicht mit allen Kräften die Taufe der Kinder beſchleunigen, hätten die Verdammniß der ungetauft Sterbenden auf ihrem Gewiſſen. Heidegger, eben aus dem Bade von St. Moritz zurück, ſchrieb die Schriftmäßige Vertheidigung der ausgefertigten Unterweiſung von der Nothwendigkeit der Taufe 1693. Endlich De miraculis eccles. evangelicae verglich er Gottes Thaten in Begründung und Verbreitung der Reformation mit den Pſeudo-Thanmaturgen der röm. Kirche, über welche Schrift ihm Wagenſeil beſonders beifällig geſchrieben hat. Nehmen wir noch die vielen polemiſchen unter den Diſſertationen hinzu, ſo bleibt kaum ein Controverspunkt wider die römiſche Kirche übrig, den Heidegger nicht behandelt hätte, allerdings als Apologet, aber doch ſo, daß immer noch daraus zu lernen iſt.

Der lutheriſchen Kirche gegenüber erwies ſich Heidegger immer verſöhnlich. Schon in Steinfurt 1664 hatte er eine Demonstratio de Augustanae conf. cum fide Ref. consensu veröffentlicht, die noch zweimal erſchienen iſt, um die ſtaatsrechtliche Stellung der Reformirten im Reiche zu vertheidigen. In Zürich war Heidegger ſehr befreundet mit dem für die Union reiſenden Duräus. Später ſchien die Unterdrückung der ref. Kirche in Frankreich eine Vereinigung aller Evangeliſchen ſo dringend zu fordern, daß er 1686 eine Manuductio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae herausgab, worin die Uebereinſtimmung in allen Hauptſtücken nachgewieſen, und, die Abweichung in einigen andern Punkten betreffend, gezeigt wird, daß die Eintracht darum doch beſtehen könne. Dieſe Schrift wurde auf Betrieb des holländ. Geſandten zu Regensburg auch in Amſterdam gedruckt, und von einem Refugié in's Franzöſiſche überſetzt dem Kurfürſten von Brandenburg und Herzog von Württemberg gewidmet. Spener, damals in Dresden, meinte, die Umſtände hielten ſeine Kirche von der Concordie zurück, ſie ſey aber mit den Reformirten nicht unmöglich wie hingegen mit der tridentiniſchen Lehre, der Artikel von der Rechtfertigung ſey in beiden evang. Confeſſionen faſt völlig gleich, aber die Dortrechterſynode erſchwere Alles; ſo lange deren Canones gelten, ſey die Union unmöglich. Heideggers Schrift verdiene alle Berückſichtigung, nur werde etwa die lutheriſche Lehre entſchuldigt in einer Weiſe, die wir nicht zulaſſen können. Mit großer Achtung redet Heidegger von Spener, obwohl dieſer die Prädeſtinations-Abweichung zu groß mache. Als Heidegger die Exceſſe des Pietismus zurückweiſen mußte, that er es ſehr beſonnen in der Schrift: Von der Unvollkommenheit der Wiedergeburt. 1692. Leider ließ ſich der alte wittenbergiſche Ton bald genug hören, beſonders in einem „Christianus Sincerus — Fucum concordiae — obductum per Heideggerum 1690. — Auch von confeſſioneller Polemik oder Irenik abgeſehen hat Heidegger Vieles geſchrieben. Schon 1660 De fine mundi, dann 1662 wider Stephan Curcelläus Libertas Christianorum a lege cibaria veteri de sanguine et suffocato mit einem Commentar zum Apoſtelconvent in Jeruſalem; de Paschate e mortuali Christi, wider Baronius, Cloppenburg u. A. behauptend, Chriſtus habe das Paſcha anticipirt, aber doch geſetzlich gefeiert; dann De baptismo pro mortuis, de spiritu praedicante spiritibus in carcere 1672 u. A. Eigenthümlich iſt ſein Lied Moſis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngſten Gerichts, 1666, ein Verſuch, aus altteſt. Weiſſagungen die Perioden der chriſtlichen Kirche abzuleiten, was ſeinem Freunde J. C. Sincer zu bedenklich erſchien und vom Verfaſſer ſelbſt als jugendlich bezeichnet worden iſt, obwohl er dann die Kataſtrophen der achtziger Jahre als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete. Heideggers Theſen, Diſſertationen, Orationen und Disputationen füllen mehrere Bände, nicht wenige könnten jetzt wieder Intereſſe erregen. Einige biographiſche Arbeiten bleiben werthvoll, die Oratio funebris in obitum J. Henr. Hottingeri 1671, der Hospinianus redivivus s. historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der in Genf erſchienenen neuen Ausgabe der Werke dieſes gelehrten

Zürchers; die Historia vitae et obitus Joh. Ludov. Fabricii 1697 und die Historia vitae J. H. Heideggeri ab ipsomet conscripta 1698. — Am folgenreichſten haben ſeine Lehrſchriften gewirkt, namentlich das planmäßig disponirte Geſammtwerk, Corpus theologiae christianae, welches in 2 Folianten 1700 J. H. Schweizer herausgab, der bald nachher der Quälereien in Zürich müde einem Ruf nach Heidelberg folgte; ſodann die kürzere Bearbeitung deſſelben Stoffes für vorgerücktere Studenten Medulla theol. chr. 1696 und für Anfänger die Medulla medullae th. chr. 1697, wozu noch gekommen iſt Ethicae chr. elementa cum annott. edit. per Jo. Curicke. Francof. 1711. Die einfache Grundlage der Föderalmethode nimmt Heidegger unbedenklich auf, »da ſchon Bullinger, de foedere et testamento dei ſie angebahnt, Olevianus und nach ihm Cloppenburg ſie weiter entwickelt, endlich Coccejus ſie in ihrer Bedeutung für die ganze Theologie ausgeführt habe.« — Mit dieſer reichen literariſchen Thätigkeit verband Heidegger ein umfaſſendes amtliches Geſchäftsleben, da er Jahre lang mit Joh. Caſp. Suicer für den Antiſtes die officielle Correſpondenz führte und für ſich ſelbſt einen ausgebreiteten Briefwechſel unterhielt nicht nur mit Theologen und Gelehrten, ſondern auch mit dem Kurfürſten Karl Ludwig und Karl von der Pfalz. Sein Epiſtolararchiv iſt faſt auf 30 Bände angeſtiegen. Sehr vertraut war er mit mehreren holländiſchen Geſandten und trug nicht wenig dazu bei, daß 25 nach Neapel auf die Galeeren geſchleppte ungariſche Geiſtliche 1676 befreit und in Zürich lange Zeit, ſowohl reformirte als lutheriſche, gaſtlich beherbergt worden ſind. Die Generalſtaaten gaben ihrem berühmten Seehelden Ruyter Befehl, auf jede Weiſe dieſe Märtyrer frei zu machen, deren Loos zuerſt in Zürich bekannt geworden war. Heidegger hat ihre Geſchichte in ſeine Historia papatus mit aufgenommen. Im Familienleben mußte er ſchwere Prüfungen erdulden; des einzigen Sohnes erwähnt er nicht in der Selbſtbiographie, der talentvolle, aber leidenſchaftliche Jüngling hat als Schauſpieler in London Beifall geerntet; die einzige Tochter ſtarb 21 Jahre alt 1693. Seinen Herzensfreund Fabricius in Heidelberg verlor er 1689, nachdem er noch 1686 ihn auf einer Reiſe nach Bern, Lauſanne, Genf und Neuchatel begleitet, ohne ſich in die Geſchäfte zu miſchen, welche jenem von den Generalſtaaten, unter Anderm zu Gunſten der Waldenſer übertragen waren. Deſto mehr freute er ſich, mit Polier in Lauſanne, mit Tronchin, Pictet, Calandrinus, Joh. Alphons Turrettin zu verkehren, zum Theil Gegnern der Conſenſusformel. — Sein Grundſatz war, einzig aus Gottes Wort die zum Heil nöthige Wahrheit zu ſchöpfen; leider aber »werde die Theologie von Vielen erwählt, ſich ſelbſt Anſehen zu erwerben, ohne daß es ihnen um die Wahrheit zu thun ſey. Ob alt oder neu, ſey gleichgültig, das einmal Recipirte muß nicht nothwendig ewige Satzung bleiben, als wäre für Spätere nichts mehr zu thun übrig. Die irrige Hartnäckigkeit ſey im geheimen gar oft unfromm und mit Heuchelei verbunden.« So Heidegger, der von dergleichen Theologen viel ausgeſtanden, während er dogmatiſch Verfolgter in Zürich immer ſich angenommen hat, ſo des gelehrten Pfarrer Zink und des alten Pfarree Hochholzer, der mit bloßer Entſetzung davon kam. Am 9. Nov. 1697 erkrankte Heidegger, trug fromm und in Gott ergeben die ſechs Leidenswochen, ſorgte für ſeinen literariſchen Nachlaß und ſtarb am 18. Jan. 1698 im 65. Lebensjahre.

A. Schweizer.

Heidelberger oder Pfälzer Katechismus. Dies berühmte und in der ganzen reformirten Kirche hochgehaltene Lehr- und Bekenntnißbuch wurde auf Befehl des Kurfürſten Friedrich III. von der Pfalz durch die Gottesgelehrten Dr. Kaſpar Olevianus, früher Profeſſor, damals Hofprediger zu Heidelberg, und Dr. Zacharias Urſinus, Profeſſor der Theologie an der Univerſität und Vorſteher an der Sapienz, verfaßt. Der übliche, allein in der reformirten Kirche recipirte Titel iſt der oben angegebene, jeder andere iſt unberechtigt und zumal ein ſolcher, welcher, wie der des Flacius (»Calviniſcher Katechismus Oleviani«) den Katechismus bloß auf den einen der beiden Verfaſſer zurückführt. In neuerer Zeit iſt namentlich von Unionstheologen, Urſinus, wohl weil man ihn fälſchlich für einen ſogenannten Melanchthonianer hält, allein als der Urheber

des Pfälziſchen Lehrbuches bezeichnet worden. Dagegen ſteht aber hiſtoriſch (vgl. Struve und Alting) feſt, daß die beiden genannten Gottesgelehrten Verfaſſer ſind. Eine Vergleichung des Heidelberger mit der katechetiſchen Vorarbeit des Urſinus, wie ſich dieſelbe in ſeinen Tractationes theologicae findet, zeigt auch deutlich, welch weſentlicher Faktor Olevian's katechetiſcher Entwurf mit der Grundidee des Gnadenbundes, für die Geſtaltung, die Dreitheilung, innere Durchbildung und verſchiedenes Einzelne des Pfälzer Katechismus war. Es iſt auch nicht zu vergeſſen, daß Urſins Vorlage für den Katechismus lateiniſch geſchrieben war, und daß die deutſchen Ausarbeitungen dieſes großen Theologen, wie z. B. der „Gründliche Bericht," ihn nicht als den Redactor des in ſo ſchönem, populären, gefalbten Deutſch geſchriebenen Lehrbuchs vermuthen laſſen. Dagegen wird die erſte Leſung der deutſchen Schriften des Olevianus, z. B. ſeines Bauernkatechismus, ſeiner Predigten über das heilige Abendmahl, namentlich aber ſeines »feſten Grundes« zur Ueberzeugung führen, daß die deutſche Bearbeitung des Katechismus das Werk des Olevianus iſt. An einem andern Orte gedenke ich dies noch weiter auszuführen. — Uebrigens nahm der Kurfürſt an dem Werke ſelbſt den lebhafteſten Antheil und legte daſſelbe zuletzt in der Geſtalt, welche es durch ſo vereinte Bemühungen erhalten hatte, einer Synode der Superintendenten und vornehmſten Kirchendiener vor. Der kurfürſtliche Erlaß, durch welchen dann das Lehrbuch publicirt und eingeführt wurde, iſt datirt »Heidelberg auf Dienſtag den neunzehnten Monatstag Januarij, nach Chriſti unſeres lieben Herrn und Seligmachers Geburt, im Jahr 1563.« Der Titel lautete: »Katechismus oder chriſtlicher Underricht, wie er in den Kirchen und Schulen der Kurfürſtlichen Pfalz getrieben wird.« In demſelben Jahre erſchien noch die lateiniſche Ueberſetzung von Joſua Lagus, Prediger zu Heidelberg und Lambertus Pithopöus, einem Schulmann. Es bedarf wohl kaum der ausdrücklichen Hervorhebung des Heinrich Alting (Explicat. pag. 6), daß die deutſche Ausgabe die authentiſche iſt. In ihrer erſten Auflage bietet ſie indeß die bemerkenswerthe Abweichung von den ſpäteren officiell veranſtalteten dar, daß hier die Fragen noch nicht gezählt ſind, die achtzigſte Frage fehlt, die Beweisſtellen nur nach den Kapiteln citirt, die Sonntagseintheilung und die Lectionen weggelaſſen ſind. Auch in der bald darauf veröffentlichten zweiten Auflage ſchließt die achtzigſte Frage noch mit den Worten: »Und iſt alſo die Meſſe nichts Anderes, denn eine abgöttiſche Verläugnung des einigen Opfers und Leidens Jeſu Chriſti.« Die erfolgte Publikation der Decrete des Trienter Concils bewog den Kurfürſten, dieſe Edition ſo viel möglich zurückzuziehen und den Schluß der achtzigſten Frage in der dritten Auflage ſo zu verſchärfen, wie er jetzt noch lautet: »Und iſt alſo die Meß im Grund nichts anders, denn eine Verläugnung des einigen Opfers und Leidens Jeſu Chriſti und eine vermaledeite Abgötterei.« So war noch vor Schluß des Jahres 1563 der Katechismus in jeder Beziehung in der Form, in welcher wir ihn jetzt noch haben und immer blieb. Die Ausgabe, welche in der »Moßbach den 15. Tag Novembris Anno 1563« datirten Kirchenordnung abgedruckt iſt, hat den vollſtändigen ſpäter nicht mehr veränderten recipirten Text, iſt in 52 Sonntage zum Behuf der nachmittägigen Katechismuspredigten und 10 Lektionen — die Abſchnitte, welche jeden Sonntag vor der Predigt vorgelefen wurden, und wovon die zehnte die Haustafel befaßt — eingetheilt. Er ſchließt mit der »Kurzen Summa des Katechismi, ſammt den Texten.« In Bezug auf die Letztere verfügt die Kirchenordnung: »Es ſoll auch in Städten, da zwo Predigten nach Mittag gehalten werden, die nachvolgende ſumma deß Katechismi ſampt den Texten, dem Volck zum Anfang der Mittagspredigt verſtendtlich fürgelefen werden. An orten aber da nit zwo, ſonder nur eine Predigt nach Mittag gehalten wird, nemlich die Katechismuspredigt, ſoll zu Anfang nicht allein der Text der Zehengebott, wie obgemeldt, ſondern die nachfolgende Summa des Katechismi ſampt den Texten fürgeleſen werden.« — Mit Rückſicht auf den praktiſchen Gebrauch bieten die folgenden Ausgaben manches Bemerkenswerthe. Die bibliſchen Beweisſtellen werden vollſtändig auch nach den Verſen angeführt und ganz abgedruckt. Da finden ſie ſich denn auch bald nicht mehr am Rande angemerkt, ſondern ihrer gan-

zeu Länge nach unter den Antworten. Man unterläßt es auch nicht, auf dem Titel hervorzuheben, daß die Ausgabe »mit Zuthunng der Verſickel gedruckt ſey« wie z. B. bei den 1573 und 1574 in 12°. erſchienenen, von denen die Letztere ſich noch dadurch auszeichnet, daß ſie in der Antwort zu Frage 104 am Schluß die Worte ausläßt »dieweil uns Gott durch ihre Hand regieren will!« Auch finden ſich in manchen Ausgaben die Kirchengebete, die Formulare für Taufe, Abendmahl und Eheeinſegnung, Morgen-, Abend- und Tiſchgebete. Zu alledem kommen dann noch in andern Editionen die »Fragſtücke, welche der Jugend werden fürgehalten, wann ſie ſich erſtlich zum Tiſch des Herrn verfügen« — es ſind die Fragen 60, 21, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82 des Katechismus — und namentlich jene von den Heidelberger Theologen veröffentlichte Vertheidigungsſchriften des Katechismus. Die vollſtändigſte und beſte in dieſer und wohl auch in jeder andern Hinſicht iſt diejenige, welche im Jahre 1592 zu Neuſtadt an der Hardt bei Matthäus Harniſch gedruckt worden iſt. In ihr finden wir nicht nur alle ſchon aufgezählten Eintheilungen des Buches, die Zählung der Fragen, die vollſtändig angeführten und ausgedruckten Schriftſtellen, die Haustafel als zehnte Lektion, die obgenannten Gebete und Formulare, dies Verzeichniß der Fragſtücke für die Neocommunikanten — ſondern auch folgende kleine apologetiſche Schriften:

1. Antwort Auff etlicher Theologen Cenſur uber die am rand des Heydelbergiſchen Catechismi auß heiliger Schrifft angezogene Zeugnuß. Geſtelt durch D. Zachariam Urſinum. Anno 1564. Mense Aprili.

2. Antwort und Gegenfrag auff ſechs Fragen von deß Herren Nachtmal, Geſchrieben von D. Zacharia Urſino, Anno 1564.

3. Artickul, in denen die Evangeliſchen Kirchen im handel des Abendmals einig oder ſpänig ſind. Geſtelt durch D. Zachariam Urſinum, den 6. Febr. Anno 1566.

4. Verantwortung wider die ungegründten aufflagen und verkerungen, mit welchen der Katechismus chriſtlicher Lehr, zu Heidelberg im Jar MDLXIII. außgangen, von etlichen unbillicher weiſe beſchweret iſt. Geſchrieben durch die Theologen der Univerſitet Heidelberg. Item, D. Martin Luthers meinung vom Brotbrechen im H. Abendmal.

Die Ausgaben dieſer Art, von denen noch eine ältere ohne den Anhang Nro. 4. vor mir liegt, mochten wohl zunächſt für die Pfarrer und Lehrer beſtimmt ſeyn.

Der Kurfürſt Friedrich III. hielt ſich zur Aufſtellung und Einführung des Katechismus durch das ihm »von Gott befohlene Amt« nicht nur berechtigt, ſondern auch verpflichtet, da daſſelbe berufen ſey »fürnemlich dieſelbige (Unterthanen) zu rechtſchaffener erkanntnuß und Forcht des Allmächtigen und ſeines ſeligmachenden Worts — je lenger je mehr anzuweiſen und zu bringen.« Auf Grund dieſer Auffaſſung ſeiner Regierungsgewalt führte er denn mit den gemeſſenſten Befehlen dies reiflich berathene und von der ſchon erwähnten Synode gutgeheißene Lehrbuch, als Lehrnorm in Schule und Kirche ein. Er war dabei nicht der Meinung, bloß die Lehrordnung, wie ſie unter Otto Heinrich feſtgeſetzt, weiter zu befeſtigen und gegen die Willkür zu ſichern, ſondern er geht entſchieden weiter. Sein Erlaß, durch welchen er den Katechismus einführt, erklärt ausdrücklich, daß aus der Otto Heinrichſchen Ordnung »die verhoffte und begerte Frucht« nicht »gefolgt« ſey und das ſey die Urſache, warum er nicht auf bloße Erneuerung derſelben ausgehen könne, vielmehr fordere die Nothwendigkeit, »dieſelbe in *Verbeſſerung* zu richten und *weitere Fürſehung* zu thun.« Die Streitigkeiten, welche zu Anfang ſeiner Regierung die pfälziſche Kirche beunruhigten und ſpalteten, die Lehrkämpfe und Verwirrung der deutſchen evangeliſchen Kirche überhaupt, hatten den trefflichen, frommen Fürſten, unter dem Einfluſſe von entſchieden reformirten und calviniſtiſchen Theologen und Räthen, wie Boquinus, Olevianus, Urſinus, Eraſtus, Dathenus zu der Ueberzeugung geführt, der mehr unbeſtimmte Lehrzuſtand, wie er ſich auf Grund der Variata und der melanchthoniſchen Doctrin bisher, lutheriſch wie reformirt Denkenden in weiter Formel Raum gönnend, gehalten hatte, ſey fernerhin unhaltbar, es könne dem in alter Beſtimmtheit und Entſchiedenheit wieder hervortretenden, nach Alleinherrſchaft mächtig und glücklich ringen-

den, in neuen Bekenntniſſen (wie im Württembergiſchen vom Abendmahl 1559) ſich ausprägenden Lutherthum, nur das beſtimmt ausgeſprochene reformirte Bekenntniß mit Erfolg und ſelbſt zur Rettung des durch die melanchthoniſche Theologie Errungenen entgegengeſetzt werden. Wie er daher zuerſt durch die ſtreng reformirten Theologen Martyr und Musculus eine Reform durchführen laſſen wollte, dann durch ſeine Kirchenordnung, bis in's Kleinſte hinein, entſchieden, ja ſchroff das kirchliche Leben und Weſen nach der Weiſe der auswärtigen Reformirten geſtaltete und calviniſche Kirchengebete und Formulare vorſchrieb, ſo trat er durch ſeinen Katechismus in die ganz beſtimmt ausgeprägte Lehrgemeinſchaft mit der ganzen reformirten Kirche. Wir treten hiemit auf's Beſtimmteſte den Behauptungen Dr. Heppe's (Deutſch. Prot. I. S. 443—447), der Heidelberger Katechismus »ſey durch und durch melanchthoniſch,« »biete nichts Calviniſches dar,« ſondern gebe »nichts Anderes, als den in katechetiſche Form gebrachten Frankfurter Receß« — als durchaus unhaltbaren, unhiſtoriſchen entgegen. Was weiterhin Dr. Heppe über den nichtcalviniſchen, ſondern »deutſch-evangeliſchen« »melanchthoniſchen« Karakter der K.O. ſagt, muß jedem nur einigermaßen Kundigen ſo ſchwach und irrig erſcheinen, daß eine ausführliche Widerlegung überflüſſig erſcheint. Denn was ſoll man dazu ſagen, wenn in allem Ernſte aus der zugelaſſenen Krankencommunion, aus dem Umſtande, daß der Prediger nach der Morgenpredigt den Gläubigen »den gewiſſen troſt der gnaden Gottes« unter Anführung von Joh. 3, 16. verkündigt und endlich aus der landesherrlichen Kirchengewalt — der Melanchthonismus, das Deutſch-evangeliſche der Kirchenordnung gefolgert wird. Hat zu Zürich, zu Bern, um nur dieſe zu nennen, die Obrigkeit nicht dieſelbe Stellung zur Kirche gehabt? Iſt es denn nicht eine bekannte Sache, daß auch Calvin die Krankencommunion geſtattet, wie denn auch von der Liturgie der gewiß nicht melanchthoniſchen, ſondern calviniſchen Frankfurter Fremdengemeinden ausdrücklich eine Ordnung der Krankencommunion vorgeſchrieben wird. Mehr als eine Geſtattung der Krankencommunion bietet übrigens die K.O. Friedrichs III. nicht und das in einer Weiſe, welche nur im calviniſchen Geiſte derſelben ihre Erklärung findet. »Wiewohl die leuth, heißt es nämlich dort, in Predigten und ſonſt fleißig underricht ſollen werden, daß ſie ſich der gemeinſchafft Chriſti, deren ſie zuvor im heil. Nachtmal und auch in verkündigung der zuſagung Gottes vergewiſt ſind, zu tröſten haben, jedoch ſo die krancken das Nachtmal des Herrn auch daheim in den heuſern zu halten begeren, ſoll es ihnen nicht abgeſchlagen werden, aber doch mit zweierlei beſcheidt deren man fleißig warnemen ſoll:

»Erſtlich ſo der diener ſich zu vermuten hätte, daß der Kranke in der Opinione de opere operato und von notwendigkeit ſolcher Communion zu ſeiner ſeligkeit were, daß er treulich und fleißig von ſolchem Abgöttiſchen irrthumb abgewieſen und von rechtem brauch des Nachtmals underrichtet werden. Und zum andern, daß die in dem hauß oder ſonſt umb den kranken ſind, vermanet werden, mit ihm zu communiciren, auf daß dieſe ordnung des Herrn nit gebrochen werde, daß er ſein abendmal von einer Verſammlung der Chriſten will gehalten haben, ſie ſei groß oder klein.« — So redet Otto Heinrichs K.O. nicht, die man allenfalls melanchthoniſch nennen könnte, wohl aber Calvin. Dieſer ſchreibt z. B. Monsbelgardensibus: „De coenae administratione ita sentio, libenter admittendum esse hunc morem, ut apud aegrotos colebretur communio, cum ita res et opportunitas feret — hac tamen lege, ut sit vera communio: hoc est ut panis in coetu aliquo frangatur. (Epist. ed. Gen. 1576. pag. 43). Anderwärts (l. c. p. 329) hält er ebenfalls die Krankencommunion mit Hinzufügung der Cautel feſt: conveniat ergo aliquis coetus oportet ex cognatis, familiaribus et vicinis, ut fiat distributio ex mandato Christi. Gegen Dr. Olevianus, welcher ihn um ſeine Anſicht über dieſen Punkt gefragt hatte, begründet er dieſelbe Ueberzeugung noch ausführlicher (l. c. p. 330 u. 331). Auch die Forderung, das h. Abendmahl »in den Städten alle Monate« zu feiern, ſoll nach Dr. Heppe den nichtcalviniſchen deutſchevangeliſchen Karakter der K.O. begründen. Calvin indeß ſagt: Jam vero singu-

gulis mensibus coenam celebrari maxime nobis placeret — — — malimus tamen singulis mensibus invitari Ecclesiam, quam quater duntaxat in singulos annos: ut apud nos fiori solet. Quum huc primum veni, non distribuebatur nisi ter quotannis — —. Mihi placebant singuli menses: sed quum minime persuaderem, satius visum est populi infirmitati ignoscere, quam pertinacius contendere. Curavi tamen referri in actu publico vitiosum esse morem nostrum, ut posteris facilior esset ac liberior correctio. Ganz in dieſem Geiſte Calvins verordnet die calviniſche Liturgie der Frankfurter Fremdengemeinde monatliche Communion und die von dem durchaus calviniſtiſchen Olevianus verfaßte Herborner K.O. ſagt: „Coena *singulis mensibus ad minimum* celebretur et quisquo suo loco laboret, ut si non *singulis dominicis diebus* totus ecclesiae coetus communicet — saltem fiat *saepissime*. Was endlich an der allgemeinen Verkündigung der Sündenvergebung oder gar der Vorbereitung (nicht »Beichthandlung« wie ſich Dr. Heppe l. c. S. 447 ausdrückt) unreformirtes ſeyn ſoll, wird Niemand einſehen, der die Kirchenordnungen und Liturgieen, welche calviniſch oder in »herkömlicher Weiſe« (l. c. S. 446) reformirt ſind, kennt. Gleich wieder die ſtreng calviniſche Liturgie der Frankfurter Fremdengemeinde hat die Absolutio nach dem Sündenbekenntniß im Hauptgottesdienſt.

Wie die Kirchenordnung ſo iſt nun auch der ihr als integrirender Theil einverleibte Katechismus ganz »in herkömmlicher Weiſe« reformirt, hat dieſelbe Lehre, wie die Kirchen, welche, übrigens abuſiv genug, calviniſche genannt werden. Nur die durch Calvins gewaltigen Einfluß beſtimmte Lehrentwicklung der reformirten Kirche kann dies Lehrbuch in ſeiner Eigenthümlichkeit erklären, nicht aber Melanchthon, am allerwenigſten der Frankfurter Receß. Dieſer behandelt bekanntlich in aller Kürze die vier Lehrpunkte von der Rechtfertigung, von der Nothwendigkeit der guten Werke, vom h. Abendmahl, von den Mitteldingen und zwar in einer Weiſe, zu welcher ſich der Lutheraner ohne Anſtoß bekennen kann. Wie will man nun daraus durch Umſetzung in Frage und Antwort den Heidelberger Katechismus zu Stande bringen, wie Dr. Heppe ſo zuverſichtlich behauptet?! Dann iſt die Lehre des Receßes vom h. Abendmahl offenbar noch lange nicht die des Katechismus. Jener behauptet weit und unbeſtimmt genug, »daß in dieſer des Herrn Chriſti Ordnung ſeines Abendmals Er wahrhaftig, lebendig, weſentlich und gegenwärtig, auch mit Brod und Wein, alſo von ihm geordnet uns Chriſten ſeinen Leib und Blut zu eſſen und zu trinken gebe und bezeuget hiermit, daß wir ſeine Gliedmaßen ſind, appliziert uns ſich ſelbſt und ſeine gnädige Verheißung und wirkt in uns.« Das iſt allerdings weder die lutheriſche, noch die reformirte Lehre, obgleich man beide hinein interpretiren kann, ſondern eine Faſſung, welche der ſich im Weiten haltenden Vermittlungstheologie und kirchlichen Diplomatik Melanchthons convenirt. Hier kommen, um nur von Reformirtem zu reden, die weſentlich reformirten Lehrpunkte, daß das h. Abendmahl in erſter Linie eine Darſtellung und Zuſicherung des Erlöſungstodes Chriſti iſt, daß nicht die Menſchheit Chriſti gegenwärtig iſt, daß der Communikant nicht Leib und Blut Chriſti wirklich ißt, ſondern Gemeinſchaft mit dem verklärten Haupte und ſeinem einen Leibe, der im Himmel iſt, hat, daß der heil. Geiſt dem Gläubigen die himmliſchen Güter vermittelt, daß der Ungläubige nur Brod und Wein genießt — nicht einmal annähernd zur Ausſprache, geſchweige zu ihrem Recht. Vielmehr iſt das Ganze abſichtlich in einem Halbdunkel gehalten, das ebenſo gut Lutheriſches, wie Reformirtes bergen kann. Der Heidelberger Katechismus dagegen trägt dieſe Lehre durchaus in ſtreng reformirter Weiſe und mit beſtimmteſter Betonung der ebengenannten Lehrpunkte vor. Schon das nicht unzweideutige »mit Brod und Wein« wird nicht gebraucht. Dieſe Elemente ſind ihm wie Calvin und Martyr nur Zeichen und Siegel der in der heil. Handlung geſchehenden Darbietung und Uebergabe der himmliſchen Güter. Dann läßt der Heidelberger das Sakrament vor Allem auf das Kreuzesopfer gerichtet ſeyn (Frage 67) und zwar ſo ſehr, daß er dieſes in der Frage 67 einzig und allein als das Dargeſtellte und Verſicherte hinſtellt. In erſter Linie iſt das heil. Abendmahl eine Erinnerung und Verſicherung, daß der Gläubige an dem einigen Opfer Chriſti und ſeinen Gütern Gemein-

ſchaft habe, eine Darſtellung des Todes Chriſti und eine Verſicherung des Gläubigen, daß der Leib Chriſti für ihn gebrochen, ſein Blut für ihn vergoſſen, und daß Chriſtus ſeine Seele mit ſeinem gekreuzigten Leibe und vergoſſenen Blute zum ewigen Leben ſpeiſe und tränke (Frage 75). Grade ſo Calvin, was aus Stellen wie dieſen: Instit. lib. IV, 17. sect. 3. sect. 4. hervorgeht. Darauf lehrt der Katechismus, daß der Gläubige »daneben auch durch den heiligen Geiſt mit dem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereinigt werde,« ferner daß dieſer Leib »im Himmel und wir auf Erden ſind,« alſo der Leib Chriſti, nach Bezas bekanntem Ausſpruch, ſoweit vom Brod und Abendmahle iſt, als der Himmel von der Erde. Dieſe zwei Beſtimmungen ſind ſo allbekannte calviniſche, daß wir für ſie keine Belege zu geben brauchen. Daſſelbe iſt mit dieſer andern der Fall, daß nämlich die Gläubigen, in Folge der Vereinigung mit dem gebenedeiten Leibe Chriſti im Himmel, »dennoch Fleiſch von ſeinem Fleiſch ſind und von einem Geiſt ewig leben und regiert werden.« Urſinus ſtellt dieſen Theil der Lehre des Heidelberger in ſeinen zu deſſen Vertheidigung verfaßten kleinen Schriften S. 317 u. 318 ſehr klar alſo dar: »Der eine (lutheriſche) Theil will, der Leib und das Blut Chriſti ſey weſentlich In oder Bey dem Brod und Wein und werde alſo gegeſſen, daß er mit dem Brod und Wein aus der Hand des Dieners durch den Mund der Nießenden, in ihren Leib eingehe. Der ander Theil aber, daß der Leib Chriſti, der im erſten Abendmal am Tiſch bei den Jüngern ſaß, jetzund nicht auf Erden, ſondern droben im Himmel, über und außer dieſer ſichtbaren Welt und Himmel ſey und bleibe, bis er von dannen wieder herabkommt zum Gericht. Und dennoch wir allhie auf Erden, wenn wir dieß Brot mit wahrem Glauben nießen, wahrhaftiglich mit ſeinem Leib und Blut alſo geſpeiſet und getrenket werden, daß wir nicht allein mit ſeinem Leiden und Blutvergießen von Sünden gereinigt, ſondern auch ſeinem wahren, weſentlichen, menſchlichen Leib, durch ſeinen in ihm und in uns wohnenden Geiſt, alſo verbunden und eingeleibet werden, daß wir aus ſeinem Fleiſch und aus ſeinen Beinen und mit ihm viel genauer und feſter vereinigt ſeyen, denn die Glieder unſers Leibes mit unſerm Haupt, und alſo das ewig Leben in und aus ihm haben.« Wie weſentlich reformirt und zwar in »herkömmlicher« Weiſe das Alles ſey, bedarf ebenſowenig eines weitern Beweiſes, als dies Andere, daß hier Leib und Blut etwas weſentlich Anderes iſt, als in der lutheriſchen Lehre. Darum konnten die Verſuche, beide Doctrinen zu vereinigen, nur unglücklich ausfallen. Man hat ſich bei dieſem Vermittelungsgeſchäfte wohl gern auf die Frage 79 und darin auf die Worte »daß er uns will verſichern, daß wir ſo wahrhaftig ſeines wahren Leibs und Bluts durch Wirkung des heiligen Geiſtes theilhaftig werden« u. ſ. w. geſtützt. Nur Mißverſtändniß dieſer Antwort indeß konnte dazu verleiten, auch nur einen mit dem lutheriſchen Begriff von Leib und Blut im Abendmahl verwandten zu finden. Wer auf das Ganze der Antwort und beſonders auch auf den Verfolg und Schluß ihres in Frage ſtehenden zweiten Theils merkt, wird ſich ſofort überzeugen, daß hier Alles wieder auf den gekreuzigten Leib und das vergoſſene Blut Chriſti geht. Sehr klar und entſcheidend interpretirt Urſinus: Duae sunt causae propter quas Christus sic loquitur: 1. Propter similitudinem seu analogiam, quam inter se habent signum et res signata, panis et corpus Christi. 2. *Propter certitudinem* seu confirmationem conjunctae exhibitionis signi et rei signatae in vero usu. Mit den Worten »ſondern vielmehr« geht nun die Antwort auf dieſen zweiten Grund über, aus welchem das Brod Leib und der Kelch Blut genannt und über den Sinn dieſes zweiten Theils der Antwort ſagt Urſinus: *Certitudo* seu obsignatio fidei similiter causa est, cur de signis dicatur, quod est rei significatae proprium. Testantur enim signa, sacrificium Christi peractum esse in nostram salutem, tam vere, quam vere habemus signa: imo nos pasci crucifixo corpore et effuso sanguine Christi tam vere, quam vere sacra symbola corporis et sanguinis Christi percipimus. — Wenn endlich Dr. Heppe in ſeiner kurzen Darſtellung der Abendmahlslehre unſeres Lehrbuchs (l. c. S. 444) ſagt: »2) Dieſe

unſichtbare Gnadengabe des Sakraments iſt der Inbegriff (Leib) aller Heilsgüter Chriſti« — ſo kann es freilich Niemanden verwehrt werden »Leib« als »Inbegriff« zu faſſen, aber es muß doch wenigſtens bemerkt werden, daß der Heidelberger mit einer ſolchen Auffaſſung von »Leib« im h. Abendmahl keinerlei Verwandtſchaft hat.

Zur Karakteriſirung der Abendmahlslehre und damit des ganzen Lehrkarakters des Heidelbergers bleibt uns noch der Genuß der Ungläubigen zu beſprechen. Dr. Schenkel (Unionsberuf S. 338) meint, unſer Lehrbuch habe darüber keine ſichere Beſtimmung aufgenommen, was wiederum von anderer Seite (Heppe l. c. S. 445) als »ächt melanchthoniſch« bezeichnet wird. Dagegen iſt nun zu bemerken, daß gleich nach der Ueberſchrift »Von den heiligen Sakramenten,« welche ſich ſchon in der erſten Ausgabe findet, die Frage 65 alſo anhebt: »Dieweil denn allein der Glaube uns Chriſti und aller ſeiner Wohlthaten theilhaftig macht« u. ſ. w., worauf Fr. 66 die allgemeine Definition des Sakraments und das Uebrige der Sakramentlehre folgt. Damit iſt doch wohl deutlich und beſtimmt genug gelehrt, daß alle den Sakramenten zugeſchriebenen Gnadengüter nur nach Maßgabe dieſes an die Spitze der ganzen Sakramentlehre geſtellten Satzes, alſo nur an die Gläubigen geſpendet werden. Dann iſt es ja ein Grundzug des Katechismus, daß ſeine Fragen nur an den Gläubigen gerichtet ſind. Ferner wird in Frage 73 durch die Antwort: »Alſo: daß Chriſtus mir und allen Gläubigen,« in Frage 74 durch die Worte »es heißt nicht allein mit gläubigem Herzen,« ſowie auch durch die Fr. 77 ſelbſt: »Wo hat Chriſtus verheißen, daß er die Gläubigen ſo gewiß alſo mit ſeinem Leib und Blut ſpeiſe und tränke, als ſie von dieſem gebrochenen Brod eſſen und von dieſem Kelch trinken?« — ganz unzweideutig und entſchieden die reformirte Gemeinlehre vorgetragen, wonach der Ungläubige bloß Brod und Wein zum Gericht empfängt. Ueberdem ſind die im Katechismus dem Sakramente zugeſchriebenen Gnadengüter der Art, daß es gar nicht erſt beſonders hervorgehoben zu werden braucht, der Ungläubige empfange ſie nicht. Darum erörtert auch der Genfer Katechismus, mit welchem der Heidelberger ganz übereinſtimmt, dieſen Punkt nicht, ohne daß man darum ſagen dürfte, er ſey melanchthoniſch, oder er laſſe dieſe Frage unentſchieden. Nicht nur weil beide Bücher viel zu praktiſch ſind, laſſen ſie dieſe rein theologiſche Erörterung bei Seite, ſondern ſie iſt für ihren Zweck auch überflüſſig, da aus der von ihnen ſtatuirten Natur und Präſenzweiſe der himmliſchen Güter des Sakramentes ebenſo nothwendig folgt, daß ſie vom Ungläubigen nicht können genoſſen werden, als aus dem lutheriſchen Satze, Leib und Blut ſey im Brode und Wein, folgen muß, daß Jeder, der einen Mund hat, jeder Communikant ſie empfangen kann. Urſinus bezeichnet es darum ſehr beſtimmt als eine Differenz zwiſchen den Heidelbergern und den Lutheranern: »Zum Dritten, daß der eine theil will, alle die zum Abendmal gehen und das Brod und Wein nießen, ſie ſeynd glaubig oder unglaubig, die eſſen und trinken auch leiblich und mündlich das Fleiſch und Blut Chriſti, die Glaubigen zum Leben und Seligkeit, die Unglaubigen zum Gericht und Tode. Der ander aber, daß die Unglaubigen wol die eußerlichen Zeichen Brod und Wein, zu jrem Gericht mißbrauchen; Aber den Leib und das Blut Chriſti, allein die Glaubigen zum ewigen Leben durch wahren Glauben und obgemelte Wirkung des Geiſtes Chriſti eſſen und trinken können.«

Wie in der Sakramentlehre, ſo ſtimmt der Katechismus auch in allem Uebrigen überhaupt mit der Gemeinlehre der auswärtigen Reformirten und inſonderheit mit dem calviniſchen Lehrtypus zuſammen. Wir erinnern zunächſt an ſeine bemerkenswerthe Definition von der Kirche und namentlich an die ſpeciell calviniſche Darſtellung der Höllenfahrt Chriſti. Hier iſt wieder nichts Melanchthoniſches nachzuweiſen, aber wo möglich noch weniger in der Lehre, welche unſer Lehrbuch über Sünde und Gnade aufſtellt. Daß der Melanchthonismus dem natürlichen Menſch die facultas applicandi se ad gratiam beilegt, in ihn ein Entſcheidungsmoment legt, warum er ſelig oder unſelig wird, daß er ſynergiſtiſch iſt — ſteht feſt. Damit ſtimmt aber durchaus nicht der Satz des Heidel-

berger „daß wir ganz und gar nutüchtig ſind zu einigem Guten und geneigt zu allem Böſen.“ Wenn ferner der Katechismus lehrt, der Gläubige werde alſo bewahret, daß Alles zu ſeiner Seligkeit dienen muß (Fr. 1.), Chriſtus erhalte ihn bei der erworbenen Erlöſung (Fr. 31) und zwar mit ſeiner Gewalt wider alle Feinde (Fr. 51), daß der heilige Geiſt bei ihm bleibt in Ewigkeit (Fr. 53), daß er ewig ein Glied Chriſti bleibt (Fr. 54) — ſo tritt er offenbar für die reformirte perseverantia sanctorum, die Unverlierbarkeit der Gnade und Wiedergeburt ein. Deßwegen gibt Urſinus zu der angezogenen Stelle aus Frage 1 die Erklärung: *Inst.* Quidsi gratia Christi excidas? Potes enim peccare et deficere: et longum atque arduum est iter in coelum. *Resp.* Christus sua beneficia non tantum est meritus et semel contulit, sed *etiam perpetuo conservabit et donabit me perseverantia, ne deficiam aut excidam a gratia.* Explic. p. 24. Und zu Frage 54 bemerkt er Locus hic de aeterna Dei praedestinatione, seu de electione et reprobatione, oritur ex loco de ecclesia. (Epl. p. 392). In der Erklärung der ebenfalls angezogenen Fr. 53 finden wir die bemerkenswerthen Worte: „Confirmat (Sp. S.) nos vacillantes in fide et facit certos de salute, hoc est, continuat et *conservat beneficia Christi usque ad finem.* — *Object.* Saul et Judas non obtinnerunt haereditatem et tamen habnerunt Spiritum sanctum. Ergo —. — *Resp.* Saul et Judas habuerunt Spiritum S. quod ad aliqua ejus dona: sed non habuerunt spiritum adoptionis. *Inst.* Atqui est idem spiritus. *Resp.* Idem quidem spiritus est, *sed non eadem efficit in omnibus.* Adoptionem et conversionem in *solis electis efficit* (Epl. p. 372. 373. 374.). Fieri non potest ut *electi nullas retineant fidei reliquias* (p. 380). So führt uns die gewiß ſehr antimelanchthoniſche perseverantia sanctorum zu der Prädeſtinationslehre hinüber, welche im Katechismus nicht ausdrücklich entwickelt iſt, ein Umſtand, den man mit Unrecht als Beweis anführt, die Pfälzer, ja die deutſchen Reformirten überhaupt unterſchieden ſich dadurch von den auswärtigen Reformirten, daß ihre Lehre nicht prädeſtinatianiſch ſey. Allein wir ſehen, daß unſer Lehrbuch mit ſeiner Doctrin von Sünde und Gnade zur Prädeſtinationslehre hinführt, welche allein zu ſolchen feſtſtehenden Prämiſſen paßt. Aus dem Umſtande, daß es dieſe Lehre nicht ausdrücklich entwickelt, läßt ſich ebenſowenig auf einen antiprädeſtinatianiſchen Karakter deſſelben ſchließen wie bei'm Genfer Katechismus, der ebenfalls wieder mit dem Heidelberger übereinſtimmend die Prädeſtination nicht behandelt. Man ſollte das auch von ſolchen für populäre Zwecke beſtimmten Lehrbüchern gar nicht erwarten. Allemal dagegen, wenn der Heidelberger theologiſch interpretirt wird, knüpfen die Erklärer, von Urſinus an, eine eingehende Darſtellung der Prädeſtinationslehre namentlich an Frage 54. Das iſt ſo ſehr ſtehender Grundſatz in dem Kreiſe der Heidelberger Theologen, daß in Urſin's Brief an Jakob Monau über die Prädeſtination einfach am Rande ſteht: Referatur ad locum de praedestinatione Qu. Cat. LIV. Wie wenig die auswärtigen und gewiß prädeſtinatianiſchen Reformirten irgend etwas ihrer Lehre nicht Entſprechendes im Heidelberger gefunden, beweiſen hinlänglich die unbeſtreitbaren Thatſachen, daß ſie ihn als orthodoxes Lehrbuch eingeführt haben, daß die Calviniſten Hollands ihn als ein Panier für die calviniſche Lehre wider die unreformirten Arminianer erhoben haben, daß die Dortrechter Synode ihn als rechtgläubiges Lehrbuch anerkannte.

Aber da wird nichtsdeſtoweniger behauptet (Dr. Heppe l. c. S. 446), die Prädeſtination ſey einfach darum nicht im Katechismus, weil ſie auf dem Boden, aus welchem er hervorgegangen iſt, ſchlechterdings nicht habe auftreten können, ſeine Urheber hätten nie an einen Abfall (!!) zum Calvinismus gedacht. Auch dieſe ſehr zuverſichtliche Behauptung iſt durchaus ungegründet. Die Natur des Bodens, welchem unſer Lehrbuch entſproſſen, wird ſehr karakteriſtiſch durch die calviniſtiſchen Theologen Heidelbergs und durch die Berufung der entſchiedenſten Calviniſten wie Peter Martyr und Zanchius bezeichnet. Ferner lehrt uns das Gutachten, welches die Heidelberger Theologen, namentlich Boquinus, Tremellius, Ole-

vianus und Diller am 25. Auguſt 1561 zu Gunſten des Calviniſten Zanchius ausſtellten, daß auf dem Heidelberger Boden ſchon vor dem Katechismus die calviniſche Prädeſtinationslehre gedieh. (Vgl. Schweizer, Centrald. I. S. 460—462.) Was endlich die Urheber des Buches angeht, ſo iſt es noch Niemanden im Ernſt eingefallen, Olevian, den Schüler Calvins, für nicht calviniſch zu halten. Was allgemein zugegeben wird, wollen wir daher nicht erſt beweiſen. Urſin aber, welcher durch die Zürcher, beſonders durch Bullinger und Martyr, ſeine Lehrer, nach Melanchthon in Heidelberg als Profeſſor für die loci communes angeſtellt worden iſt, zeigt ſich in allen ſeinen Schriften als entſchiedenen Prädeſtinatianer und Calviniſten. Davon überzeugt ſchon ſeine Epistola ad D. Jacobum Monau de praedestinatione, in deren erſten Sätzen er gleich ausdrücklich erklärt, daß er nichts Anderes über die Prädeſtination lehre als die Calviniſten Beza und Martyr. Ferner kann man ſich kaum calviniſcher ausſprechen, als er es an verſchiedenen Stellen ſeiner Explicatio des Katechismus (z. B. zu Fr. 7, 21, 27, 53, 54) thut. Aus der letzten Frage nun, bei welcher, wie ſchon bemerkt worden, die Prädeſtination abgehandelt wird, führen wir nur die folgenden Stellen an. »Es gibt bei Gott eine ewige Prädeſtination, d. h. Erwählung und Verwerfung; — denn univerſal iſt die Verheißung nur in dem Sinne, daß alle Glaubenden ſelig werden; — ungerecht wäre die Unterſcheidung Erwählter und Verworfener nur, wenn ſie nach vorgefundenen Eigenſchaften ſich richten würde — oder wenn Gott ſchuldig wäre, Alle zu erwählen — — Erwählung und Verwerfung, beides ſind ewige Rathſchlüſſe. Grund iſt das freie Gutdünken Gottes und zwar auch der Verwerfung — warum Gott die Einen in dieſer Sünde mit ihren Folgen verlaſſe, die Andern aber daraus errette, darüber entſcheidet nur ſein freies Wohlgefallen. Letzter Zweck iſt die Kundgebung der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Die Prädeſtination richtet ſich nicht nach unſerm Thun, ſie erreicht ihr Ziel unabänderlich; an den Wirkungen derſelben kann jeder ſeine Erwählung erkennen.« Doch ich verzichte darauf, den Prädeſtinatianismus des Urſinus ausführlich zu belegen, da noch eine Reihe von Stellen müßte angeführt werden, wozu hier der Raum fehlt. Was bedarf es auch weiteren Nachweiſes dieſer Lehre bei einem Manne, der überall ſo entſchieden für dieſelbe auftritt und ſchreiben kann: »Ueber die Prädeſtination verweiſe ich Dich auf Beza's und Peter Martyr's Schriften. Kein anderes Lehrſtück iſt in der ganzen h. Schrift von der Geneſis an bis zur Apokalypſe ſo viel bezeugt wie dieſes. Ich muß wahrlich theils lachen, theils zürnen über die Maſſe ſophiſtiſcher Einwürfe, welche vergeblich dieſem Blitz entgegengeworfen werden.« (Opp. Heidelb. 1612 T. III. p. 28 im Anhang.)

Ueber den ſehr entſchieden reformirten Karakter der Lehre des Katechismus von der Taufe, von dem Verhältniß der göttlichen zu der menſchlichen Natur in Chriſto (Fr. 47 u. 48), über die Bilder — bedarf es keiner weitern Ausführung, da derſelbe allgemein anerkannt iſt. Auch über die Ungunſt, welche der Unglaube allgemein den Fragen 5—7 zuwendet, verlohnt es ſich nicht der Mühe, ein Weiteres zu bemerken, da die heil. Schrift für dieſelben eintritt. Bemerkenswerther iſt es dagegen, daß Manche kein Verſtändniß mehr für den Vorzug dieſes Buches zu haben ſcheinen, daß es, um ſicherer und in concentrirterer Wirkung die rechte Sündenerkenntniß hervorzubringen, nicht von vornherein, wie Luther, die ganze Reihe der einzelnen Gebote Gottes vorführt, ſondern die Summe des Geſetzes (Matth. 22, 37—40.), das volle göttliche Bild des gottgefälligen Trachtens und Lebens. Coccejus bemerkt darum ſehr treffend zu Frage 4: Cum ponenda hic esset quaedam εἰκὼν sanctitatis in lege requisitae, optimo consilio Catechesis non posuit Decalogum, qui a Deo sic conceptus est, ut potius recessionem a malo, quam bonum, quod in homine debet esse et ad justitiam ejus requiritur, exprimat: sed duo maxima praecepta a Christo indicata. (Opp. tom. VI. p. 5.) Vgl. auch Sudhoff, Feſter Grund. S. 215 ffg. Ueberhaupt erſtrebten die Verfaſſer des Heidelberger etwas Höheres, als eine bloße Nebeneinanderſtellung der elementaren Beſtandtheile des Katechismus, wie das Dr. Luther in ſeinem Enchiridion thut. Sie haben ein trefflich organiſirtes Ganze

geliefert, nicht aber bloß Bauſtoffe zum Katechismus, wie Dr. Nitzſch treffend (Prakt. Theol.*) urtheilt.

Bei dem im Obigen geſchilderten Karakter des Heidelberger Katechismus konnte er keiner der übrigen in der deutſch-evangeliſchen Kirche vorhandenen Parteien gefallen. Die Fürſten wie die Theologen traten gegen denſelben auf. So ſprachen z. B. Pfalzgraf Wolfgang v. Zweibrücken, Herzog Chriſtoph v. Würtemberg, Markgraf Karl von Baden dem Kurfürſten ſelbſt ihr Mißfallen und ihre Bedenken aus. Friedrich III. vertrat aber das Lehrbuch mit aller Entſchiedenheit. Beſonders glänzend that er dies wie allbekannt iſt 1566, wo die lutheriſche Partei, ihre Fürſten an der Spitze, in Verbindung mit römiſchen Biſchöfen und dem Cardinal Commendone den herrlichen Fürſten zu verderben teachtete (vgl. Struve). Unter den Theologen, welche den Katechismus bekämpften, machten ſich zuerſt bemerklich der Prediger Laurentius Albertus, welcher Worms und Speier vor dieſem Gift warnte, und der wetterwendiſche Franziskus Balduinus. Auch Brenz und Andreä ſchrieben eine heftige Cenſur. Daß Heßhus als Bekämpfer auftrat, läßt ſich erwarten. »Trene Warnung für den Heidelbergiſchen Calviniſchen Catechißmum, ſampt wiederlegung etlicher irthumen deſſelben. D. Tilemannus Heßhuſius Exul Christi«. — das iſt der Titel ſeiner Streitſchrift, worin er auf 59 Seiten nacheinander von der Erbſünde, der Himmelfahrt Chriſti, von den Sakramenten, von der Taufe, vom Nachtmal, von der Bekerung, von den Bildniſſen, vom Eide, von freien Willen handelt und dabei den Heidelbergern ihre calviniſchen Ketzereien nachweiſt. Zum Schluß gibt er noch eine »Wiederlegung der Schwermerei vom Brodtbrechen im Abendmahl.« — M. Flacius Illyricus trat auf mit ſeiner ſchon genannten »Widerlegung eines kleinen Calviniſchen Catechismi ſo in dieſem 1563 Jar ausgangen.« — Auch die melanchthoniſchen Wittenberger Theologen rückten in's Feld und zwar mit einem ſehr heftigen Gutachten.

Die Vertheidigungsſchrift der Heidelberger Fakultät, welche 1564 erſchien, und was ſonſt zur Apologie des Kaechismus aus der Feder Urſins hervorgegangen, haben wir oben ſchon angeführt.

Den Römiſchen war das Buch von Anfang an beſonders widerwärtig und blieb es auch. Unter dem Schutz der liguiſtiſchen Waffen verdrängten ſie ihn und die reformirte Lehre in den Zeiten des dreißigjährigen Krieges namentlich nach der Schlacht bei Nördlingen. Eine ihrer bekannteſten Streitſchriften aus dieſer Periode iſt Koppenſteins Excatvinizata Catechesis Calvino-Heidetbergensis. Colon. 1621. Die reformirten Widerlegungsſchriften finden ſich bei Köcher, Katechet. Geſchichte der reform. Kirche. Jena 1756. S. 349 ff. Walchs Biblioth. Bd. I. S. 528 ff. — Beſonders heftig wurde ihre Befehdung des Heidelberger, als 1685 die römiſch-katholiſche Linie Pfalz-Neuburg zur Regierung der Kurpfalz kam. Die Anfechtungen der Jeſuiten begannen, welche beſonders gegen die 80. Frage gerichtet waren. Lenfant erhob ſich als Vertheidiger und ſchrieb L'innocence du Cat. de Heidelberg 1688. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts eröffnete die Bekämpfung ein gewiſſer Rittmeyer mit ſeinen »Katholiſchen Anmerkungen über den Heidelbergiſchen Katechismus,« welche vornehmlich den Fragen 80, 94, 97 und 98 galten. Mehr und mehr wendete ſich die Polemik der Römiſchen ſo, daß ſie deduzirten, ein ſolches Lehrbuch könne in einem Lande mit katholiſchen Einwohnern und namentlich mit einem katholiſchen Fürſten nicht geduldet werden. Die reformirten Theologen vertheidigten ſich tapfer. Es war ſchon früher nachgewieſen worden, wie auch die Lutheraner ſich ſo über die Meſſe ausgeſprochen hätten und ausſprechen müßten, wie es die 80. Frage thue (vgl. auch Ludw. Fabricius in J. H. Heidegger's Werken Zürich 1698 S. 413—423). Nachdrücklich wurde hervorgehoben, der Heidelberger Katechismus ſey das ſymboliſche Buch der reformirten Kirche und was man in ihm anfechte, ſey eben nur der richtige Ausdruck

*) Band II. Abth. I. S. 208: „Allerdings iſt es nun bei'm Gebrauche des lutheriſchen kleinen Katechismus ein andres. Es liegen mehe Bauſtoffe vor, als daß es ein Bau wäre."

der religiösen Eigenthümlichkeit der Reformirten. Dennoch erschien 1719 das Verbot des Kurfürsten Karl Philipp. Ueberall wurde der Heidelberger beseitigt und vom Büttel weggenommen. Allein die reformirte Geistlichkeit ließ sich nicht einschüchtern, sie focht mannhaft für das Kleinod ihrer Kirche Sie erlangte wirklich auch die Aufhebung des Verbots und Wiedereinführung des Katechismus ohne jegliche Aenderung. (Vgl. über Spezielleres Struve's Pfälz. Kirchenhistorie, S. 1368—1470). Im Jahre 1738 erhoben die Kölner Jesuiten ihren Streitruf noch einmal wieder in den beiden nacheinander erschienenen Schriften: »Vier verschiedene zwischen zweien reformirten Bürgern Hiob und Simson angestellte Discourse über den sogenannten reformirten Heidelberger Catechismum« u. s. w. Per R. P. Georgium Kauffmann der Gesellschaft Jesu. Cöllen 1738. »Gespräch zwischen Hrn. Habacne, einem reformirten Prediger, und Hrn. Hesekiel, seinem vorgesetzten Hrn. Inspector« u. s. w. Cum Approbatione et Permissu Superiorum. Bonn 1738.

Je größer die Feindschaft, welche der Heidelberger von Anfang an zu erfahren hatte, desto größer von jeher die Liebe und Anhänglichkeit der Reformirten an denselben. Schon 1568 führt ihn die Weseler Synode ein. Ebenso beschließt die Emdener Synode 1571: »In den französischen Kirchen soll der Genevisch, in den deutschen Kirchen der Heidelbergische Katechismus gebraucht und gefolget werden.« In der Schweiz, namentlich in Bern, St. Gallen, Schaffhausen ward er schon früh eingeführt. In Holland gilt er schon seit 1568. Seit 1576 muß am Niederrhein über ihn gepredigt werden und seit 1580 werden die Prediger auf ihn verpflichtet. In Hessen, Brandenburg und Anhalt ist er eingeführt worden; in Ungarn gilt er in Kirche und Schule als Lehrbuch des ächten reformirten Glaubens, in der polnischen Kirche genießt er das höchste Ansehen. Die französischen und englischen Kirchen schätzen ihn jederzeit sehr, aber führten ihn nicht ein.

Die reiche Literatur zur wissenschaftlichen und praktischen Erklärung des Katechismus, über welchen die bedeutendsten reformirten Theologen Vorlesungen hielten, kann hier nicht aufgeführt werden. Wir verweisen in dieser Hinsicht auf Struve's Pfälzische Kirchenhistorie, Köchers katechet. Geschichte, van Alpen's Geschichte und Literatur des Heidelb. Katechismus, Augusti's Einleitung in die beiden Hauptkatechismen der evang. Kirche. Zu den vorzüglichsten Erklärungsschriften müssen wir selbstredend die von Ursinus und Olevianus rechnen. Die des Letztern hat der Unterzeichnete wieder herausgegeben und mit einer Reihe von Abhandlungen zur Erläuterung und Vertheidigung des Katechismus begleitet. Das Ganze führt den Titel: »Fester Grund christlicher Lehre. Ein Hülfsbuch zum Heidelberger Katechismus, zusammengestellt aus deutschen Schriften Dr. Kaspar Olevians und eigenen Abhandlungen.« Frankf. 1854. Vgl. auch den Artikel von Rienäcker bei Ersch und Gruber. Lic. K. Sudhoff.

Heidenthum, s. Abgötterei.

Heil. Der Begriff gehört vorzugsweise dem Offenbarungsgebiete an, wo er durch die Ausdrücke תְּשׁוּעָה — יְשׁוּעָה — σωτηρία bezeichnet wird. Die allgemeinste Bedeutung ist: Befreiung aus einem gehemmten, unangemessenen Zustand, Errettung aus Gefahren und Uebeln, in denen man sich sehr unglücklich fühlte, und Versetzung in den entgegengesetzten Zustand der Freiheit, des Sieges, der Sicherheit. Wenn Gott in Israel den Feinden gegenüber seine mächtige Hülfe offenbarte, so hieß es: »Der Herr hat heute Heil gegeben in Israel,« 1 Sam. 11, 13; 14, 45. 2 Sam. 23, 10. 2 Kön. 13, 17. Segnete er die Gewächse der Erde, so wurde dies gleichfalls ein von Gott geschenktes Heil genannt, Jes. 45, 8. Da jedoch der Uebel größtes die Schuld und Sünde ist, da die Quelle und Wurzel aller Uebel in der Sünde liegt, so bedeutet das Wort in der Sprache der Bibel speziell die Befreiung von der Sünde und allem Uebel, das in ihrem Gefolge ist, durch wundervolle, göttliche Veranstaltungen, die über alles Denken, Verstehen und Erwarten der Menschen hinausgehen, 1 Kor. 2, 9. Jer. 31, 22. Dies ist jedoch nur noch die negative Seite des Heils; unzertrennbar davon ist die positive: die

Verſetzung in den Genuß desjenigen Guten, das dem Sündenübel gerade entgegengeſetzt iſt. Der Mittelpunkt alles dieſes Guten iſt die Gemeinſchaft mit dem dreieinigen Gott, welcher die nach ihm Verlangenden zu ſeinen Kindern annimmt, ſie ſchützt und ſegnet, ihnen ihre Sünden vergibt und die Herrſchaft der Sünde in ihren Seelen zerſtört, um ſein Bild darin aufzurichten. Die einzelnen Strahlen des Heils ſind daher Vergebung der Sünden, Mittheilung der Gerechtigkeit Chriſti, Ausheilung und Erneurung der verderbten Natur und Erweiſung alles väterlichen Wohlgefallens Gottes. Der einzige, unerſchütterliche Grund dieſes Heils, das in objektiver und ſubjektiver Beziehung ſeinen beſtimmten Anfang, Fortgang und ſeine Vollendung hat, iſt Jeſus Chriſtus, Apg. 4, 12.

Durch das Geſetz und die Prophetie wurde in Iſrael das Heil, das in Jeſu erſcheinen ſollte, vorbereitet, abgeſchattet und angebahnt; aber auch die Geſchichte des Heidenthums iſt von mannigfaltigen, merkwürdigen Aeuſſerungen des tief in der menſchlichen Natur gegründeten Heilsverlangens durchzogen. Alle Religionen, mit Ausnahme der chineſiſchen, worin eine grenzenloſe Selbſtgerechtigkeit ſich zu erkennen gibt, erkennen eine Sündenſchuld an, und drücken eine Sehnſucht aus, den Menſchen von einem Zuſtand zu befreien, in welchem er nicht ſeyn ſoll. Sie ſuchen durch mannigfache Veranſtaltungen eine Erlöſung aus dieſem inadäquaten Zuſtand zu bewirken und enthalten inſofern ein Element der Prophetie auf das Chriſtenthum. S. Nitzſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre. Prof. Dr. Wuttke in der Ev. Kirchen-Zeitung 1855. Nr. 11. Fronmüller.

Heiland, ſ. Erlöſer.

Heilige Allianz wird die Erklärung genannt, zu welcher ſich die Monarchen von Rußland, Oeſterreich und Preußen nach der zweiten Beſiegung Napoleons, am 26. September 1815, zwei Monate vor Abſchluß des Pariſer Friedens, vereinigten.

Sie ſprechen in derſelben aus, ſie haben in Folge der Erfahrungen der letzten drei Jahre die innige Ueberzeugung erlangt, es ſey nothwendig, den Gang der europäiſchen Politik auf die erhabenen Wahrheiten zu gründen, welche uns die ewige Religion des Gott-Heilandes lehre, ſie haben daher die unerſchütterliche Entſchließung gefaßt, ſowohl in Verwaltung ihrer Staaten, als in ihren politiſchen Verhältniſſen mit jeder anderen Regierung allein die Vorſchriften dieſer heiligen Religion, die weit entfernt einzig auf das Privatleben anwendbar zu ſeyn, im Gegentheil unbedingt auf die Entſchließungen der Fürſten einwirken und alle ihre Schritte leiten müßten, zur Richtſchnur nehmen zu wollen. Dieſe Entſchließung wird ſofort in drei beſonderen Artikeln näher dahin beſtimmt: Da die heilige Schrift allen Menſchen befehle, ſich als Brüder zu betrachten, wollen die drei beſchließenden Monarchen ſich durch die Bande einer wahren unauflöslichen Brüderſchaft vereinigt erachten und bei allen Gelegenheiten einander Hülfe und Beiſtand leiſten, auch gegenüber von ihren Unterthanen und Armeen ſich als Familienväter anſehen und dieſelben im Geiſte der Brüderlichkeit leiten, um die Religion, den Frieden und die Gerechtigkeit zu beſchützen. In Folge dieſes Grundſatzes geloben ſie im zweiten Artikel die verſchiedenen ihrer Leitung anvertrauten Völkerſchaften in gegenſeitigem unwandelbarem Wohlwollen als Mitglieder derſelben chriſtlichen Nation anzuſehen, ſowie ſie ſich ſelbſt nur als Abgeordnete der Vorſehung anſehen, um drei Zweige einer und derſelben Familie zu regieren, ſolchergeſtalt bekennend, daß die chriſtliche Nation, von welcher ſie und ihre Völker Theile ausmachen, in der That und Wahrheit keinen anderen Souverän, als denjenigen hat, dem allein als Eigenthum die Macht angehört, weil in ihm allein ſich alle Schätze der Liebe, des Wiſſens und der unendlichen Weisheit finden, nämlich Gott. Ein dritter Artikel enthielt eine Einladung an alle diejenigen Mächte, welche ſich zu den aufgeſtellten Grundſätzen bekennen wollten, dem neu geſtifteten Bunde beizutreten. Eine beſondere Aufforderung wurde auch an die Einzelnen mit Ausnahme des Pabſtes und Sultans erlaſſen. Dieſer Einladung folgten allmählich beinahe alle europäiſchen Souveräne mit Ausnahme des Königs von Großbritannien, der zwar ſeine Zuſtimmung zu den aufgeſtellten Grundſätzen erklärte, aber den förmlichen Beitritt ablehnte, weil die Formen der engliſchen Verfaſſung, welche für alle rechtlich gültigen Akte

die Gegenzeichnung verantwortlicher Miniſter erfordert, es nicht geſtatten. In der That waren im engliſchen Parlament Zweifel des Mißtrauens aufgetaucht, ob nicht ein beſonderer unausgeſprochener Zweck hinter dem Abſchluſſe des Bündniſſes ſtecke. Ueber ihre politiſchen Zwecke gaben die Stifter der heiligen Allianz, denen nun auch die Könige von Frankreich und Großbritannien beitraten, bei Gelegenheit des Aachener Congreſſes unter dem 15. Nov. 1818 die weitere Erklärung, daß der Zweck ihrer Verbindung auf keine neuen politiſchen Unternehmungen gerichtet ſey, ſondern allein auf Aufrechthaltung des Friedens gehe. Die Grundlage des Bundes ſey der unwandelbare Entſchluß der Souveräne, nie, weder in ihren wechſelſeitigen Angelegenheiten, noch in ihren Verhältniſſen gegen andere Mächte von der ſtrengſten Befolgung der Grundſätze des Völkerrechts abzugehen. Sie ſchloſſen dieſe Erklärung mit der feierlichen Anerkenntniß, daß ihre Pflicht gegen Gott und die Völker ihnen gebiete, das Beiſpiel der Gerechtigkeit, der Eintracht, der Mäßigung zu geben und fortan alle ihre Bemühungen auf Beförderung der Künſte des Friedens, auf Erhöhung des inneren Wohlſtandes ihrer Staaten und auf Wiedererweckung jener religiöſen und ſittlichen Gefühle zu richten, deren Herrſchaft unter dem Unglück der Zeiten nur zu ſehr erſchüttert worden ſey. Das neue Aktenſtück war nicht, wie die Stiftungsurkunde, von den vereinigten Monarchen ſelbſt, ſondern von deren bevollmächtigten Miniſtern unterzeichnet.

Jene Erklärung der drei Monarchen in der Stiftungsurkunde des heiligen Bundes trug unverkennbar das Gepräge einer begeiſterten religiöſen Stimmung und trat mit dem Anſpruch auf, eine ganz neue Epoche der europäiſchen Politik zu begründen. Ein Theil der Zeitgenoſſen nahm die Erklärung mit großartigen Erwartungen, ein anderer mit Mißtrauen auf. Wenn nun die Erwartungen, die man von der heiligen Allianz hegte, keineswegs in Erfüllung gingen, ſo iſt der Grund hievon keineswegs darin zu ſuchen, daß die Erklärung von Anfang an nicht ernſtlich gemeint geweſen, oder daß die verbündeten Monarchen und ihre Nachfolger andern Sinnes geworden waren, ſondern zu großem Theil darin, daß die Vorſchriften des Chriſtenthums, deren Befolgung in Verwaltung und Regierung der Staaten verheißen wird, zunächſt eben Vorſchriften für den Einzelnen ſind und keine unmittelbaren Rathſchläge und Geſetze für die Politik enthalten, vielmehr die Anwendung der chriſtlichen Grundſätze auf das Staatsleben eine ſchwierige, auch in der Wiſſenſchaft noch keineswegs klar und widerſpruchlos gelöste Aufgabe iſt. Die Stiftung der heiligen Allianz iſt mehr ein Ausdruck der perſönlichen Stimmung der betheiligten Monarchen, als ein die europäiſche Politik feſtſtellendes Programm.

Die Urkunden der heil. Allianz ſind abgedruckt in Martens Supplement au recueil des principaux traités. Tom. VI. p. 656 sqq.; die Hauptſchrift über die politiſchen Conſequenzen der heil. Allianz iſt die von C. Fr. Schmidt-Phiſeldeck, die Politik nach den Grundſätzen der heiligen Allianz. Kopenhagen 1822. Von neueren Werken vgl. auch: Gervinus, Geſchichte des neunzehnten Jahrhunderts Bd. I. S. 248 ff. — Ueber den Einfluß, den in dieſer Beziehung Frau von Krüdener auf Alexander ausgeübt hat, ſ. d. Art. Krüdener.

Klüpfel.

Heilige, deren Anrufung und Verehrung. Der apoſtoliſche Brauch, die Genoſſen der chriſtlichen Gemeinde als Glieder an dem Leibe des Herrn nach altteſtamentlichem Vorgang Heilige zu nennen (*ἅγιοι*, Röm. 1, 7., *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 1 Kor. 1, 2., *ἅγιοι καὶ πιστοί*, Eph. 1, 1. u. a.), erhielt ſich bis in die Zeiten des Irenäus und Tertullian. Gleichwohl trat bei der zunehmenden Vermiſchung des chriſtlichen Lebens mit weltlichen Beſtandtheilen die Neigung hervor, ſolchen Chriſten, welche durch lebendigen Glauben, muſterhaften Wandel, ſtandhaftes Bekenntniß im Leben und Sterben ſich als Geheiligte des Herrn hervorgethan hatten, jene Bezeichnung (*ἅγιοι, θεοφιλέστατοι, μακάριοι*) um ſo mehr als einen Ehrennamen beizulegen, als ihr Gedächtniß und der Ruhm ihrer Tugenden und Thaten, inſonderheit ihres Martyriums, zunächſt in den Gemeinden, welchen ſie im Leben angehört hatten, und ſpäter von hier aus auch in anderen kirchlichen Kreiſen, fortdauerten. Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahr-

hunderts feierten ganze Gemeinden das Andenken ihrer Blutzeugen, vornehmlich an deren Todestagen, welche man in höherem Sinn ihre Geburtstage (γενέθλια τῶν μαρτύρων) nannte. Der Ort, an welchem die Leiber der Märtyrer als geheiligte Organe ihrer verklärten Seelen beſtattet worden waren, galt als eine dadurch geweihte Stätte, wo man alljährlich an dem vorerwähnten dies natalis die Geſchichten ihres Bekenntniſſes und Leidens vortrug und die Communion zum Zeugniß der ununterbrochenen Gemeinſchaft in dem Herrn zwiſchen den Gliedern der ſtreitenden und der triumphirenden Kirche beging, indeſſen die oblatio pro defunctis auch auf die Heiligen und Märtyrer bezog. So erzählt Euſebius (IV. c. 15.) von der Gemeinde zu Smyrna, daß ſie nach dem Tode ihres Biſchofs Polycarp erklärt habe, ſie ſchätze ſeine Gebeine höher denn Gold und Edelſteine und wolle an dem Orte, da man ſie niedergelegt, das Geburtsfeſt ſeines Märtyrerthums feiern, zum Andenken an die vollendeten Streiter und zur Uebung und Rüſtung der noch im Streite Begriffenen. In demſelben Schreiben der ſmyrnenſiſchen Gemeinde heißt es aber auch, zur Abwehr des Vorwurfs einer Verunehrung Gottes und Chriſti durch Verehrung der Heiligen, ausdrücklich: Chriſtum beten wir an als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir, wie ſie es verdienen wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meiſter, wie auch wir ihre Genoſſen und Mitjünger zu werden wünſchen. Neben den Gedächtnißtagen einzelner Märtyrer in ihren Gemeinden und Sprengeln entſtand ſchon im vierten Jahrhundert in der orientaliſchen Kirche ein allgemeines Feſt aller Heiligen und Märtyrer (κυριακὴ πάντων τῶν ἁγίων καὶ μαρτύρων — ἑορτὴ τῶν ἁγίων), und zwar in der Pfingſtoktave (dem Sonntag des ſpäteren occidentaliſchen Trinitatisfeſtes). Man hat noch von Chryſoſtomus eine für dieſe Feier verfaßte Homilie (LXXIV. de martyribus totius orbis). Im Abendland iſt dieſes Feſt nicht vor dem ſiebenten Jahrhundert eingeführt und im Unterſchiede von den Griechen, die es in den großen Cyklus der hohen Kirchenfeſte eingefügt hatten, auf den 1. November verlegt (Augusti, Denkw. II. S. 344 f. III. S. 271 ff.).

Indeſſen, ſo rein und würdig anfangs die Beſchäftigung der Kirche mit dem Gedächtniß der vollendeten Bekenner geweſen war, ſo allgemein zeigt ſich doch ſchon frühe eine Verunreinigung und Ausartung. Dies hing wohl vorzugsweiſe mit der aſcetiſchen Lebensanſchauung der erſten Jahrhunderte zuſammen, nach welcher der Enthaltſame, durch Faſten, Jungfräulichkeit und jede andere Art der Unterdrückung der ſinnlichen Naturtriebe, den Vorzug gottgefälliger Heiligkeit gewinnt und ſomit auf einer höheren Stufe chriſtlicher Vollkommenheit erſcheint; wie ſchon Athenagoras (Apol. c. 18.) von einer Menge chriſtlicher Männer und Frauen redet, welche im eheloſen Stande lebten und alt würden, indem ſie darauf die Hoffnung gründeten, in eine nähere Verbindung mit Gott zu treten. Dazu kam ſeit dem Ende des 3. Jahrhunderts das Einſiedlerleben und Mönchsthum, wodurch Einzelne in dem Geruch hoher Begnadigung und vollendeter Glaubenskraft ſtanden. Auch erzählte man ſich von den Wundern, welche dergleichen heilige Menſchen während ihres Lebens und noch nach ihrem Tode an ihren Gräbern und durch ihre Reliquien gewirkt hätten. Man zweifelte nicht, daß diejenigen, welche nach der Verſicherung der größten Kirchenlehrer, eines Cyprian, Baſilius d. Gr., Gregor von Nyſſa und von Nazianz, Ambroſius, Auguſtinus, Chryſoſtomus u. A. der höchſten Seligkeit im Anſchauen Gottes (conspectus, complexus, osculum Dei) genößen und am Gerichte Chriſti (latori assistere cum redierit judicaturus) Theil nähmen, auch durch ihre Mit- und Fürbitte mächtige Beſchützer (patroni) und troſtreiche Vermittler (intercessores, mediatores) der von innerer und äußerer Noth bedrängten Gläubigen, und deshalb, weil ſie, im Gefolge Chriſti, die Gebete derſelben allenthalben vernehmen könnten (Hieronymus contra Vigilantium), anzurufen und zu ehren ſeyen. Man lehrte namentlich, daß die Heiligen nicht bloß um Vergebung der Sünden, ſondern auch in leiblichen Bedrängniſſen mit Erfolg Fürbitte thun (Ambrosius de viduis c. 9.: Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si quae habuerunt peccata luerunt. Non erubescamus eos interces-

sores nostrae infirmitatis adhibere, quia et ipsi infirmitatem corporis, etiam cum vincerent, cognoverunt). Man erbaute nicht nur Kapellen und Kirchen über ihren Gräbern, ſondern legte darin die Kranken nieder, wie früher im Heiligthum des Aesculap, um durch den angerufenen Heiligen unmittelbar zu geneſen, oder doch in einer Viſion auf das rechte Mittel der Hülfe hingewieſen zu werden; hing auch daſelbſt, wie früher in den Göttertempeln, goldene, ſilberne und andere Abbildungen der Glieder, deren Heilung man der Fürbitte des Heiligen zu verdanken glaubte, als Weihegeſchenke auf. Man feierte an der Stelle und nach Art der heidniſchen Opfermahlzeiten zum Beſten der Manes (parentalia) dergleichen chriſtliche Gaſtmähler zu Ehren der Heiligen, die als Gäſte dazu eingeladen wurden. Man trug Reliquien und andere Erinnerungszeichen der Heiligen als Amulette und rühmte deren heilſame Wirkung. Man flehte um ihren Beiſtand zu der beabſichtigten Reiſe, ſtellte das Schiff unter ihre Obhut, brachte ihnen ihre Portion an der Tafel der Paſſagiere dar und theilte zum Danke für die glücklich vollbrachte Fahrt aus der für den Heiligen erſammelten Büchſe den Armen ein Almoſen aus (Neander, K.G. II, 2. S. 714 ff. gr. Ausg.). So entſtanden denn auch die beſonderen Schutzheiligen, für einzelne Stände, Städte, Länder, Kirchen, Glocken u. ſ. w. gegen beſtimmte Uebel und Gefahren; Peter und Paul die Patrone Roms, Jakobus Spaniens, Andreas Griechenlands, Phokas für die Seefahrer, Lukas für die Maler, Johannes Ev. und Auguſtinus für die Theologen, Ivo für die Juriſten, Antonius gegen die Peſt, Apollonia gegen die Zahnſchmerzen u. ſ. ſ.

Hier zeigt ſich einerſeits eine Ueberſchätzung des Creatürlichen, wodurch der Zugang zu Gott nur ſcheinbar erleichtert und das Mittleramt Chriſti wenigſtens im Volksbewußtſeyn auf die Seite geſchoben wird; andererſeits eine Verſinnlichung des religiöſen Bedürfniſſes, welches die Heiligen zunächſt als Helfer und Hüter in allerlei äußerlichen Anliegen und Unbilden aufſucht, und darüber die tiefern und wichtigeren Regungen des Schuldgefühls überſieht. Auch kommen ſchon damals Scenen vor, wie man ſie heutzutage in Neapel mit dem Wunderblut des hl. Januarius erlebt, wenn die Leute von Tours dem hl. Martinus drohen, ihm jede Ehre zu verſagen, wofern er ihre Bitten nicht erfülle (Gregor. Turon. de miraculis Martini); ferner Betrug mit vorgeblichen Wunderheilungen und falſchen Reliquien, wie im 15. und 16. Jahrhundert mit dem Gnadenſchatz des Vincenzenmünſters und mit der Jäzergeſchichte von Bern, wenn zur Zeit des Rabanus Maurus (ſ. deſſen Leben von Rudolph) ein marktſchreieriſcher Handel mit Todtenknochen u. ſ. w. getrieben wird. Zwar wurde von Auguſtin, Chryſoſtomus u. A. der übertriebenen Verehrung der Heiligen und dem unſittlichen Vertrauen auf ihre Wunderkräfte nachdrücklich entgegengewirkt und vielmehr zur Nachahmung ihrer Tugenden aufgefordert. Andrerſeits hatten aber dieſelben Kirchenväter die Macht der angerufenen Heiligen und die Wirkungen der berührten Reliquien angeprieſen und die Fürbitte für ſie in den Oblationen des Abendmahls durch den Hinweis auf ihren Antheil an der Herrlichkeit Chriſti umgedeutet (Augustin. Sermo 69: cum martyres recitantur ad altare Dei, non pro ipsis oratur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur; injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari). Weit entſchiedener trat im Anfang des 5. Jahrhunderts der Presbyter Vigilantius in Barcellona gegen die Verehrer der Märtyrer und Reliquien auf, nannte ſie Cinerarios et Idololatras und berief ſich auf die heil. Schrift, nach welcher nur die Lebenden mit und für einander beten ſollen, während es ungerechtfertigt ſey, die Verſtorbenen bei ihren Gräbern ſich verweilend, geſchweige in wunderkräftiger Wirkſamkeit, zu denken. Ihm gegenüber hat Hieronymus den tiefgewurzelten und weitverbreiteten Heiligendienſt der Kirche verfochten.

Dieſer Dienſt wurde ſpäter in der morgenländiſchen Kirche, im Verlaufe der Bilderſtreitigkeiten, durch das 2. nicäniſche Concil (787) kirchlich fixirt, nachdem zuvor Johannes Damaſcenus in ſeiner ἔκδοσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως die Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder als uralte Tradition vertheidigt hatte. Damals nahm das nördliche Abendland eine würdige Stellung ein, indem die Synoden von Frankfurt (794) und Paris

(825) und die Karoliniſchen Bücher zwiſchen der erlaubten Betrachtung und der unerlaubten Verehrung der Bilder der Heiligen unterſchieden und die Verehrung neuer Heiligen, ſowie die Anlegung von Kapellen an den Straßen für ſie und ihre Reliquien unterſagten. Dagegen unternahm es nun die abendländiſche Wiſſenſchaft, den vorhandenen Heiligendienſt mit Gründen zu unterſtützen, wie ſie großentheils bis auf den heutigen Tag in der römiſchen Kirche gelten. Es ſind die Tugenden und Verdienſte der Heiligen, welche ſie zu Gottes Freunden und zu Vertretern und Fürſprechern des Mangels und der Unwürdigkeit der Menſchen vor dem Throne Gottes machen. Es iſt ihr Antheil an Chriſti Weltherrſchaft, was uns berechtigt, ſie uns nahe zu denken und um die Hülfe ihrer ſtets erhörlichen Fürbitte bei Gott anzurufen, und uns verpflichtet, ſie zu ehren, und auch in ihren Reliquien und Bildern unſere Verehrung ihnen zu bezeugen. So bei Lombardus, Alexander von Hales, Thomas von Aquin. Dieſe Theologen machten, wie ſchon die Väter des 2. Nic. Concils, den Unterſchied der *λατρεία*, adoratio, welche Gott und Chriſto, und der *δουλεία*, *προσκύνησις*, invocatio, welche den Heiligen gebühre. Thomas weiſt ſogar dem Crucifix als imago Christi eine adoratio latriae, der Jungfrau Maria non qualiscunque Dulia, sed Hyperdulia zu. Längſt war die commemoratio et invocatio sanctorum in die Liturgie dermaßen aufgenommen, daß anſtatt: annue nobis, Domine, ut animae famuli tui N. haec prosit oblatio, nun geſagt wurde: annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione beati N. haec nobis prosit oblatio. Auch hatte ſich das anwachſende Heer der Heiligen in ſechs Klaſſen abgetheilt, deren, unter dem Vortritte der Mutter Gottes und Königin des Himmels und aller Heiligen, zwei Klaſſen, die der Patriarchen und der Propheten, dem A. T., vier, die der Apoſtel, der Märtyrer, der Bekenner und der heiligen Weiber (Frauen und Jungfrauen) dem N. T. angehören. Ihre Aufzählung der Reihe nach und ihre Anrufung in Gruppen als apostoli, martyres etc. orate pro nobis geſchieht im Meßamt, die hohen Feſte, die der Anbetung des dreieinigen Gottes allein gewidmet ſeyn ſollen, ausgenommen. Auch hat die chriſtliche Kunſt des Mittelalters ſich mit Feſtſtellung der Attribute der Heiligen (die erſte neuere Schrift hierüber von Radowitz) beſchäftigt, welche theils aus der heil. Schrift entlehnt ſind, wie Petrus mit den Schlüſſeln, der Täufer Johannes mit dem Agnus Dei auf dem Arm, die vier Evangeliſten mit den vier Beſtandtheilen des altteſtamentlichen Cherub, theils aus der Tradition, wie Johannes der Evangeliſt mit dem Giftkelch, Anna mit dem Maria- und Jeſukind auf den Armen, Georg mit dem Lindwurm, Chriſtoph mit dem Jeſusknaben, Florian mit dem Löſchkübel; vornehmlich aus dem Martyrologium, wie Paulus mit dem Schwert, Bartholomäus mit dem Meſſer, Katharina mit dem Rad u. ſ. w. Die Heiligſprechung lag urſprünglich in der unwillkürlichen Verehrung der Gemeinden, dann ging ſie von der Empfehlung und Anordnung der Biſchöfe in ihren Diöceſen, der Metropoliten in ihren Sprengeln aus. Doch wird im Mittelalter vielfach über Einſchmuggelung unverdienter Märtyrer geklagt. Bei dem monarchiſchen Zug der abendländiſchen Kirche mußte die Entſcheidung, wer als Heiliger allgemeine Verehrung in der ganzen Kirche anzuſprechen habe, dem Pabſte zufallen. Dies geſchah im zehnten Jahrhundert. Der älteſte Heilige, deſſen Kanoniſation von Rom aus dekretirt wurde, iſt der Biſchof Ulrich von Augsburg, den zwanzig Jahre nach ſeinem Tode Johann XV. i. J. 973 heilig ſprach. (S. d. Art. Kanoniſation.)

Schon im 11. Jahrhundert aber ſchrieb Guibert, Abt von Nogent sous Coucy, vier Bücher de pignoribus Sanctorum gegen die Mißbräuche der Heiligen- und Reliquienverehrung. Unter den Vorläufern der Reformation war es beſonders Wycliffe, der diejenigen Thoren ſchilt, welche die Vermittlung anderer Heiligen ſuchen, da Chriſtus ſelbſt bereitwilliger ſey zu helfen, als irgend einer derſelben. Huß war weit entfernt, die Kirche von dieſer Seite anzugreifen, indem er noch in Conſtanz ſich feierlich gegen ſolchen Vorwurf verwahrt und ſeine Verehrung der Heiligen betheuert. Dagegen ſagt ein Zeitgenoſſe deſſelben, Nikolaus von Clemange, in der Schrift de novis celebritatibus non instituendis, man ſollte zu dem guten Beiſpiel der alten Chriſten zurückkehren, welche die

Verehrung der Heiligen nicht bis zur Vernachläſſigung Gottes, wie jetzt vor Augen liege, getrieben hätten. Und wie mußten die Reformatoren jene Heiligenbilder in den Kirchen auf zahlloſen Altären anſehen, welche Zwingli »bübiſch und huriſch« nennt, und jenen Reliquienkram, von dem Luther in den ſmalkaldiſchen Artikeln ſagt: reliquiae Sanctorum refertae multis mendaciis, ineptiis et fatuitatibus; canum et equorum ossa ibi saepe reperta sunt. Gleichwohl hat die Augsburgiſche Confeſſion in richtigem Takt den gebührenden Geſichtspunkt aufgeſtellt: Memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem (Art. XXI). Und die Apologie ſagt: Cum neque praeceptum neque promissio neque exemplum ex scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur, conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Auch die reformirte Kirche, obwohl ſie um des Dekalogs willen alle Chriſtus- und Heiligenbilder verwirft, während die lutheriſche die unanſtößigen wohl aufſtellen, aber nicht verehren läßt, hat ausdrücklich (Conf. Helv. II. c. 5.) erklärt, ſie verwerfe die Heiligen nicht, noch denke ſie gemein von ihnen; agnoscimus enim, eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligamus ergo eos ut fratres, et honoremus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis. Imitemur item eos etc. Daß auch Luther die Commemoratio Sanctorum aus der deutſchen Meſſe ſtrich, daß er die Reliquien fortſchaffen ließ, war in der Ordnung.

Gegenüber dem unläugbaren Unfug, der um jene Zeit mit der Verehrung der Heiligen, dem Küſſen, Bekleiden, Beſchenken und Herumtragen ihrer Bilder, dem Knieen und Lichterbrennen davor, dem Schauſtellen und Berühren ihrer Reliquien, dem Umhängen von Amuletten, dem Preiſen ihrer Wunderwirkungen getrieben ward, und gegenüber dem Gewicht der Wahrheit, die in den ſchriftmäßigen, evangeliſchen Bekenntniſſen ſich bezeugt hatte, hielten die Väter von Trient für gerathen, ſich der mildeſten Faſſung zu bedienen. (Sess. XXV.) (Doceant,) sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; *bonum atque utile* esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse in coelo regnantibus voce vel mente supplicari, impie sentire. Und der römiſche Katechismus fügt bei: Extant divinae scripturae testimonia hujus invocationis. Hier iſt die Hülfe der Heiligen einerſeits auf ihre Mitherrſchaft im Himmel gegründet, andrerſeits durch die Fürbitte, womit ſie den Gläubigen bei Gott vertreten, und durch das Verdienſt Chriſti, von dem ihre Verdienſte nur ein Ausfluß ſind, bedingt; und ihre Anrufung, im Unterſchiede von der Anbetung, die allein Gott und Chriſto zukomme, mehr empfohlen als vorgeſchrieben, nur als gut und nützlich, nicht als nothwendig und unerläßlich bezeichnet, während die griechiſche Confeſſion des Peter Mogilas es ein χρέος nennt, die Maria und andere Heilige als Gottes Freunde anzurufen und ihre μεσιτεία bei Gott ſich zu erflehen.

Die neuere katholiſche Theologie hat in den Stellen der Apokalypſe 5, 8; 8, 3. 4; 20, 4. dem Heiligendienſt eine ſchwache Stütze zu geben verſucht. Einleuchtender iſt, wenn ſie auf die Gemeinſchaft des Glaubens hinweiſt, worin die Liebe der vollendeten Gerechten auch ohne unſer Anrufen ſich der ſchwachen, im Fleiſche wallenden und mit der Welt kämpfenden Chriſten annimmt, das Bedürfniß der Letzteren aber ſich wie an den Vorbildern, ſo an den Fürbitten der Seligen ſtillt und ſtärkt. Möhler verſteigt ſich zu dem Satze, den, richtig verſtanden, übrigens auch die evangeliſchen Bekenntniſſe zugeben: ſollen wir Chriſtum anbeten, ſo müſſen wir Heilige verehren (Symbolik §. 45.). Aber wie vorſichtig die katholiſche Theorie von dem Beruf und der Anrufung der Heiligen lautet,

ſo bedenklich iſt ihre Praxis. Die Diſtinktion zwiſchen der Anrufung der Heiligen, und der Erhörung, die nur Gott gewährt, zwiſchen der Hülfe, die ſie leiſten können, und dem Verdienſte, das ihnen nur von Chriſto zufließen ſoll, verſchwindet in dem Gemüthe um ſo gewiſſer, als die Andacht an Innigkeit und Wärme zunimmt. Die lange Nomenklatur der Heiligen, die in der Meſſe als Fürſprecher und Nothhelfer angerufen werden, verhüllt für den Volksverſtand die Bedeutung der Macht und Gnadenfülle des dreieinigen Gottes, und miſcht dadurch, daß dem intercedere precibus auch meritis folgt, die Irrlehren von der Verdienſtlichkeit eigener Werke und von der Ueberverdienſtlichkeit der Werke der Heiligen ein, während das evangeliſche Bewußtſeyn ſich einfach und getroſt an den εἷς μεσίτης καὶ ἀρχιερεύς hält, der (nach Joh. 14, 23.) ohne Mittelsperſonen ſammt dem Vater zu denen kommen will, die ihn lieben und ſein Wort halten. Demungeachtet hält die evangeliſche Kirche auch mit ihrem Cultus das Gedächtniß der Gemeinſchaft der Heiligen auf dem Grunde der h. Schrift feſt, wenn ſie das Sanctus in ihren ſonntäglichen Gottesdienſten ſingt, und wenn in einem Theile ihrer Gemeinden die Apoſtelfeſte, ſowie der Tag des Täufers und des Protomartyrs in Ehren gehalten ſind.

Dem Einwurf der Proteſtanten, daß die Heiligenverehrung unter den Zeugniſſen der apoſtoliſchen Kirche keine Spur für ſich aufweiſen könne, iſt von den Katholiken ſeit Schelſtrate bis in die neuere Zeit (über religiöſe Myſterien, München 1818) durch das Thema von der disciplina arcani geantwortet worden. Aber die Theologen unſerer Kirche konnten leicht nachweiſen, daß die disciplina arcani es mit anderen Dingen als mit der Anrufung der Heiligen und mit der Verehrung ihrer Bilder zu thun gehabt habe. S. den Art. Arcan-Diſciplin, und Auguſti, Denkw. IV, S. 398.

Die Legenden der Heiligen ſind frühe geſammelt und nach dem chriſtlichen Kalender geordnet worden. Man beſitzt noch von den alten Kalendarien, Menologien und Martyrologien bis in das 8. Jahrhundert hinauf. Die beliebteſte Sammlung der Vitae Sanctorum iſt im Orient die des Simeon Metaphraſtes (12. Jahrh.), die berühmteſte des Occidents aus früherer Zeit die legenda aurea des Jakobus de Voragine († 1298). Das wichtigſte ſpätere Werk ſind die von den Bollandiſten unternommenen und bis zum 15. Oktober in 53 Bänden fortgeführten Acta Sanctorum Antverpiensia. S. d. Art. *Acta Martyrum.* — Vgl. *Chemnitz*, examen concilii Tridentini, III. Lobegott Lange, Art. Heilige in der Encykl. von Erſch und Gruber. Grünelſen.

Heiliger Geiſtesorden. Der Orden des heiligen Geiſtes beſteht in verſchiedenen Gattungen, namentlich in Frankreich und Italien, wo er in Brüder- und Schweſterſchaften unter der Bezeichnung „Hoſpitaliter und Hoſpitaliterinnen zum h. Geiſte“ eine gerade nicht unbedeutende Ausbreitung gefunden hat. Hierher gehört der Orden des h. Geiſtes von di Saſſia in Rom, der zunächſt von Guido von Montpellier 1178 nach Auguſtiniſcher Regel für Hoſpitalritter geſtiftet wurde, daher er auch „Orden des h. Geiſtes von Montpellier“ heißt. Er verbreitete ſich in Frankreich und Italien. Als ihm unter Innocenz III. 1204 das Hoſpital di Saſſia (Hospitale in Saxia) in Rom zufiel, erhielt er jene Bezeichnung; die Ordensbrüder theilten ſich nun in Hoſpitalritter mit einfachen und in regulirte Chorherren mit feierlichen Gelübden, der Ordensvorſteher nahm als Großmeiſter ſeine Reſidenz in jenem Hoſpitale. Mit dieſer Brüderſchaft, die frühzeitig auch Schweſtern erhielt, wurden die im J. 1254 als eine weltliche Verbindung geſtifteten „Hoſpitaliter und Hoſpitalilerinnen zum h. Geiſte in Frankreich“ verbunden. Nach mannigfachen und wechſelvollen Schickſalen hob Pius II. (1459) die Ritter in Italien auf, während ſie in Frankreich fortbeſtanden; im J. 1693 wurden ſie von Neuem hergeſtellt und der Orden trennte ſich nun in die Grade der Gerechtigkeits- und Gnadenritter, dienende Brüder und Oblaten. Bald darauf unterlag er einer neuen Geſtaltung, indem Pabſt Clemens XI. (1700) die Brüder in regulirte Chorherren umwandelte. Der Orden beſteht in ſolcher Weiſe noch jetzt. Die Hoſpitaliterinnen tragen eine weiße Kleidung, heißen deshalb „weiße Schweſtern,“ ſind zahlreicher verbreitet als die regulirten Chorherren und beſchäftigen ſich vornehmlich mit Armen- und Krankenpflege, mit der

Erziehung und dem Unterrichte junger Mädchen. Ein Zweig von ihnen ſind die Schweſtern des h. Geiſtes zu Poligny; ſie ſind ſchon im J. 1212 geſtiftet worden und beſtehen noch jetzt in Frankreich, doch ohne eine große Verbreitung gefunden zu haben. Die Kanoniker des h. Geiſtes ſind wahrſcheinlich in Lotharingen durch Johann Herbert entſtanden, vom Pabſte Sixtus V. 1588 beſtätigt worden und für den Unterricht beſtimmt mit der Verpflichtung klöſterlicher Bet- und Faſtenübungen. Zur Ordenskleidung gehört ein ſilbernes Kreuz und die Abbildung der Herabkunft des h. Geiſtes auf die Apoſtel. Im J. 1700 ſtiftetete der Abbé Desplaces und Vincent le Barbier auch einen Miſſionspriеſterverein zum h. Geiſte, der ſeine Thätigkeit auf die Miſſion, die Seminarien und Krankenpflege erſtrecken ſollte, von Napoleon I. neu begründet wurde (1805), ſich weit verbreitete, noch jetzt beſteht und namentlich außerhalb Europa's für die Miſſion arbeitet. Die weltlichen Ritterorden des h. Geiſtes, von denen einer 1352 vom Könige Ludwig von Tarent, ein anderer 1360 vom Könige Johann I. von Caſtilien, ein dritter 1578 vom Könige Heinrich III. von Frankreich geſtiftet wurde, beſtehen nicht mehr. Was den franzöſiſchen Ritterorden des heiligen Geiſtes betrifft, ſ. Geiſt, Orden des heiligen. Neudecker.

Heiliger Grabesorden. Dieſer Orden umfaßte ehedem regulirte Kanoniker und Kanoniſſinen in nicht unbedeutender Verbreitung. Sein Stifter und die Zeit ſeiner Stiftung laſſen ſich nicht zuverläſſig angeben; nach Einigen ſoll er von Gottfried von Bouillon nach der Eroberung Jeruſalems 1099, nach Anderen aber von dem Archidiakonus und ſpäteren Patiarchen von Jeruſalem, Arnold, im J. 1114 geſtiftet worden ſeyn. Er befolgte die Regel Auguſtins und verbreitete ſich in mehrere Länder, namentlich nach Polen, Holland, Frankreich und in einigen deutſchen Ländern. Die Kanoniker fanden indeß bei dem päbſtlichen Stuhle keine Begünſtigung, ja Innocenz VIII. überließ ihre Einkünfte den Bethlehemiten. Unter Urban VIII. erhielten ſie zwar mit den Schweſtern eine neue Regel, doch konnten ſie kaum hier und da noch fortbeſtehen. Während ſie ihren Untergang fanden, haben ſich die Kanoniſſinen in Holland, Frankreich und Deutſchland (hier in Baden) erhalten. Außer den gewöhnlichen klöſterlichen Uebungen beſchäftigen ſie ſich mit der Erziehung und dem Unterrichte junger Mädchen, wodurch ſie zugleich ihren Unterhalt gewinnen, da ſie nur wenige oder gar keine Einkünfte haben. Die Clauſur iſt ſtreng, ſo daß für gewöhnlich nur fürſtliche Perſonen ihre Klöſter beſuchen können. Die oberſte Leitung derſelben hat ein Biſchof, jedem Kloſter ſteht eine Priorin vor. Die Novizinen haben eine dreijährige Probezeit und können das Kloſter wieder verlaſſen; in Baden beſteht ſeit 1811 die Beſtimmung, daß die Kloſtergelübde immer nur auf die Zeit von drei Jahren abgelegt werden ſollen. Die Ordenstracht iſt ein weites ſchwarzes Oberkleid mit einem vorn und über den Rücken herabhängenden Chorhemde, ein ſchwarzer, bei den Novizinen aber weißer Schleier, und ein kleines aus roth ſeidenen Bändchen beſtehendes Kreuz mit zwei Querſtreifen von ungleicher Länge, das auf der linken Bruſt getragen wird, im Chore ein langer ſchwarzer Mantel. Die Priorin trägt ein goldenes Kreuz an einer von Gold und Seide gewirkten Schnur. — Der geiſtliche Ritterorden vom heil. Grabe in England, deſſen Stiftung in das Jahr 1174 fallen ſoll, ging bereits im 16. Jahrh. wieder unter. Einen anderen Ritterorden des heil. Grabes ſtiftete der Pabſt Alexander VI. 1496. Nachdem der Orden am Ende des vorigen Jahrhunderts untergegangen war, ſtellte ihn Ludwig XVIII. in Frankreich wieder her (1814), doch im Jahre 1830 hörte er abermals wieder auf. Neudecker.

Heiligenſchein, Gloria, Nimbus, Aureola. Schon im Heidenthum findet ſich die Darſtellung eines Lichtkreiſes oder Strahlenkranzes um die Geſtalt oder das Haupt von Göttern und Heroen, bei den Römern um die Köpfe der Kaiſer auf Statuen, Münzen u. dgl. So bezeugt auch Servius zum Virgil, z. B. Aen. II, v. 616: nubes divina, est enim fluidum lumen, quo Deorum (III, v. 587: vel imperatorum) capita cinguntur, sic enim pingi solent. Auch bei den Aegyptiern, Perſern, Indiern finden ſich ähnliche Darſtellungen, dergleichen Didron aufführt. Im chriſtlichen Alterthum kommt zwar Gott,

auch Christus, ohne den Lichtkreis auf Sarkophagen, Letzterer aber mit demselben in den Katakomben vor, und eine Abraxasgemme trägt den Strahlennimbus. Vom 4. Jahrhundert an werden diese Attribute in verschiedener Form und Anwendung immer allgemeiner, nicht bloß bei heiligen Personen, auch beim Satan (Didron), bei dem Lamm, dem Löwen, den übrigen Evangelistensymbolen, später auch bei allegorischen Figuren. Gott Vater hat in der Regel den Nimbus in Form des Dreiecks, Christus rund mit eingezeichnetem Kreuz. Der h. Geist, als Taube, wird gemeiniglich von dem Heiligenschein umflossen. Eine gleiche Einschließung findet sich auch in allen Miniaturen, wenn Gottes Gegenwart und Wirksamkeit nur durch eine Hand, die aus den Wolken reicht, bezeichnet wird. In der späteren Kunst liebt man es, den Nimbus als durchsichtige, horizontale oder schräge Scheibe über dem Haupte der Heiligen anzubringen. Didron nimmt die Gloria als Gattungsnamen solcher bildlichen Verklärungen, und unterscheidet innerhalb der Gattung Nimbus als Bezeichnung des Heiligenscheins, der das Haupt, Aureola als diejenige des Lichtglanzes, der die ganze Gestalt umgibt. Vgl. dessen Iconographie chrétienne S. 25 ff., de la gloire. Außerdem besonders Münter, Sinnbilder ꝛc. II. S. 20 ff. Geißneisen.

Heiliger Bund. (Liga sancta) von Nürnberg heißt die zwischen dem Kaiser Karl V. und mehreren katholischen Ständen durch den Vicekanzler Matthias Held am 10. Juni 1538 zu Nürnberg abgeschlossene und gegen den Schmalkaldischen Bund gerichtete Einigung. Pabst Paul III. schien nach seiner Stuhlbesteigung der vielfach ausgesprochenen Forderung, ein freies christliches Concil zu veranstalten, nachgeben zu wollen; deßhalb hatte er durch seinen Legaten Peter Paul Vergerius Unterhandlungen mit den Protestanten anknüpfen lassen. Diese sahen sich jedoch in ihren Erwartungen getäuscht, da Paul ein Concil in Deutschland nicht zugestehen, die Entscheidung über die Streitfragen sich allein vorbehalten, folglich überhaupt kein freies christliches Concil gehalten wissen wollte. Den zwischen Karl V. und dem Könige Franz von Frankreich ausgebrochenen Krieg benützend, schrieb er durch die Bulle Ad dominici gregis curam (bei *Raynald* ad ann. 1536 Nro. 35) am 2. Juni 1536 das Concil nach Mantua aus, das hier im Mai des folgenden Jahres eröffnet werden sollte. Zugleich sandte er den Bischof v. Aix, Peter Vorstius, an den König Ferdinand wie auch an die deutschen protestantischen und römischen Fürsten (s. den Bericht des Cornelius Ettenius nach der von W. A. Arendt herausgeg. Löwener Handschrift in Raumer's Histor. Taschenbuch, Jahrg. 1839. S. 467—556), um ihnen die Judictionsbulle einzuhändigen und sie für das Concil zu gewinnen. Im November 1536 kam Vorstius in Deutschland an, besuchte den Hof zu Wien, dann mehrere andere fürstliche und auch bischöfliche Höfe. Der Kurfürst Johann Friedrich war von Weimar bereits abgereist und auf dem Wege zu dem nach Schmalkalden anberaumten Fürstentag begriffen; Vorstius begab sich daher, nachdem er noch mehrere andere Städte besucht hatte, auch nach Schmalkalden und traf hier am 24. Febr. 1537 ein. Am folgenden Tage legte er dem Kurfürsten seine Mission in einer Audienz vor, der Kurfürst aber ging lachend von ihm weg, um sich mit seinen Räthen zu besprechen und ließ auch die Bulle mit dem an ihn gerichteten Breve zurück. Mit ähnlicher Verachtung wurde Vorstius von dem Landgrafen Philipp und den Herzögen von Württemberg, Pommern und Lüneburg behandelt, ja nach einigen Tagen erhielt er selbst seine Briefe wieder zurückgestellt und mit Unwillen verließ er Schmalkalden am 3. März, indem er als Antwort auf die Concilienfache die Erklärung erhielt, die der eben in Schmalkalden anwesende Vicekanzler Held auch erhalten hatte, welcher vom Kaiser Karl in die Mahlstadt abgeordnet worden war, um die protestantischen Fürsten zur Beschickung des Concils einzuladen (s. Walch, Luthers Schr. XVI. S. 2430 ff.; Hortleder, von Ursachen des deutschen Krieges I. Buch 1. Kap. 25—29). Die Schmalkaldischen Bundesfürsten bemerkten dem Vicekanzler, daß das Concil, der päbstlichen Bulle gemäß, nur gegen die neu entstandenen Ketzereien und Irrthümer gehalten werden solle, ja daß der Pabst in der zur scheinbaren Reformation des römischen Hofes erlassenen Bulle (vom 23. Septbr. 1536, bei Walch XVI. S. 2322) ausdrücklich erklärt habe, „daß er Aus-

rottung halben der giftigen Lutheriſchen und anderer Ketzereien das Concilium anzuſetzen bewegt worden ſey," wodurch er alſo die Evangeliſchen ſchon im Voraus verdamme; überdies ſolle das Concil auſſerhalb der deutſchen Nation gehalten und aus den angegebenen Gründen könne es von den Evangeliſchen nicht beſucht werden (Walch XVI. S. 2463 ff.). So war auch Held's Miſſion, welche die evangeliſchen Fürſten wenigſtens zu einer nicht ganz unerwünſchten Erklärung wegen des Concils vermögen ſollte, ganz mißglückt; ſie konnte auch kaum einen anderen Erfolg haben, da Held, der unter den kaiſerlichen Räthen ſtets zu gewaltſamen Schritten rieth, gerade nur wünſchte, dieſe ſobald als möglich herbeizuführen. Er ließ ſich daher ſelbſt im Namen des Kaiſers in heftige Erklärungen ein (ſ. Planck, Geſch. des proteſt. Lehrbegr. III. S. 306 ff.) und endigte mit Drohungen der kaiſerlichen Ungnade gegen die evangeliſchen Fürſten. Dieſe glaubten nun den kaiſerlichen Willen klar genug erkannt zu haben und trafen, nachdem bereits die berühmten Schmalkaldiſchen Artikel unterzeichnet worden waren, die nöthige Vorſorge, falls der Krieg ausbrechen ſollte.

Unter ſolchen Umſtänden und Verhältniſſen ging der Kaiſer mit ſeinem Bruder Ferdinand, wie aus einem am letzten Februar 1538 von Held abgefaßten Schreiben ſich ergibt (ſ. Stumpf, Baierns politiſche Geſchichte. Münch. 1816. I. S. 207), ſchon mit dem Plane um, in Speier einen Bund gegen den Schmalk. Bund zu ſchließen. Zu dieſem Zwecke war durch Held und den Ritter Madruz eine Einladung vom König Ferdinand an katholiſche Fürſten ergangen. Die Verſammlung der Eingeladenen kam in Speier zwiſchen dem 4.—12. März 1538 zu Stande (ſ. Stumpf a. a. O. S. 210); hier erſchienen als Abgeordnete vom Kaiſer und von Ferdinand Held und Madruz, vom Kurfürſten Albrecht zu Mainz Heinrich von Heim, vom Erzbiſchof Matthäus von Salzburg Nikolaus Ribeiſen und Jörg Trauner, von den Herzögen von Bayern Hans Weiſſenfelder, vom Herzog Georg von Sachſen Joachim von der Haid, und vom Herzog Heinrich von Braunſchweig Liberius Beckmann. Es kam indeß zu keinen definitiven Beſchlüſſen, vielmehr wurde nur der Entwurf zu einer Bundesnotel aufgeſtellt mit Bezeichnung der Bundesoberſten und Bundesräthe, mit Aufſtellung einer Bundeskaſſe zur Beſtreitung etwaiger Kriegskoſten, mit Vorſchlägen zur Erweiterung des Bundes und der Beſtimmung, daß der Bund bei einer neuen Zuſammenkunft zu Nürnberg, Rothenburg an der Tauber oder Perching im Erzſtifte Eichſtädt unverzüglich und förmlich abgeſchloſſen werden ſolle. Die Zuſammenkunft kam in Nürnberg zu Stande und hier wurde jetzt, — dem Schmalkaldiſchen Bunde gegenüber, — der ſogenannte heilige Bund, der den alten heiligen Glauben vertheidigen ſollte, abgeſchloſſen. (Hortleder, a. a. O. Th. I. Buch 8. Kap. 14 u. 15.; Walch, XVII. S. 4 ff.; *Seckendorf*, Hist. Luth. Lib. III. pag. 172; *Sleidanus*, de statu religionis Lib. XII.) Die Bundesglieder waren: der Kaiſer, der König Ferdinand, Albrecht, Erzbiſchof von Magdeburg und Mainz, Matthäus, Erzbiſchof zu Salzburg, die Herzöge von Bayern Wilhelm und Ludwig, der Herzog Georg von Sachſen und die Herzöge von Braunſchweig, Erich der Aeltere und Heinrich der Jüngere. Der Bund war weſentlich ein Defenſivbund für den herkömmlichen Glauben und die geiſtlichen Stiftungen, denn in der Bundesnotel heißt es ausdrücklich: „Und ſoll dieſe unſere Verſtändniß vornehmlich der Religion Sachen und was derhalben zugetragen oder der Religion anhängen möchte, dazu auch allein defenſive und zur Gegenwehr verſtanden ſeyn. So ſollen auch alle geiſtlichen Stiftungen, Güter, Renten, Gülten oder Zinſe, wie ſich gebühret und in allen Rechten verſehen, Schutz, Friede und Recht haben, die wir auch wollen erhalten und vermöge der Rechte und des heil. Reiches Ordnung für ſchädlichen Einziehen und Gewalt beſchirmen und handhaben." An einer anderen Stelle heißt es, daß „dieſe chriſtliche Verſtändniß die Ehre des Allmächtigen und Handhabung unſeres heil. Glaubens, alte hergebrachte chriſtliche Gebräuche und Ceremonieen betrifft, und iſt von uns allein darum, daß wir bei ſolchem chriſtlichen Glauben und Ceremonieen, Landfrieden und ordentlichen Rechten bleiben mögen und davon nicht abgedrungen werden, und alſo auf der natürlichen Gegenwehr ſtehet und defenſive angenommen." Namentlich erklärten auch die Ver-

bündeten, falls »die Proteſtirende des Schmalkaldiſchen Bundes verwandte Stände, oder auch diejenige, ſo ſich nach bewilligtem Friedenſtande zu ihnen gezogen oder noch annehmen würden, nicht der Religion halber, ſondern auch in einem andern Schein — uns überzlehen oder betrüben, — gegen dieſelben ſollen und wollen wir uns gleichermaßen, als ob es ohne alle Mittel von wegen der Religion geſchehe, an einander und in Kraft dieſer Einigung Hülfe zu thun ſchuldig ſeyn.« Der Bund wurde auf die nächſten eilf Jahre geſchloſſen. Zur möglichen Beilegung der beſtehenden Zwieſpalt ſollte der Kaiſer inzwiſchen auf die Veranſtaltung eines Concils bedacht ſeyn. Sämmtliche Bundesglieder theilten ſich, um im Falle der Noth die Defenſion ordentlich zu vollziehen, in zwei Theile oder Provinzen, in die oberländiſche Provinz (der Kaiſer, König Ferdinand, der Erzbiſchof von Salzburg und die Herzöge von Bayern) und in die ſächſiſche (der Erzbiſchof von Magdeburg, Herzog Georg und die Herzöge von Braunſchweig); für jene wurde Herzog Ludwig von Bayern, für dieſe Herzog Heinrich von Braunſchweig als Bundesoberſter beſtimmt; jeder erhielt noch einen Bundesrath, um mit demſelben alle näher beſtimmten Bundesangelegenheiten (ſ. Walch XVII. S. 17 ff.) zu ordnen und zu leiten. Kaiſer Karl und König Ferdinand übernahmen den vierten Theil aller Koſten, empfingen aber dafür den vierten Theil der Stimmen im Bundesrathe, die anderen Theile der Koſten ſollten von den jetzigen und den etwa noch aufzunehmenden Bundesſtänden übernommen werden. Um auch dem Falle, »ob eilende Sachen vorfallen möchten« vorzuſehen, wurde noch eine Bundeskaſſe conſtituirt, für jedes Bundesglied die ſofortige Erlegung einer beſtimmten Summe beſchloſſen. Endlich gaben die Verbündeten noch die Erklärung: »Wir verpflichten uns auch und ſagen hiermit zu: Ob es ſich zutrüge, daß unſere gnädigſte Herren, obgemeldet, die Erzbiſchöfe ein oder mehr vor Endigung dieſer Bündniß mit Tod abgehen würden, daß wir keinen nachkommenden Erzbiſchof oder Biſchof zu der Regierung kommen laſſen wollen, er gelobe denn zwor, dieſe Bündniß zu halten und zu vollſtrecken.« So ſtanden ſich nun der Schmalkaldiſche und ſogenannte heilige Bund als zwei Definitivbündniſſe gegenüber. Merkwürdig iſt es, daß der Kaiſer Karl wenige Monate nach dem Abſchluſſe des heiligen Bundes Held's Wirkſamkeit für die Conſtituirung deſſelben geradezu desavouirte (ſ. Seckendorf S. 171) und Held ſogar von ihm entlaſſen wurde, dennoch iſt es gar keinem Zweifel unterworfen, daß Held nur nach den Aufträgen des Kaiſers handelte, Karl läugnete aber dieſe ab, weil der Bund ſeine Erwartungen nicht erfüllte (ſ. Planck a. a. O. S. 316 ff.). Der Pabſt vermittelte den Waffenſtillſtand zwiſchen Karl und dem Könige Franz von Frankreich; am 19. April 1539 kam ein ſolcher auch zwiſchen dem Kaiſer, dem Könige Ferdinand und den Augsburgiſchen Confeſſionsverwandten zu Stande (Walch XVII. S. 396 ff.). Neudecker.

Heiligkeit Gottes, ſ. Gott.

Heiligkeit der Kirche, ſ. Kirche.

Heiligkeit, urſpr. des Menſchen, ſ. Gerechtigkeit, urſpr.

Heiligkeit, Titel des Pabſtes, ſ. Pabſt.

Heiligſprechung, ſ. Kanoniſation.

Heiligung. Der Begriff der Heiligung iſt der Grundbegriff der religiöſen Sittlichkeit in der heiligen Schrift. Er gehört dem Alten Teſtamente an wie dem Neuen, der Dogmatik, wie der Moral. Die Wurzel deſſelben aber liegt in der Idee der Heiligkeit Gottes. Auf Grund der Heiligkeit Gottes ſoll der Menſch ſich heiligen, durch dieſelbe und für dieſelbe: das iſt die Heiligung. Die Heiligkeit Gottes aber iſt der Grundzug der theokratiſchen altteſtamentlichen Gottesidee. Jehovah iſt der Heilige (Jeſ. 6.). Der Begriff der Heiligkeit Gottes drückt aber nicht bloß ſein negatives Verhalten aus, nach welchem er ſich allem Unreinen, Gemeinen, Sündigen, entzieht, ſondern eben ſo ſehr ſein poſitives Verhalten, nach welchem er eine ſeinem Weſen gemäße, heilige Gemeine ſtiftet. Die Vollendung der Offenbarung Gottes iſt ſeine Offenbarung in dem heiligen Geiſt, welcher nicht nur alles Ungöttliche in der Welt abſtößt und vernichtet, ſondern auch das göttliche Leben mit abſoluter Macht in die Welt einführt, die Menſchheit reinigt und

vergeiſtigt, die Welt verklärt. Gott iſt heilig als der Gott der heiligen Gemeine. »Ich bin der Herr euer Gott: darum ſollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig ſeyd: denn ich bin heilig« (3 Moſ. 11, 44. 45. 1 Petr. 1, 16.). Daher preißt auch Chriſtus Gott als den heiligen Vater in ſeinem hoheprieſterlichen Gebet, da wo er von ſeiner weltverklärenden Wirkung redet (Joh. 17, 11.). Der hebräiſch-theokratiſche Begriff der Heiligkeit (קֹדֶשׁ) findet ſein weltliches Analogon in dem griechiſchen Begriff der Idealität. Ideell iſt das, was ſich der Idee gemäß verhält in ſeiner Erſcheinung: das Schöne in ſeiner zum ſchönen Leben erweckenden Wirkung. Heilig aber iſt das, was ſich der Perſönlichkeit, dem ſich ſelbſt erfaſſenden Geiſtesweſen gemäß verhält in ſeinem innerlichen Grunde: das Gute in ſeiner höheren, ſchöpferiſchen, das Gute ſtiftenden Potenz. Gott iſt heilig, indem er ſein ewiges, perſönliches Weſen bethätigt mit abſoluter Gemäßheit, und damit das Reich des perſönlichen Lebens ſtiftet, ſchützt und vollendet, das Reich der Liebe. Die üblichen Definitionen der Heiligkeit Gottes haben ſich meiſt in die zwei Seiten des Begriffs, die negative und die poſitive, einſeitig getheilt. Die älteren Dogmatiker (Calov, Quenſtedt, Hollaz) laſſen den Begriff der Heiligkeit Gottes größtentheils mit dem negativen Begriff der Weſensreinheit zuſammenfallen (ſ. Bretſchneider, ſyſtematiſche Entwicklung der dogmat. Begriffe S. 383), die neueren, namentlich Ammon, Kant, Wegſcheider, Reinhard, Döderlein, haben dieſe Richtung noch verflacht, indem ſie unter der Heiligkeit die Angemeſſenheit des Willens Gottes zum Sittengeſetz, oder zu den Geſetzen ſeines Wiſſens verſtanden. Sie vergaßen, daß die Heiligkeit als die Cauſalität des Sittengeſetzes betrachtet werden muß, oder vielmehr noch über die eigentlichſte Cauſalität deſſelben, die Gerechtigkeit, hinausliegt. Mit der Schleiermacher'ſchen Definition, nach welcher wir »unter der Heiligkeit Gottes diejenige göttliche Urſächlichkeit verſtehen, kraft deren in jedem menſchlichen Geſammtleben mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit zugleich das Gewiſſen geſetzt iſt«, reicht man noch weniger aus, inſofern es hier erſt die Sünde iſt, welche den Begriff des inneren Geſetzes und ſeiner Cauſalität, der Heiligkeit, vermittelt. Die poſitive Seite des Begriffs wurde dagegen einſeitig von der Collenbuſch-Menken'ſchen Schule aufgeſtellt, indem die Heiligkeit hier als die demüthig ſich herablaſſende Liebe gefaßt werden ſollte. Denn dieſes Walten für ſich betrachtet iſt vielmehr die Barmherzigkeit. Indeſſen wurde mit dieſer Definition auf ein durchweg vernachläßigtes Moment des Begriffs hingewieſen. Eine Zuſammenfaſſung beider Seiten iſt verſucht worden in meiner Dogmatik I, S. 101. Man vergleiche die Verhandlungen darüber in Nitzſch, Syſtem S. 172. Es mag hier noch hervorgehoben werden, daß der Begriff der Heiligkeit Gottes inſofern einen ſpezifiſchen Gegenſatz zu der pantheiſtiſchen Weltanſchauung bildet, als dieſe auf einer Vermengung Gottes und der Welt, des Geiſtes und der Materie, ſelbſt des Guten und des Böſen beruht, ja indem ſie ſogar darauf ausgeht, das perſönliche Weſen überhaupt in das unperſönliche aufgehen zu laſſen. Die Heiligkeit hebt vielmehr alles Unperſönliche in dem Perſönlichen auf.

Sich heiligen heißt demzufolge ſich der perſönlichen Weſenstreue Gottes gemäß und in der Kraft derſelben der Verſtrickung in das Unperſönliche entziehen, und in das perſönliche Verhältniß zu Gott eingehend, ſich zu einem weſensgemäßen, d. h. perſönlichen Leben in der Liebe für ihn vollenden. Zuvörderſt iſt nun hier zu beachten, daß das Geſetz der Heiligung im Alten Teſtament, der Natur deſſelben gemäß, in typiſch-ſymboliſcher Geſtalt auftritt, um ſich im Neuen Teſtamente in dem Geſetz des Geiſtes, der realen Heiligung zu vollenden.

Weil Gott der Heilige iſt (קָדוֹשׁ), ſo ſoll ſein Volk heilig ſeyn (3 Moſ. 11, 44. 45. 5 Moſ. 23, 14.). Und weil das Volk von Natur unheilig iſt, ſo beſteht ſein weſentlicher Beruf darin, ſich zu heiligen. Dieſer Beruf wird ihm aber durch die Gründung ſeines Heiligthums, worin Alles dem Herrn geheiligt iſt, und wodurch alle ſeine Lebensverhältniſſe geheiligt werden ſollen, in geſetzlich ſymboliſcher Geſtalt vor die Augen geſtellt, und es wird durch dieſe ſymboliſchen Heiligungen pädagogiſch für die reale Heiligung erzogen. Der Akt des Heiligens (קִדֵּשׁ) umfaßt aber dem Begriff der Heiligkeit gemäß

allemal zwei Momente. Eine Perſon oder ein Gegenſtand wird geheiligt, indem ſie ihrer gemeinen weltlichen Beziehung durch ſymboliſche Akte (Waſchungen, Sühnungen ꝛc.) entnommen, und dann durch eine poſitive Weihung (die Salbung, die Opferung ꝛc.) in den Dienſt des Herrn geſtellt, oder dem Herrn hingegeben wird. Der Welt nehmen und dem Herrn geben: das heißt heiligen. Die Heiligung hebt alſo als negative die falſche, profane Weltbeziehung des Objekts wieder auf, und ſtellt als poſitive ſeine wahre, religiöſe Weltbeziehung wieder her. Dieſe Heiligung Iſraels hat der heilige Gott im Alten Teſtament ſo lange in geſetzlich-ſymboliſcher und pädagogiſcher Form geleitet, bis das Neue Teſtament vermittelt war, d. h. bis der Heilige, oder das Heilige ſchlechthin (*το ἅγιον*) von der Jungfrau konnte empfangen und geboren werden durch Wirkung des heiligen Geiſtes (Luk. 1, 35.). Chriſtus ſelbſt aber hat ſeine angeſtammte Heiligkeit in einer ſteten Heiligung ſeines Lebens für die Welt entfaltet und behauptet, und dieſe zuletzt in der Opferung ſeines Lebens vollendet (Joh. 17, 18.). Damit war das Kommen des heiligen Geiſtes vermittelt, und mit ihm empfingen die Gläubigen das Geſetz des Geiſtes, des neuen Lebens, der Liebe, d. h. das Prinzip der Heiligung. Die Chriſten aber werden die Heiligen genannt (Apoſtelgeſch. 9, 32. Röm. 15, 26. ꝛc.), nicht etwa nur weil ſie heilig werden ſollen, ſondern auch weil ſie mit dem Glauben an Chriſtum die weſentliche Heiligkeit als ihre Heiligkeit in ihr Inneres aufgenommen und zum Prinzip ihres Lebens gemacht haben. Die poſitive Heiligkeit als Lebensſaat in einem zur Heiligkeit beſtimmten, aber durchaus unheiligen Leben muß ihrer Natur nach als ſtete Heiligung wirkſam ſeyn. Die Chriſten ſind als Heilige im Bunde durch die Heiligung in ihrem Werden (2 Kor. 7, 1. 1 Theſſ. 4, 3. 4. 7. Ebr. 12, 14.) zur Heiligkeit der Erſcheinung, des vollkommenen Lebens berufen (Röm. 6, 19. 22. Epheſ. 1. 4; 5, 27. 1 Petr. 1, 15.). Eben darum aber, weil der Begriff der Heiligung das ganze chriſtliche Leben und Verhalten umfaßt, müſſen wir hier nach verſchiedenen Beziehungen die beſtimmteſten Unterſcheidungen eintreten laſſen, wenn wir uns nicht in unklare und irrthümliche Auffaſſungen aller Art verwickeln wollen. Vor Allem haben wir zu unterſcheiden die Heiligung im allgemein theokratiſchen und die Heiligung im beſtimmteren dogmatiſchen Sinne. Es entſpricht durchaus der Herübernahme der altteſtamentlichen Ausdrucksweiſe in das Neue Teſtament, oder vielmehr dem Verhältniß zwiſchen altteſtamentlichem Typus und neuteſtamentlicher Erfüllung, wenn vielfach die Erlöſung überhaupt, und zwar vorzugsweiſe das Element der Rechtfertigung des Sünders in ihr als ein heiligender Akt Gottes und Chriſti, als die Heiligung, welche die Gläubigen zu Heiligen gemacht hat, bezeichnet wird. In den Stellen Joh. 17, 17. Apg. 26, 18. Ebr. 2, 11. ꝛc. tritt die Erlöſung nach ihrem ganzen Umfang in der Geſtalt der Heiligung hervor; dagegen dient in den Stellen 1 Kor. 6, 11. Epheſer 5, 26. Hebr. 10, 10. u. a. der gleiche Ausdruck dazu, ganz vorzugsweiſe die Rechtfertigung als Heiligung (von Seiten Gottes) zu bezeichnen. Und wie ſo ganz natürlich, da das Taufbad im Neuen Bunde eben ſo im realen Sinne den Sünder ausſonderte von der Welt für den Herrn, indem es ſeine Gerechtſprechung beſiegelte, wie im Alten Bunde die Beſchneidung und Waſchung den Iſraeliten ſchieden von der Welt und zu einem Eigenthum des Herrn machten. Indeſſen ſehen wir dieſer Ausdrucksweiſe gegenüber auch ſchon die neuteſtamentlich dogmatiſche beſtimmtere Bildung des Begriffs hervortreten in den Worten: Chriſtus iſt uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung (1 Kor. 1, 30.) und in manchen anderen Stellen (1 Theſſal. 4, 3; 4, 7. Ebr. 12, 14. u. ſ. w.). — Mit dieſem Gegenſatz der Ausdrucksweiſe iſt der zweite allerdings verwandt, nach welchem die Heiligung vorzugsweiſe einmal als Akt Gottes oder Chriſti und ſeines Geiſtes genannt wird, ſodann aber auch als Akt des gläubigen Menſchen. Gott iſt es, der die Menſchen heiligt als der heilige Vater (Joh. 17, 17.) durch die Heiligkeit und Heiligung Chriſti (V. 19.) in der Heiligung des Geiſtes (1 Petr. 1, 2.). Dieſem Wirken Gottes entſpricht aber der Chriſt, indem er ſich ſelber dem Herrn

heiligt; nur geſchieht dies im Allgemeinen dadurch, daß er in die erlöſende, rechtfertigende und heiligende Heiligung von Seiten Gottes eingeht (Epheſer 1, 4. 1 Petri 1, 15. Apg. 26, 18.). Auf dieſem Grunde der allgemeinen theokratiſch-göttlichen Heiligung der Gläubigen aber bildet ſich nun die Unterſcheidung der Rechtfertigung und der Heiligung im engeren Sinne. Indeſſen muß bemerkt werden, daß bei dieſer Coordination die Rechtfertigung die Form des göttlichen Wirkens hat, die Heiligung die Form des (chriſtlich) menſchlichen Verhaltens. Daher muß man ſich umſehen nach dem ſpeziellen Element des göttlichen Waltens, welchem das ſpezielle Element des menſchlichen Verhaltens in der Heiligung entſpricht. Dies iſt aber ohne Zweifel angegeben in der bekannten pauliniſchen Darſtellung der geſammten Heilsordnung Röm. 8, 29.: »Die er zuvor verſehen (= erwählt) hat, die hat er auch verordnet; die er aber verordnet hat, die hat er auch berufen, die er aber berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt, die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht. So wie hier dem göttlichen Akt der Erwählung die menſchliche religiöſe Anlage entſpricht, der göttlichen Verordnung die menſchliche Wallfahrt, der göttlichen Berufung die menſchliche Bekehrung, der göttlichen Rechtfertigung der menſchliche Glaube, ſo endlich der göttlichen Führung zur Herrlichkeit, dem Herrlichmachen die (chriſtlich-) menſchliche Heiligung (ſ. m. poſitive Dogmatik II, S. 950). Der heilige Geiſt nämlich, welcher den Gläubigen beſeelt, iſt eben ſowohl das Prinzip ſeiner Heiligung, als ſeiner Verherrlichung, der Geiſt der Herrlichkeit. Daher zielt das ganze Walten Gottes über dem Gläubigen dahin, dieſes Prinzip in ihm zur vollen Entfaltung zu bringen, ihn bis zur vollen Erſcheinung ſeiner inneren Herrlichkeit zu vollenden, indem er ſeinerſeits bis zum Ziele ſeiner herrlichen Erſcheinung, welche mit der Heiligkeit Eins iſt, dem Herrn ſich heiligt, d. h. dem göttlichen Herrlichmachen mit ſeinem Verhalten entſpricht. Daher ſchließt ſich 1 Kor. 13. die Heiligung an die Gerechtigkeit an, wie Röm. 8, 29. die Verherrlichung an die Rechtfertigung; daher werden die Chriſten hin und wieder aufgefordert, ſich auf dem Grunde ihrer Erlöſung zu heiligen (2 Kor. 7, 1. 1 Theſſ. 4, 3. Ebr. 12, 14.). Wenn aber die Heiligung wurzeln ſoll in der Rechtfertigung, ſo heißt das mit andern Worten, ſie ſoll wurzeln in der Heiligung des Namens Gottes (Matth. 6, 9., vgl. 2 Moſ. 20, 7.) oder in der Thatſache, daß Gott in dem Herzen der Gläubigen geheiligt wird (1 Petri 3, 15.). Der Name Gottes nämlich iſt die Erkenntniß Gottes, oder der Gott im Herzen, und der Glaubensblick auf die rechtfertigende Gnade Gottes in Chriſto iſt mit der Wiederkehr der reinen Erkenntniß Gottes, oder mit der Heiligung ſeines Namens Eins und daſſelbe. Gleichwie aber die altteſtamentliche Heiligung von der Erkenntniß des einigen rettenden Jehovah ausgeht, und ſich alsbald darin bethätigt, daß der Iſraelit ſich von der Welt ausſondert und dem Herrn heiligt, ſo vollzieht ſich auch die neuteſtamentliche Heiligung in realer Weiſe darin, daß der alte Menſch ausgezogen wird, der neue angezogen (Epheſ. 4, 22. Koloſſ. 3, 9. Galat. 2, 19.); d. h. ſie iſt negativ und poſitiv zugleich. In ihrem negativen Verhalten ſetzt ſich die Buße des Gläubigen fort, und wird zur täglichen Buße, in ihrem poſitiven Verhalten ſetzt ſich ſein Glauben fort, und bethätigt ſich in der Frucht des Glaubens, in der Liebe. Immer mehr ertödtet der Chriſt alle ſeine ungöttlichen Beziehungen zur Welt, und in demſelben Maaße erweckt er ſeine weſentlichen Beziehungen zu Gott zum neuen Leben. Seine Heiligung vollendet ſich darin, daß er ſein ganzes Leben und ſeine ganze Welt und Weltbeziehung Gott opfert, und daß er damit ſein Gottesbewußtſeyn über alle ſeine Welt- und Lebensbeziehungen verbreitet. Sie geht dabei aber naturgemäß von Innen nach Außen. Zuerſt wird das Innerſte geheiligt: die Erkenntniß Gottes im Geiſte. Von dem Geiſte aus aber verbreitet ſich die Heiligung über Seele und Leib (1 Theſſ. 5, 23.), über die Glieder des leiblichen Lebens und das ganze Lebensgebiet (Röm. 6, 19; 11, 1.). Das Ziel iſt Heiligkeit und Herrlichkeit.

Man hat viel darüber geſtritten, ob die Heiligung ein Werk Gottes ſey, oder ein Werk des Menſchen. Dieſer Streit verkennt die Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Lebensſphäre. Hier iſt überall der Menſch von Gott ergriffen, und Gott in dem Menſchen

wirksam; das christliche Leben ist spezifisch gottesmenschlich. Wenn man nun hier auf diejenigen Stellen zurückblickt, wo die Heiligung mit theokratischem Ausdruck die Rechtfertigung bezeichnet, so ist es keine Frage, daß in diesen Stellen von dem Werke Gottes in dem Glauben des Menschen die Rede ist. Die dogmatisch begriffene Heiligung im spezifischen Sinne aber, welche sich auf diese Rechtfertigung gründet, ist in ihrer Form ein Werk des Menschen, d. h. ein Thun des Christenmenschen in der Kraft des ihn heiligenden oder verherrlichenden Herrn. Denn gerade darin besteht ja das neue Leben, daß der Mensch zur Liebe erwacht, zur freien geistigen Selbstbestimmung in der Gemeinschaft des Herrn.

An dieser Stelle können wir jedoch den Zwiespalt zwischen der katholischen und evangelischen Dogmatik über das Verhältniß der Rechtfertigung zur Heiligung nicht übersehen. Das Concilium Tridentinum erklärt (Sessio 6, cap. 7.): die Rechtfertigung ist nicht allein die Vergebung der Sünden, sondern auch die Heiligung und die Erneuerung des innern Menschen. Sie betrachtet also die Rechtfertigung als Gerechtmachung im eigentlichen Sinne, und läßt sie mit der Heiligung in Eins zusammengehen. Die Apologie der Augsburgischen Confession dagegen erklärt: die Rechtfertigung sey nicht ein wirkliches Gerechtmachen, sondern ein Gerechtsprechen im forensischen Sinne. Insofern nun aber dieses Gerechtsprechen doch ein wirkliches Vergeben der alten Schuld und eine Adoptation oder Aufnahme in die Kindschaft des neuen Lebens seyn soll, kann allerdings nicht geläugnet werden, daß jenes Gerechtsprechen Gottes ein wirksames, ein schöpferisches ist. Was aber das protestantische Bekenntniß auf's Bestimmteste will, ist die entschiedene Unterscheidung zwischen der einmaligen vollendeten Rechtfertigung und der allmäligen fortgehenden Heiligung, ja die gegensätzliche Betrachtung beider Heilsmomente. Die katholischen Dogmatiker sind sich nun gleich geblieben in der Geltendmachung ihres tridentinischen Symbols. „Die Heiligung, lehrt Klee (kath. Dogmatik III, 85.) ist eine Versetzung aus dem Zustande der Ungnade, in welchem die Kinder des ersten Adam geboren werden, in den Zustand der Gnade und der göttlichen Kindschaft durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unsern Erlöser. In der protestantischen Kirche dagegen haben nicht nur früher die Socinianer (s. Winer S. 102) den Begriff der Rechtfertigung und der Heiligung confundirt, und die Rationalisten später gar das Verhältniß beider umgekehrt (*Wegscheider*, institutiones §. 155), sondern in der neuern Zeit hat sich auch die kirchliche Dogmatik von der Vermischung beider nicht frei gehalten (s. m. Dogmatik S. 1042). Wir werden nun freilich zugeben müssen, daß die h. Schrift vielfach, namentlich in der johanneischen Theologie, beide Momente einheitlich zusammenfaßt (1 Joh. 3, 5. 6.). Ebenso, daß die Rechtfertigung als ein Sprechen Gottes nothwendig ein wirksames, ein schöpferisches seyn muß, also ohne irgend eine Gerechtmachung nicht zu denken ist. Gleichwohl verpflichtet uns die heilige Schrift durch ihren Vorgang, beide Momente nach ihrem besonderen Karakter und gegensätzlichen Verhältniß zu unterscheiden; und zwar nicht nur Paulus (Röm. III.—V.), sondern auch Petrus (1, 18—22.), Johannes (1 Joh. 1, 9.), der Hebräerbrief (4, 16.) und selbst Jakobus (1, 18.). Nicht minder verpflichtet uns dazu das Wesen des christlichen Glaubens und Lebens selbst. Der Gläubige ist unter der Rechtfertigung ein Werk Gottes, er ist versenkt in Christum mit seiner Anschauung. In seiner Heiligung aber treibt er das Werk Gottes, und nimmt er Christum auf in sein eigenes Leben. Der Ort unserer Rechtfertigung ist Christus (nie in Christo); der Ort unserer Heiligung ist unser neues Leben (Christus in uns). Die Rechtfertigung ist eine ideelle Einheit, ein einmaliger Akt wie die Taufe, die Heiligung ist eine unendliche Mannigfaltigkeit, stets sich wiederholend wie die Feier des heiligen Abendmahls. Die Rechtfertigung ist das Prinzip unseres neuen Lebens und als Prinzip in sich vollendet, die Heiligung ist das Werden, die Entwickelung des neuen Lebens, und demzufolge nicht vollendet vor dem Eingang in das himmlische Erbe. Der Gegensatz ist eben so bestimmt wie der Wurzeltrieb und der Fruchttrieb im Leben der Pflanze. Offenbar aber muß die Heiligung selbst dadurch alterirt, verwirrt, entkräftet werden, wenn sie

ihrem Wurzelleben entrückt und auf ſich ſelbſt geſtellt werden ſoll. Nur aus der Zuverſicht der Rechtfertigung quellen die Kräfte der Heiligung bis zur Vollendung empor.

Schließlich muß bemerkt werden, daß der Begriff der Heiligung eben ſo ſehr der Ethik als der Dogmatik angehört, und umgekehrt. In der Dogmatik bezeichnet ſie das letzte Moment der Heilsordnung; in der Ethik dagegen hat ſie die Tugendlehre zu begründen und namentlich nach ihrem negativen Verhalten darzuſtellen. Lange.

Heilkunſt bei den Hebräern, ſ. Arzneikunſt bei den Juden.

Heilsordnung, ordo salutis, auch oeconomia salutis, iſt in der Dogmatik eine Ueberſchrift, unter welcher die Begriffe, welche ſich auf die ſubjektive Verwirklichung des Heiles beziehen, abgehandelt werden, nämlich in der Regel: Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt und Bekehrung, Buße, Heiligung, myſtiſche Vereinigung, und oft auch Rechtfertigung und Glaube, ſowie zuletzt noch Verherrlichung. Die Behandlung in der Dogmatik zeigt eine ſehr große Verſchiedenheit in der mannigfaltigen Spaltung und Ueber- oder Unterordnung der Begriffe: Wiedergeburt, Erneuerung, Bekehrung, Buße. Dagegen iſt es im Allgemeinen ein ſehr beſtimmter Begriffskreis, welcher unter jener Ueberſchrift zuſammengefaßt wird, ſo wie auch die Ordnung der Reihe im Weſentlichen die gleiche iſt, oder wenigſtens durchaus nach demſelben Plan und Grundgedanken entworfen ſcheint. Es liegt nicht in der Aufgabe dieſes Artikels, der Auffaſſung und den beſonderen Verhältniſſen jener einzelnen Begriffe nachzugehen. Wir haben hier zu handeln: 1) von der Stellung des Ganzen in der Glaubenslehre; 2) davon, welche Begriffe zu der Lehre von der Heilsordnung gehören; 3) in welchem Verhältniſſe dieſe als Momente des Ganzen zu einander ſtehen, oder welche Kategorie in dem ordo als ſolchem enthalten iſt.

Die Lehre von der Heilsordnung iſt hienach zu unterſcheiden von der Lehre vom Heile überhaupt, oder dem Gebiete der Dogmatik, welches die Soteriologie genannt wird, oder auch als die Wirkungsſphäre des heiligen Geiſtes bezeichnet wird, ſowie von jedem Theile dieſes Gebietes, welcher mehr als jene Begriffsreihe unter irgend einem anderen Geſichtspunkte zuſammenfaßt. Und dies iſt um ſo mehr zu bemerken, als in beiden Beziehungen oftmals Verwechslung ſtattgefunden hat. Sie iſt ein Theil jenes Geſammtgebietes. Neben ihr gehören in daſſelbe die Lehren von dem göttlichen Heilsplane oder der Erwählung, von den Gnadenmitteln, dem Worte und den Sakramenten, von der Kirche und endlich von den letzten Dingen. Von allen dieſen Gegenſtänden läßt ſie ſich beſtimmt unterſcheiden und gegen ſie abgrenzen. Der Beſchluß der göttlichen Gnadenwahl wird auf den Wegen der Heilsordnung ausgeführt, durch die Gnadenmittel iſt ihr Anfang und Fortſchritt bedingt. Der Lehre von der Kirche gegenüber hat ſie die Verwirklichung des Heiles im Einzelnen zum Gegenſtande, der von den letzten Dingen gegenüber den Prozeß, welcher erſt zur Vollendung führen ſoll.

Die letztere Bemerkung führt darauf, daß in jedem Falle die Verherrlichung (glorificatio) nicht mehr mit Recht zur Heilsordnung gezählt werden kann. Aber etwas Aehnliches ſcheint auch mit dem erſten Begriffe ſtattzufinden, mit der Berufung (vocatio). Zwar ſcheint es natürlich und geboten, mit der beſonderen göttlichen Aufforderung und Einladung, welche an den Einzelnen ergeht und ihn das durch Chriſtum gewirkte Heil ergreifen heißt, den Weg der Erfahrung und Aneignung dieſes Heiles zu beginnen, da doch dieſe nur durch jenen göttlichen Anfang zu Stande kommen kann. Allein, wenn man dies ſtreng durchführen wollte, ſo müßte man folgerichtig auch die göttliche Erwählung oder Gnadenwahl hereinziehen. So gut wie die Erwählung gehört aber auch die Berufung, obwohl ſie die Ausführung der erſteren in der Zeit iſt, zu der Vorausſetzung der Heilsordnung, und iſt nicht ein Glied derſelben. Und will man dagegen ſagen, daß doch auch andere Beſtandtheile der Heilsordnung, wie die Bekehrung und die Heiligung, göttliche Thaten oder Wirkungen des heiligen Geiſtes ſeyen, ſo iſt zu entgegnen, daß immer noch ein weſentlicher Unterſchied bleibt: denn die Berufung kommt erſt an den Menſchen, alle jene Wirkungen aber geſchehen in ihm, dort alſo liegt die

Thätigkeit Gottes noch ganz über und jenseits des inneren Lebens, hier wirkt sie organisch durch dasselbe. Was aber der Berufung als subjektives Lebensmoment entspricht, das hat innerhalb der Heilsordnung, auch wenn jene ausgeschieden wird, doch seine genügende Vertretung durch den Begriff der Erleuchtung (illuminatio). Das Verlangen, diese beiden Begriffe aus der Lehre von der Heilsordnung zu entfernen, ist übrigens kein neues. Der Begriff der glorificatio wurde nur in älterer Zeit zu derselben gerechnet, und ist schon längst aus ihr verbannt. Aber auch dem der Berufung ist durch den Vorgang Schleiermacher's schon die andere Stellung angewiesen worden. Und je tiefer die Ueberzeugung eindringt, daß eine fruchtbare Behandlung der Lehre von der Gnadenwahl von einer organischen und geschichtlichen Auffassung derselben und Verknüpfung mit dem wirklichen Gange der Berufung (vgl. z. B. Martensen's Dogmatik) abhängig ist, desto mehr wird sich auch jene Stellung des Begriffes der Berufung unbestritten Bahn brechen. Hienach bleiben für die Heilsordnung noch die Begriffe, die zur Wiedergeburt und Bekehrung einerseits gehören, und die Heiligung andererseits, so daß wir im Allgemeinen sagen können: der Gegenstand des ordo salutis ist, das subjektive christliche Leben oder den persönlichen Besitz des Heiles nach den zwei Hauptgesichtspunkten seines Anfanges und Fortganges zu beschreiben. Um so dringender aber ersteht jetzt die Frage, ob hienach der Begriff der Rechtfertigung auch noch in die Heilsordnung gezogen werden kann. Allerdings ist sie in einem anderen Sinne That Gottes, als die Berufung. Nämlich die Rechtfertigung setzt ja als durch den Glauben sich verwirklichend, wie es scheint, immer schon ein subjektives Leben voraus, und scheint mithin dem Prozesse dieses letzteren an einer bestimmten Stufe eingegliedert werden zu müssen. Zudem kann man die Schwierigkeit geltend machen, welche dann entsteht, wenn man die Lehre von der Rechtfertigung außerhalb der Heiligung behandeln will. Denn es ist die Frage: wo soll dies geschehen? Geschieht es vorher, so fehlt für den Begriff des Glaubens die natürliche Voraussetzung, nämlich die Nachweisung, wie er durch Berufung, Erleuchtung und Buße entstehen konnte, und im Gange der Heilsordnung fehlt die entscheidende Wendung, welche die nachfolgenden Früchte des Glaubens in der Heiligung und dem inneren Leben erst begreiflich macht; das letztere trifft um so mehr zu, wenn man sie nach der Heilsordnung stellt, wobei dann überdies Wiederholungen unvermeidlich sind. Andererseits aber stehen der Eingliederung in die Lehre von der Heilsordnung ebenfalls sehr wesentliche Bedenken entgegen. Einmal ist doch die Rechtfertigung, wenn gleich durch den Glauben sich verwirklichend, nach der Auffassung unserer Kirche ein ganz anderer Akt Gottes, als die Heiligung; sie ist mit Einem Worte ein transscendenter Akt, und von menschlicher Seite nicht vermittelt, noch sich selbst durch organisches Eingehen in das menschliche Leben vermittelnd, deßwegen, weil der Glaube Nichts als die Aneignung der reinen Empfänglichkeit ist. Für's Zweite aber kommt durch jene Eingliederung die Lehre von der Heilsordnung in entschiedenen Conflikt mit der Lehre unserer Kirche von den Sakramenten, insbesondere von der Taufe; denn die Rechtfertigung ist eine Frucht der Taufe; dies ist aber unmöglich, wenn sie nur als eine Frucht innerhalb des Prozesses des schon entwickelten Glaubens- und Heilsweges erscheint. Selbst da, wo die Rechtfertigung bei einem aus der Taufgnade Gefallenen neu zu geschehen hat, ist dies doch nach unserer kirchlichen Anschauung nur ein Wiederbelebtwerden der Taufgnade (vgl. Schneckenburger, vergl. Darstellung des luther. und reform. Lehrbegriffs II. S. 61). Andererseits aber erscheint es bei der Aufnahme der Rechtfertigung in die Heilsordnung eben deßwegen auch fast unmöglich, ihr den reinen Karakter zu wahren, nach welchem sie als absoluter göttlicher Gnadenakt nicht der zeitlichen Entwickelung und Fortbildung innerhalb oder außerhalb ihrer selbst unterworfen ist. Denn wie das Ganze in der Heilsordnung der höheren Vollendung zustrebt (darin lag auch die Berechtigung des Gefühles, welches die glorificatio noch hereinziehen ließ), so ist dann offenbar die Heiligung und mystische Vereinigung die höhere Fortsetzung des rechtfertigenden Aktes. Oder, will man dies vermeiden, so wird man doch den letztern wenigstens durch den

ganzen Prozeß der Heilsordnung hindurch als ſich ſelbſt bewährend und Leben entfaltend und mithin als der Entwickelung unterworfen denken müſſen.

Wenn dieſe Momente gegen die Aufnahme der Rechtfertigung unter die Glieder in der Reihe der Heilsordnung ſprechen, ſo kann man allerdings aber auch fragen, ob nicht überhaupt dieſer ganze locus der Dogmatik, der bekanntlich auch erſt der ſpäteren Lehrausbildung in unſerer Kirche angehört, im Widerſpruch mit der ſakramentalen Baſis wenigſtens der evangeliſch-lutheriſchen Lehre ſtehe, ſo daß dieſer innere Conflikt nur an jenem Begriffe am ſtärkſten in das Licht treten würde. Nicht nur ſcheint hier die ganze Verwirklichung des chriſtlichen Heiles den Karakter eines Prozeſſes anzunehmen, während ſie nach der ſtrengen Auffaſſung der ſakramentlichen Gnade ſchlechthin gegeben erſcheint; ſondern dieſer Prozeß hat auch einen Schwerpunkt, eine Mitte der entſcheidenden Wendung, und dieſe fällt nicht an den Anfang der Entwickelung, oder die Entſcheidung iſt nicht Vorausſetzung derſelben, ſondern ſie entſteht erſt in ihrem Laufe, iſt mithin das Ergebniß eines zeitlichen Ganges, und ſelbſt nothwendig in eine beſtimmte Zeit der Entwickelung fallend. Und allerdings wird ſich hier nicht verkennen laſſen, daß eine ungelöſte innere Schwierigkeit ſtattfindet, indem von den älteren Dogmatikern die beiden in einandergreifenden Geſichtspunkte nur neben einander geſtellt wurden, die neueren aber entſchieden, dem Einfluſſe der pietiſtiſchen und methodiſtiſchen Auffaſſung folgend, dem ſubjektiven Elemente das Uebergewicht gegeben haben. Es handelt ſich dabei vor Allem um eine klare Auffaſſung der Begriffsreihe als ſolcher, nämlich nicht des Weſens der Begriffe, ſondern des Verhältniſſes, in welchem ſie zu einander ſtehen, und des Ganzen, welches ſie dadurch darſtellen ſollen. In der älteren Darſtellung hat man ſich einfach damit begnügt, die einzelnen Vorgänge als ebenſo viele Stufen (gradus) des modus salutis consequendae, oder des ordo beneficiorum Christi percipiendorum zu bezeichnen; allein mit dieſer Bezeichnung ſelbſt iſt über den Karakter noch wenig entſchieden. Beſtimmtheit kommt erſt dadurch mehr herein, daß wir bei den älteren Dogmatikern wohl entſchiedene Verwahrungen dagegen finden, daß man ſich etwa die Stufen als zeitlich aufeinanderfolgend denken möchte. Sie ſind alſo nur die verſchiedenen in der Betrachtung auseinanderfallenden Seiten einer und derſelben Sache, eines und deſſelben Vorganges, was freilich nicht folgerichtig im Einzelnen durchgeführt iſt. Dadurch fiel aber auch die Frage weg, ob nun dieſe Veränderung im Menſchen, welche Kern und Geſammtbedeutung der Heilsordnung iſt, in eine beſtimmte Zeit falle, und trat hienach auch noch kein Zuſammenſtoß mit der Sakramentslehre zu Tage. Und zugleich erklärt es ſich, daß man nicht eben darauf bedacht war, die Folgerichtigkeit pſychologiſcher Entwickelung im Auge zu haben, ſondern in der Darſtellung der Begriffe nach einander ſich mehr von dem Verhältniſſe der wirkſamen Gnade zur menſchlichen Empfänglichkeit leiten ließ. Die ſpätere Fortführung der Lehre hat dagegen jene Verwahrung meiſt vergeſſen, und ohne ſich in der Regel grundſätzlich darüber auszuſprechen, in der That unbefangen eine Geſchichte des inneren Lebens in der Verwirklichung des Heiles zu geben gedacht, was denn auch ſchon daran ſich beſtätigt, daß man immer ſorgfältiger die Momente in eine Folge ordnete, in welcher ſie nacheinander in der Wirklichkeit vorkommen und den vollſtändigen Gang eines zum Evangelium geführten und durch daſſelbe ſtufenweiſe veränderten Lebens beſchreiben. Eine Folge davon iſt neben dieſer einleuchtenderen Ordnung der Begriffe auch unverkennbar die Vereinfachung der Reihe. Nämlich man befliß ſich, dieſelbe mehr auf die wirklich ſubjektiven Vorgänge zu beſchränken, während die älteren Dogmatiker nicht nur die justificatio, ſondern nöthigenfalls auch die electio mit in den ordo salutis verflechten konnten, eben weil ſie nur das Zuſtandekommen des Heils nach ſeinen Momenten, nicht als einen geſchichtlichen Verlauf beſchreiben wollten. Nur deßwegen kann, zumal in der neueſten Theologie, die Rechtfertigung auch in jenen ganz geſchichtlich aufgefaßten Verlauf hereingezogen werden, weil ſie namentlich ſeit Schleiermachers Vorgang ſelbſt als ein ſubjektiver Akt, eine Reflexion im Selbſtbewußtſeyn, welche ſich den Heilsrathſchluß perſönlich zueignet, und ſo

ein göttliches Urtheil erzeugt, angesehen wird. Gegen diese geschichtliche Auffassung sprechen nun aber dennoch mehrere Gründe. Für's Erste der schon besprochene unvermeidliche Conflikt mit der Lehre von der Gnade im Sakrament. Aber hiermit hängt dann auch die Einwendung aus psychologischen Gründen zusammen, daß insbesondere eine Lebensstufe der Erleuchtung gar nicht so zeitlich von der der Bekehrung getrennt gedacht werden kann, indem sich ein solches mechanisches Aufeinanderfolgen der Wirkung auf die einzelnen Seelenkräfte nicht denken läßt. Und endlich spricht sogar die Wirklichkeit der Erfahrung dagegen, welche den Heilsprozeß, wo derselbe nicht methodisch-gewaltsam in die Form dieses bestimmten Verlaufes gedrängt wird, weder gebunden an eine bestimmte Ordnung der Momente, noch überhaupt als eine so zeitlich und empirisch zu ergreifende Aktfolge zeigt. Und damit scheinen wir zu der älteren Auffassung zurückgedrängt zu werden, welche jedoch, so wie sie ist, auch keinenfalls haltbar ist, da sie mehr bloß verneint, als daß sie eine klare Ansicht und einheitliche Verknüpfung der Begriffe herausgebildet hätte. Hier ist also noch eine Aufgabe zu lösen, und der Mangel an völliger Klarheit über dieselbe ist wohl namentlich ein Grund, warum die Lehrweise darin noch so mannigfaltig ist. Wenn hier nicht der Ort ist, einen Versuch zur Lösung zu machen, so kann doch so viel bemerkt werden, was durch den bisherigen Gang der Dinge nächste Forderung zu seyn scheint. Die kirchliche Lehrbildung in ihren Gängen fällt hier zugleich mit einer praktischen Frage zusammen, welche durch den Pietismus und Methodismus und den Gegensatz ihrer Ansichten zu der kirchlichen vom Anfange und der Bildung des christlichen Lebens aufgeworfen ist, das heißt mit der Frage: ob zur Verwirklichung des Christenthums eine einmal in bestimmter Zeit eingetretene Erweckung und Bekehrung nothwendig ist, oder ob jene Verwirklichung als eine Fortwirkung der sakramentlichen Gnade in der Art betrachtet werden darf, daß entweder das Beharren in derselben ein stetiges ist, oder aber, wo es seine Stetigkeit nicht bewahrt, das Zurückgehen auf die Taufgnade in unendlich vielen und mannigfaltigen Gestalten, und nur unter anderen auch in Einem ein für allemal eintretenden Entscheidungsakte geschieht. Ist dies die Frage, so scheint es die Aufgabe des Lehrstückes von der Heilsordnung zu seyn, nicht nur, daß alle im Verlaufe der subjektiven Heilsverwirklichung und Aneignung eintretenden Akte und Zustände beschrieben, begriffen, und in ein richtiges Verhältniß zu einander gesetzt werden, sondern daß eben zugleich dieses Problem, nämlich das Verhältniß der subjektiven zeitlichen Entwickelung zu dem göttlichen Anfange, gelöst und, wofern jene Mannigfaltigkeit der Lebenswege anerkannt wird, für dieselbe doch eine Einheit in bestimmten Normen und ein Kanon der Prinzipien gefunden werde. Es wäre also nicht ein schlechthiniges Gesetz aufzustellen, sondern die Gesetzmäßigkeit innerhalb der Freiheit zu beschreiben und mit derselben zu vereinigen. Hiedurch ließe sich dann auch eine Erschöpfung sämmtlicher hieher gehöriger Begriffe denken, ohne daß doch durch die Fülle derselben die Einfachheit der Behandlung leiden müßte. Es ist leicht ersichtlich, wenn man das Schwanken der Dogmatik betrachtet, die einzelne Begriffe wie die Wiedergeburt, bald als einzelnes Moment aufführt bald als die Einheit mehrerer Akte, bald ihr gar keine Stelle geben will, die für andere, wie den Begriff der Erweckung, der doch mit keinem andern ganz zusammenfällt, in der Regel keinen Platz hat, wieder andere, wie Buße und Bekehrung, bald zusammenfallen läßt bald von einander unterscheidet und einander unterordnet —, daß hier eine Ueberfülle von Gesichtspunkten vorhanden seyn muß, welche nicht nur in der zufälligen Mannigfaltigkeit der dogmatischen Ansichten, sondern in dem Stoffe selbst ihren Grund hat. Und dieser Grund ist offenbar kein anderer als die Freiheit des subjektiven Lebens selbst, welches sich dem methodistischen Winkelmaße nicht fügen will. Eben dieselbe Freiheit aber ist nur denkbar unter der Voraussetzung, daß nicht nur die wesentlichen Akte der Gnade selbst, die Erwählung mit der Berufung und die Rechtfertigung feststehen, sondern auch die Thatsache der Begnadigung selbst, wie sie durch den Lebensgrund des Sakramentes gesetzt ist. Fragt man nach dem obersten Begriff des Ganzen, so werden wir wohl kurz sagen können, es

iſt der Glaube. Scheiden wir auch die Rechtfertigung aus, ſo gehört doch der Glaube in dieſes ſubjektive Gebiet, aber freilich nicht als Moment, ſondern als das Ganze.

Das große Intereſſe des Lehrſtückes, deſſen Entwickelung in der Dogmatik bei aller Verworrenheit eine der bedeutſamſten iſt, rührt eben daher, daß hier einer der Punkte iſt, wo ſich das ſubjektive Element Bahn für ſeine berechtigte Anerkennung bricht, und nachdem es ſich in ſeiner Einſeitigkeit geltend gemacht hat, nun doch ſelbſt wieder zu der Grundanſchauung des kirchlichen Lehrbegriffs als der allein vernünftigen und theoretiſch wie praktiſch wahren zurücktreibt. — Es iſt noch etwa die Frage übrig, ob neben der Heilsordnung noch ein beſonderes Lehrſtück von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes beſtehen ſoll, welche deßwegen häufig verneint wird, weil unter den verſchiedenen Wirkungen oder Aemtern des heil. Geiſtes doch immer die einzelnen Lebensmomente der Heilsordnung wiederkehren. Behandelt man dieſe Lehre ſo, ſo iſt allerdings offenbar eines neben dem andern überflüſſig, und zwar, da die ſubjektive Faſſung immer noch ein Mehreres enthalten muß, ſcheint die Lehre vom Wirken des heil. Geiſtes geſtrichen werden zu müſſen. Indeſſen läßt ſich doch eine Behandlung derſelben denken, bei welcher ihr ihr eigenthümliches Recht gewahrt bliebe, nämlich wenn man hier nicht ſowohl die einzelnen Akte beſchreibt, als vielmehr das weſentliche Verhältniß des heil. Geiſtes zum menſchlichen Geiſte ſelbſt zum Gegenſtande macht. So wird dann damit eine Grundlage für die Lehre von der Heilsordnung ſelbſt gegeben.

Geſchichtliches. Es iſt in vorſtehenden Andeutungen nicht von der bibliſchen Grundlage ausgegangen worden. Denn ſo reich der bibliſche Stoff für die einzelnen Momente der Heilsordnung iſt, ſo wenig können wir doch in der Bibel, welche überhaupt keine Dogmatik gibt, Normen für eine methodologiſche Frage finden. Zwar hat man ſolche geſucht, und die Anknüpfungspunkte in Joh. 6, 44. Röm. 8, 29. 30. und ähnlichen Ausſprüchen benützt. Allein dort iſt bloß der Antheil an der Erlöſung auf die göttliche Cauſalität zurückgeführt, hier bloß die Zuſammengehörigkeit aller Heilsthatſachen ausgeſprochen. Viel näher zur Anwendung liegen Stellen wie Jak. 1, 3. oder Röm. 5, 3. 4. Die Schrift ſtellt uns den ganzen unendlichen Reichthum des Lebens in den Wegen der Heilsordnung in einer Fülle theils von Beiſpielen, theils von Wahrheitsworten dar, einen viel größeren Reichthum, als ihn uns die Erfahrung des wirklichen Lebens kennen lehrt, und darum doch eine Beſtätigung für ihn. Dieſen möglichſt in ſeiner Größe zu erkennen, wird die Aufgabe des rechten Schriftgebrauches in dieſem Stücke ſeyn. Und insbeſondere wird es nicht an der Beſtätigung der Freiheit fehlen, wenn wir dieſe in ihrer Geſetzmäßigkeit zu erkennen ſuchen. — Die Heilsordnung als chriſtliches Lehrſtück iſt auf dem Boden der evangeliſchen Theologie erwachſen. Die Väter der alten Kirche haben in zwangloſer Weiſe von den Erfahrungen dieſes Gebietes geſprochen. Analogieen finden ſich bei ihnen einestheils in der Ausbildung der Stufen des Katechumenates und der Bußdisciplin, anderntheils in der Beſchreibung der Vollendung der chriſtlichen Erkenntniß und des chriſtlichen Lebens im wahren Wiſſen (Alexandriner). — Aehnlich iſt es auch in der Glanzzeit der mittelalterlichen Kirche und der ſcholaſtiſchen Theologie geblieben. Ein Erſatz einer Heilsordnungslehre iſt die Darſtellung des wachſenden und ſich vollendenden chriſtlichen Lebens, unter dem Einfluſſe und in den Karakteren der ſieben Sakramente. Daß auch die Myſtik des Mittelalters weniger die Aneignung des Heiles, als die Stufen der geiſtlichen Vollendung im Sinne hatte, hat Nitzſch (Syſtem der chriſtl. Lehre S. 140) angemerkt, wir können hinzuſetzen, oder: die Stufen aſcetiſcher Bereitung. — Die Prinzipien der evangeliſchen Kirche mußten erſt dieſen Gegenſtand an's Licht bringen. Der Begriff oder Entwurf der Heilsordnung findet ſich zwar auch in den ſymboliſchen Büchern noch nicht. Was man davon anführt Cat. min. 372. F. C. 670 (vgl. *Hase*, Hutterus rediv.), fällt doch eigentlich in Eine Kategorie mit den bibliſchen locis. Die Concordienformel iſt die einzige lutheriſche Bekenntnißſchrift, welche im zweiten Artikel nicht nur reichen Stoff für die Auffaſſung des Heilsweges darbietet, ſondern auch auf den Aufbau dieſer Lehre hindrängt, indem ſie

die Grenzlinien für die Lehre vom Wirken des göttlichen Geiſtes am und im Menſchlichen zieht. Ueberhaupt lag die Nothwendigkeit dieſer Ausbildung im evangeliſchen Glauben, weil der ganze chriſtliche Lebensreichthum in Rechtfertigung und Glauben zuſammengedrängt war, ſomit im Gebiete des ſubjektiven Lebens, deſſen Momente eben dadurch zu ihrem Rechte kamen. Die formelle Ausbildung hat aber erſt mit jener Wendung in der Geſchichte der lutheriſch-evangeliſchen Dogmatik begonnen, da dieſe aus locis in ein analytiſches Syſtem gebracht wurde. Zuvor ſtanden die einzelnen Stoffe loſe neben einander, oder ſogar zerſtreut von einander entfernt. Die geordnete Zuſammenſtellung beginnt mit Hülſemann, Calov, König, vgl. Bretſchneider, ſyſtem. Entw. §. 113. Schmid, Dogm. der evangel.-luth. Kirche §. 39 ff. Gaß, Geſch. der prot. Dogm. I. 362 ff. (an dieſen Orten auch das Nähere über die Literatur). Der letztere Geſchichtſchreiber hat die Weiſe derſelben bei Quenſtedt eingehend geſchildert, wiewohl er ſich vorzüglich nur über das Verhältniß von Gnade und Freiheit im Heilsprozeß mehr verbreitet. Es iſt hienach eine irrige Anſicht, daß der Pietismus dieſes Lehrſtück in der deutſchen Theologie erſt hervorgerufen. Vielmehr war es der eigene Bildungstrieb in der orthodoxen Dogmatik, welche jenem auch hier wie überhaupt den Stoff gab. Der weitere Verlauf zeigt dann, wie ſchon oben bemerkt wurde, den Trieb, die Lehre zu vereinfachen. Baier handelt noch einmal in der älteren einfachen Weiſe von den Momenten des Heilsweges, indem er ſie zuſammenſtellt ohne Einheit, aber allerdings in der einmal feſtgeſetzten Ordnung. Im dritten Theil der Dogmatik, der von der Gnade Gottes gegen den Sünder handelt, redet er zuerſt von der Gnade überhaupt, von Chriſto, vom Glauben an Chriſtum, dann aber von Wiedergeburt und Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung und guten Werken, Wort Gottes ꝛc. Hier iſt doch Alles um die Rechtfertigung gruppirt, und alle anderen Akte ſind nur Modalitäten des Vorgangs derſelben, die Wiedergeburt, die vom Tode der Sünde zum Leben führt, wie die Bekehrung oder Buße, die in contritio und fides zerfällt, und deren nächſtes Ziel eben die Rechtfertigung iſt. Daß dabei die Bekehrung, im Unterſchiede von der Wiedergeburt, nur dem Erwachſenen zukommt, bleibt ohne weitere Folgen. Denſelben Weg mit denſelben Begriffen verfolgt noch Buddeus (1. von der Gnade, 2. von Chriſto, 3. vom Glauben, Wiedergeburt und Bekehrung, 4. von der Rechtfertigung, 5. von der Heiligung), macht aber den Anfang einer folgereichen Unterſcheidung, indem er den actus und status der regeneratio wohl auseinandergehalten wiſſen will. Dagegen hat wieder Hollaz die ausgebildete Reihe nach der Quenſtedt'ſchen Art: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, justificatio, unio, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio, welche zwar die actus gratiae applicatricis repräſentiren, nämlich der gr. praeveniens, praeparans, operans etc., wobei aber doch die mehr ſubjektive Richtung in der Ordnung der Begriffe unſchwer zu erkennen iſt. Nur der Trieb zur Vereinfachung zeigt ſich bei Lange (und Rambach) in der Eintheilung der Heilsordnung: 1) de vocatione et conversione, 2) de justificatione et sanctificatione, 3) de reliquis charismatibus etc. Dagegen iſt die Baumgarten'ſche Weiſe ſehr karakteriſtiſch, der zuerſt den Menſchen vom Stande der Unſchuld und Sünde aus durch den Gnadenberuf, die Erleuchtung, Wiedergeburt, Rechtfertigung bis zur unio begleitet, ſpäter aber nach den Sakramenten nun erſt von der Heilsordnung handelt unter den Titeln: a) von Buße und Bekehrung, b) Glauben, c) guten Werken, d) vom Kreuz, e) vom Gebet (hierauf von der Kirche), ſo daß alſo hier eine göttliche und menſchliche Akt-Reihe ganz auseinandertreten (ähnlich wie ſpäter de Wette wollte). Die Art, wie die Heilsordnung ſich im Syſtem geltend macht, erinnert an die Parallele des Religionsbegriffs, der ſich allmählig ſeine Stellung ſichert. Der Rationalismus hat den vorhandenen Begriffen den tieferen Hintergrund genommen, ſie moraliſch umgedeutet und nach pſychologiſchen Schemen geordnet. Bahnbrechend iſt auch hier Schleiermacher geweſen, nicht nur dadurch, daß er die Begriffe organiſch zu gruppiren verſucht hat, ſondern daß er auch dem Ganzen als ſolchem eine Wurzel gegeben hat, indem er es als den Ausdruck des Lebens Chriſti im einzelnen Leben faßte. Daß dabei die Rechtfertigung nicht

zu ihrem Rechte kam und überhaupt das subjektive Element dominirend iſt, liegt in den Vorausſetzungen. Das objektive Moment iſt von Nitzſch dagegen wieder mehr hervorgehoben, ſo jedoch, daß der Begriff der Heilsordnung dadurch nicht mehr ſtreng abgegrenzt erſcheint; andererſeits iſt hier namentlich ein Schritt zu der organiſchen und freien Auffaſſung des Prozeſſes geſchehen. Aehnlich iſt das Streben in Lange's Dogmatik. Uebrigens iſt in neuerer Zeit verhältnißmäßig wenig für die Aufhellung des Gegenſtandes geſchehen. Die reformirte Auffaſſung der Heilsordnung in ihrer Eigenthümlichkeit und im Unterſchiede von der lutheriſchen, von der wir ausgegangen ſind, iſt trefflich gezeichnet und dabei viel Licht auf den Gegenſtand ſelbſt geworfen in Schneckenburger's vergl. Darſtell. des luther. und reform. Lehrbegriffs. Sie tritt trotz des Schleiermacher'ſchen Schema's doch auch in Schweizer, Glaubenslehre der evangel.-ref. Kirche hervor. Im Allgemeinen läßt ſich ſagen, daß das Intereſſe für die Momente der Heilsordnung ein geringeres ſeyn muß, je mehr die große Veränderung ſelbſt eine transſcendente iſt, dagegen iſt dann im Gegengewichte die Anſchauung von dem Prozeſſe der Heiligung um ſo ausgebildeter. **C. Weizſäcker.**

Heimburg, ſ. Gregor v. Heimburg.

Heimſuchung Maria's, Schweſtern der, ſ. Franz v. Sales.

Heinrich III., Sohn Konrads II., aus dem fränkiſchen oder ſaliſchen Hauſe, iſt derjenige deutſche Kaiſer, dem wir einen eigenen Artikel widmen, indem die anderen Kaiſer deſſelben Namens entweder kirchlich zu wenigbedeutend ſind oder das Nöthige über ihre Regierung in anderen Artikeln behandelt wird. Auch was Heinrich III. betrifft, verweiſen wir zum Theil auf andere Artikel. Er regierte vom Jahre 1031 bis 1056 und erwarb ſich große Verdienſte um die Kirche ſeiner Zeit durch Bekämpfung der Simonie (ſ. d. Art.) und durch eine Reformation des Pabſtthums, die ſich vom Haupte bis zu den unterſten Gliedern erſtrecken ſollte. Obwohl dieſe Reformationsverſuche mit Heinrichs kühnem Plane, das abendländiſche Kaiſerthum in ſeinem alten Umfange wiederherzuſtellen, zuſammenhingen, ſo kann man doch nicht ſagen, daß ſie bloß Eingebungen der Staatsklugheit waren; ſie floßen aus einer für das wahre Wohl der Kirche beſorgten frommen Geſinnung, ſo daß er auch die härteſten Bußübungen nicht verſchmähte, und während alle andere Fürſten durch Simonie ſich befleckten, er von dieſer Schuld ſich frei erhielt. Niemals ſuchte er ſich durch den Verkauf geiſtlicher Pfründen zu bereichern, und ließ ſich vielmehr den Unterhalt der Geiſtlichen ſehr angelegen ſeyn. Die unbeſcholtenſten Geiſtlichen waren ſeine Freunde und er unterſtützte ſie in ihren Bemühungen, die Kirchenzucht wiederherzuſtellen; er gab überhaupt ein im Mittelalter nicht gar zu häufiges Beiſpiel einer nicht mit Geiſtesſchwäche gepaarten Frömmigkeit.

Er fand die Kirche ſeiner Zeit in einem äußerſt geſunkenen Zuſtande. Das allgemein herrſchende Uebel der Simonie hatte die Kirche mit ſchlechten Geiſtlichen angefüllt, das geiſtliche Amt an Anſehen und Würde heruntergebracht, auf die Geiſtlichen ſelbſt, in ihrer weltlichen Geſinnung ſie beſtärkend, den nachtheiligſten Einfluß ausgeübt. Drei Päbſte ſtritten unter ſich um die Oberherrſchaft der Kirche: das Pabſtthum war dadurch ſo wie durch die vorausgegangenen Greuel tief herabgewürdigt; da wurde ein frommer deutſcher Kaiſer der Retter der Kirche, und zwar drängte er ſich nicht ſelbſt auf, ſondern er wurde von der Kirche ſelbſt um Rettung angefleht. Dem päbſtlichen Schisma wurde 1046 auf der Synode von Sutri ein Ende gemacht, der Biſchof von Bamberg, Suidger, beſtieg, auf Anordnung des Kaiſers, den päbſtlichen Stuhl (ſ. d. Art. Clemens II. Gregor VI.). Seitdem übte Heinrich auf die Beſetzung des päbſtlichen Stuhles größeren Einfluß aus als ſelbſt Karl der Große. Die frühere Wahl durch Klerus und Volk fiel weg, der Kaiſer erkor ſelbſtändig aus der Zahl der Biſchöfe denjenigen, der geeignet ſchien. Fortan ging ſein Beſtreben dahin, die Simonie zu unterdrücken, und an die Spitze dieſes ſchwierigen Geſchäftes mußten die dem Kaiſer ergebenen Päbſte ſich ſtellen. Unterdeſſen zeigte ſich einige Unzufriedenheit über die große Autorität, die der Kaiſer in der Kirche ausübte, in Deutſchland ſowohl (ſ. Floto S. 170) als in Rom.

Das iſt wohl der Grund, warum nach dem Tode Damaſus II. Biſchof Bruno v. Toul, vom Kaiſer zum Pabſte ernannt, ſeine Würde nicht eher annehmen wollte, als bis Klerus und Volk in Rom ihre Zuſtimmung gegeben hätten; als dies geſchehen, beſtieg er als Leo IX. 1049 den päbſtlichen Stuhl (ſ. d. Art. Leo IX.). Unter dieſem Pabſt, der die Reformation der Kirche mächtig förderte, fing nun die hierarchiſche Reaktion gegen den Kaiſer an; im Kreiſe der Cardinäle ſprach man es unverholen aus, daß des Kaiſers Macht unberechtigt ſey. Leo ſelbſt ſprach es aus, daß über den Pabſt kein Sterblicher zu Gericht ſitzen dürfe. Cardinal Hnmbert ſprach in ſeinem Werke über die Simonie Grundſätze aus, wie ſie zwanzig Jahre ſpäter kaum ſchärfer ausgeſprochen worden ſind. So erklärt es ſich, daß Heinrich nach dem Tode dieſes Pabſtes auf die Initiative bei der Pabſtwahl verzichtete. Gebhard, Biſchof von Eichſtädt, von einer römiſchen Deputation, an deren Spitze Hildebrand ſtand, zum Pabſt verlangt, von Heinrich beſtätigt, beſtieg als Victor II. den päbſtlichen Stuhl (1055). Im folgenden Jahre ſtarb der Kaiſer, aufrichtig betrauert vom Volke, weniger von manchen deutſchen Fürſten, die er mit gewaltiger Fauſt im Zaume gehalten, und die wohl im Stillen bei dem Anblicke der Kaiſerin Wittwe und des Knaben Heinrich IV. Befreiung aus beengenden Feſſeln hoffen mochten. Die Art, wie Gfrörer in ſeiner allgemeinen Kirchengeſchichte dieſen großen Kaiſer beurtheilt hat, iſt auch in der Encyklop. von Wetzer und Welte nicht gebilligt worden. Mit Recht ſagt ſie, daß es keine überflüſſige Bedenklichkeit ſeyn möchte, den Berichten einzelner Chroniſten, beſonders ſolcher, die als Wälſche den deutſchen Kaiſern überhaupt abhold waren, nicht überall unbedingten Glauben beizumeſſen. — S. Stenzel, Geſchichte Deutſchlands unter den fränkiſchen Kaiſern, 1. Bd. 1827. Floto, Kaiſer Heinrich der Vierte und ſein Zeitalter. 1. Bd. 1855.

Heinrich IV., deutſcher Kaiſer, ſ. Gregor VII.

Heinrich V., deutſcher Kaiſer, ſ. Inveſtitur und Streit darüber.

Heinrich I., König von England, ſ. Anſelm von Canterbury, und Inveſtitur und Streit darüber.

Heinrich II., König von England, ſ. Becket, Thomas.

Heinrich VIII., König von England, ſ. England, Reformation.

Heinrich IV., König von Frankreich, ſ. Franzöſiſche Reformation.

Heinrich von Gent (Henricus de Gandavo), ward 1222 in der Nähe von Gent in Muda geboren, nach ſeinem Familiennamen auch Heinrich Göthals (Henricus Bonicollius) genannt. Ein Schüler Alberts des Gr. trat er in Paris, wo er an der Sorbonne über Theologie und Philoſophie Vorleſungen hielt, als ein gefeierter Vertreter der Scholaſtik auf und erhielt den Ehrennamen *Doctor solemnis*. Er trat als Gegner gegen den Determinismus des Joh. Duns Scotus auf, und Ritter (Geſch. der Philoſ. Bd. VIII. p 355.) bezeichnet insbeſondere ſeine Ideenlehre als merkwürdig, welche, an die Platoniſche erinnernd, doch von ihr darin abweiche, daß ſie dem Menſchen keine natürliche, ſondern nur übernatürliche Erkenntniß der Ideen zuſchreibe, dagegen alles natürliche Erkennen nur für flüſſige Vorſtellung halte wegen der Veränderlichkeit der Seele und der ſinnlichen Gegenſtände. Seine Schriften ſind: Summa theologiae und Quodlibeta theologica, Commentarien über Ariſtoteles Phyſik und Metaphyſik, eine Biographie des h. Eleutherus, de viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis. Er ſtarb den 29. Juni 1293 als Archidiakon zu Tournay. Vgl. *Du Pin*, nouv. biblioth. des aut. ecclés. T. X. p. 85. *Cave*, script. eccles. hist. liter. p. 649. T. P.

Heinrich von Gorcum (Henricus Gorcomius s. Goricbemius) hatte ſeinen Namen von ſeiner Geburtsſtadt Gorcum in Holland, lebte in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts als ausgezeichneter Philoſoph und Theolog, und war zuletzt Vicekanzler der Akademie zu Köln. Er ſchrieb: Tractatum de superstitiosis quibusdam casibus seu caeremoniis ecclesiasticis; de celebritate festorum; conclusiones et concordantias bibliorum; contra Hussitas; auch commentirte er theilweiſe den Ariſtoteles, Thomas

von Aquino und Petrus Lombardus. Vgl. Trithem. de script. eccl. und *Cave*, hist. liter. In append. p. 118. P.

Heinrich von Hutingdon, Archidiakonus der Diöceſe von Hutingdon, früher Canonicus von Lincoln, lebte in der Mitte des zwölften Jahrhunderts unter der Regierung des Königs Stephan, und ſchrieb verſchiedene Geſchichtswerke, worunter das berühmteſte ſeine Geſchichte von England in zehn Büchern. Die Historia Anglorum beginnt mit dem Jahr der Landung des Julius Cäſar, und iſt bis zum Jahr 1154 fortgeführt. Heinrich widmete ſein Werk demſelben Biſchof Alexander von Lincoln, welchen auch Galfried von Monmouth in einigen Büchern ſeiner historia Britonum anredet. Wilhelm von Malmesbury nennt Heinrich mit Anerkennung, die ſpätern engliſchen Chroniſten ſchrieben ihn häufig ab, und ſein Werk hat noch jetzt für den Hiſtoriker dadurch beſondern Werth, daß er zu demſelben ſchon normanniſche Quellen benützt zu haben ſcheint. Seine Geſchichte läßt überall den vaterlandsliebenden, geiſtlichen wie weltlichen Unterdrückern abholden Angelſachſen erkennen. Lappenberg (Geſch. v. England I. S. LX.) ſagt über ihn: »ſeine Chronologie iſt höchſt verworren und oft unrichtig, ſowie häufig auch die genealogiſchen Nachrichten.« Das Werk iſt in der Sammlung von Henry Savile: Rerum anglicarum scriptores post Bedam praecipui (Lond. 1596.) abgedruckt. Außerdem wird von ihm noch ein Libellus de contemtu mundi in D'Achery Spicileg. mitgetheilt. P.

Heinrich der jüngere, Herzog v. Braunſchweig, ſ. Braunſchweig, Bd. II. S. 339.

Heinrich von Kettenbach, ſ. Kettenbach.

Heinrich von Langenſtein, ſo genannt, weil er entweder in dem gleichnamigen Dorfe unweit Kirchhain in Oberheſſen oder im Schooße einer alten ausgeſtorbenen adeligen Familie gleichen Namens geboren war, ſtudirte in Paris, wurde daſelbſt um das Jahr 1363 Magiſter und Lehrer der Philoſophie, 1375 Licentiat der Theologie, lehrte in beiden Eigenſchaften, und gelangte zur Würde eines Vicekanzlers der Univerſität. Vom Herzog Albrecht III. von Oeſterreich 1390 an die neugeſtiftete Hochſchule in Wien berufen, lehrte er daſelbſt Theologie, Aſtronomie, Mathematik, Phyſik u. A., wurde 1393 Rektor und ſtarb 1397. Es erhellt aus der letzteren Angabe, daß er eine ſehr ausgebreitete wiſſenſchaftliche Bildung beſaß; es wird von ihm gerühmt, daß er es war, der das Studium der Mathematik und Phyſik nach Wien und ſo nach Deutſchland verpflanzte. In einer eigenen Schrift ſuchte er 1368 die abergläubige Vorſtellnng von den Kometen zu widerlegen. Eine andere Schrift iſt contra astrologos gerichtet. Derſelbe war auch als Juriſt thätig, wie ſein handſchriftlich in Wien vorhandener tractatus de contractibus emtionis et venditionis beweiſt. In ſeiner theologiſchen Schriftſtellerei iſt beſonders wichtig ſein consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae in concilio universali quaerenda vom Jahr 1381. (Bei Hermann von der Hardt Tom. II. rerum conc. oecum. const. zu Anfang.) Dieſe Schrift, welche das Verderben der Kirche ſcharf zeichnet und rügt, enthält die Grundſätze, welche Gerſon (der ſich auf Heinrich von Langenſtein beruft) in mehreren Schriften entwickelte, und welche auf den allgemeinen Concilien des 15. Jahrhunderts zur Anwendung kamen. Die ſonſtigen theologiſchen Arbeiten des Mannes ſind von ſehr untergeordneter Bedeutung; viele ſind noch nicht gedruckt. Beachtung verdient die summa de republica, eine politiſche, aus den ſchlagendſten Stellen der h. Schrift und der Claſſiker gezogene Chreſtomathie. Am meiſten bekannt und zu ſeiner Zeit gebraucht waren ſeine secreta sacerdotum, quae in missa teneri debent. Vergleiche über ihn und ſeine Schriften: Fabricius, bibl. med. et inf. lat. lib. VIII. Hermann von der Hardt l. c. prolegomena p. 10 sq. den Artikel von Rommel bei Erſch und Gruber. Heinrich von Langenſtein heißt auch Heinrich von Heſſen, und zwar der ältere, im Unterſchied von einem andern Heinrich von Heſſen, der jüngere genannt, Kartheuſer und Prior des Marienkloſters in Geldern, theolog. Lehrer und fruchtbarer Schriftſteller, † c. 1427. H.

Heinrich von Lauſanne, Henricianer. Heinrich, nach dem Orte ſeines erſten Auftretens »von Lauſanne« genannt und dem Cluniacenſerorden angehörig, griff mit

Eifer und vielem Nachdrucke den in äußerlichen Ceremonieen und todten Mechanismus verſunkenen Cultus ſeiner Zeit und die Gebrechen der Geiſtlichkeit an, machte ſich dadurch der herrſchenden Kirche im höchſten Grade verhaßt und wurde von ihr mit ſeinen Anhängern, den Henricianern, als ein höchſt gefährlicher Ketzer angefeindet und verfolgt. Das Feld ſeiner Thätigkeit war im ſüdlichen Frankreich und ſein Auftreten fällt in die Jahre 1116—1148; über ihn berichten die Acta Episcoporum Cenomanensium cap. 35. de Hildeberto Episc., in Mabilloni Vetera Analecta T. III. p. 312, und der hl. Bernhard in ſeinen Briefen, Epist. 241. ad Hildephonsum Comitem S. Aegidii (1147). Heinrich legte ſeine Mönchskleidung ab, verließ das Kloſter, zog in der Umgegend von Lauſanne umher, predigte mit hinreißender Beredtſamkeit und gewann ſowohl durch ſeine Predigten, als auch durch ſeine ſtrenge Lebensweiſe nicht bloß vieles Volk, ſondern auch viele Geiſtliche. Dies war namentlich in Mans (Cenomanis) der Fall, wo ihn ſelbſt der Biſchof Hildebert aufnahm und das Volk gegen die der herrſchenden Kirche anhängenden Prieſter ſo aufgeregt wurde, daß es gegen dieſe die heftigſten Drohungen ausſtieß, die auch zur That geworden ſeyn würden, wenn es nicht durch weltliche Obrigkeiten noch verhindert worden wäre. Heinrich drang auf die Entäußerung von Gütern und Reichthümern, verwarf die Verdienſtlichkeit der äußeren Werke in Almoſen, Opfern, Fürbitten für die Todten, beſtritt die Nothwendigkeit des fremden Glaubens bei der Taufe kleiner Kinder zur Seligkeit derſelben, läugnete, daß Leib und Blut Chriſti im Abendmahle geopfert würden, verbot die Verehrung und Anbetung des Kreuzes, unterſagte es, den Prieſtern Oblationen, Erſtlinge und Zehnten zu geben, und bekämpfte die Unſittlichkeit der Geiſtlichen, deren Achtung immer mehr ſchwand. Sein Einfluß auf das Volk war ſo groß, daß er daſſelbe ganz nach ſeinem Willen leitete (ex jussu illius plebis actio pendebat universa et affectus). Hildebert ging bald darauf nach Rom, nach ſeiner Rückkehr aber mußte auch er die Folgen der bisherigen Wirkſamkeit Heinrichs und der Anhänger deſſelben empfinden, denn das Volk wollte ſeinen Segen nicht empfangen und erklärte ihm, daß es in Heinrich einen Prieſter und Anwalt habe, der ihn an Anſehen, Ehrbarkeit und Wiſſenſchaft übertreffe, deſſen Lehren von den gottloſen Prieſtern widerſprochen würde, den dieſe verwünſchten, weil er ihr böſes Weſen mit dem Geiſte eines Propheten bekämpfe und ihre Unenthaltſamkeit verdamme. Dieſer Wirkſamkeit Heinrichs konnte und mochte Hildebert nicht länger nachſehen, es gelang ihm, den erbitterten Gegner der herrſchenden Kirche und des Klerus aus ſeiner Nähe zu entfernen, aber der Same, den Heinrich ausgeſtreut hatte, wucherte im Herzen des Volkes fort. Wahrſcheinlich ſchloß ſich Heinrich jetzt an Peter von Bruis an, der in ähnlicher Weiſe die Kirche bekämpfte und 1124 zu St. Gilles als Ketzer verbrannt wurde. Dann wirkte Heinrich mit vielem Erfolge in Poitiers und Bourdeaux, der herrſchende Klerus aber war nicht im Stande, ihn und ſeine Lehren zu unterdrücken. Während er in der Provence ſeine Lehren ausbreitete, wurde er von dem Erzbiſchof von Arelate zur Haft gebracht und auf dem Concil zu Piſa 1134 unter Innocenz II. als Ketzer zum Gefängniſſe verurtheilt, doch wieder freigelaſſen, als er ſich einen anderen Aufenthaltsort ſuchen wollte (permissio concessa est abeundi ad aliam provinciam). Kaum frei geworden, fing er ſeine frühere Thätigkeit von Neuem an mit gleich großem Erfolge, namentlich in Languedoc. Während damals Hugo, Erzbiſchof von Rouen, ſeine Dogmatum christianae fidei contra haereticos sui temporis Lib. III. (1145) auch gegen Heinrich und die Henricianer richtete, ſandte Pabſt Eugen III. den Cardinal Albericus, Biſchof von Oſtia, und den heil. Bernhard zur Unterdrückung der Ketzer aus. Bernhard richtete das oben erwähnte Schreiben an Hildephons, Grafen von St. Gilles und Toulouſe, der den Heinrich begünſtigte und ſprach ſich gegen dieſen nicht ohne Leidenſchaftlichkeit und mit ungerechten Anklagen aus. Den päbſtlichen Legaten gelang es, Heinrich gefangen zu nehmen, der nun dem Biſchofe von Toulouſe zur Beſtrafung übergeben wurde, aber bald darauf ſtarb, doch hatten in ihm und ſeinen Lehren die jetzt auch im ſüdlichen Frankreich ſich ausbreitenden Katharer, deren Hauptſitz Toulouſe war, eine ſtarke Stütze gefunden. Unrichtig iſt die gewöhnliche Angabe, daß Heinrich

vom Pabſte Eugen III. auf dem Concil zu Rheims der Ketzerei überwieſen und im Gefängniſſe des Erzbiſchofs von Rheims geſtorben ſey. Vgl. Ch. U. Hahn, Geſch. der Ketzer im Mittelalter, beſ. im 11., 12. u. 13. Jahrh. Stuttg. 1845 u. 1847. I. Geſchichte der neumanichäiſchen Ketzer. S. 450. Neudecker.

Heinrich der Löwe, der Sohn Heinrichs des Stolzen oder Großmüthigen, Herzogs in Bayern und Sachſen, und Gertrudens, der reichen Erbtochter des deutſchen Kaiſers Lothar II., wurde im Jahre 1129 wahrſcheinlich zu Ravensburg in Schwaben geboren. Frühzeitig in allen ritterlichen Künſten mit Sorgfalt geübt, erhielt er ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung, einer im Leben Meinwerk's enthaltenen Nachricht zufolge, in der Stiftsſchule zu Hildesheim; verlor aber ſeinen Vater ſchon als zehnjähriger Knabe im Jahre 1139 durch einen plötzlichen Tod, nachdem derſelbe im Kampfe mit dem hohenſtaufiſchen Hauſe vom Kaiſer Konrad III. ſeiner Herzogthümer entſetzt und in die Reichsacht erklärt war. Um ſeine Anſprüche an die vom Vater ererbten Rechte geltend zu machen, trat der fürſtliche Jüngling, von ſeinem Oheim Welf von Altdorf kräftig unterſtützt, voll Muth und Entſchloſſenheit auf, ward 1142 auf dem Reichstage zu Würzburg als Herzog von Sachſen anerkannt und begann nun, ſchon im Jugendalter für's Leben geſtählt, ſeine Heldenlaufbahn mit glücklichen Thaten im nördlichen Deutſchland, worauf er nach dem Tode ſeiner Mutter, die ſich mit dem Markgrafen Heinrich Jaſomirgott von Oeſtreich wieder verheirathet hatte, nach Bayern zog, um auch dieſes Herzogthum wiederzugewinnen. Im J. 1144 fing er an ſich Herzog von Sachſen und Bayern zu nennen und ſtärkte ſeine Macht 1148 durch die Vermählung mit Klementia, der ſchönen Tochter des mächtigen Herzogs Konrad von Zähringen, eines Stammfeindes der Hohenſtaufen. Doch gelangte er erſt 1156 in den unbeſtrittenen Beſitz beider Herzogthümer, nachdem er ſich in Italien durch ſeine entſchloſſene Tapferkeit und ausdauernde Thätigkeit den Dank des ihm nahe verwandten und innigvertrauten Kaiſers Friedrich I. erworben hatte. Raſch ſtieg er ſeitdem an Macht und Anſehen im deutſchen Reiche empor; kein Fürſt ſtand ſo mächtig neben dem Kaiſer, keiner gebot über ſo viele Länder und genoß in ſo hohem Grade die Achtung des Reichsoberhauptes, wie die Liebe und das Vertrauen ſeiner Völker. Die Städte München, Lübeck, Braunſchweig und Hamburg verdanken ihm theils ihre Entſtehung, theils ihre ſpätere Blüthe; er beförderte mit Umſicht Handel, Gewerbe und Ackerbau und galt allgemein für die Stütze der Größe des Nordens, in welchem er, Sachſen und die Slavenländer umfaſſend, ein eigenes Königthum ſich zu gründen gedachte. Indeſſen dauerte ſein Glück nicht lange. Denn als er, durch Selbſtſucht und Eigenwillen verleitet, dem Kaiſer im J. 1176 bei einer perſönlichen Zuſammenkunft in Bayern den erbetenen Zuzug gegen die Lombarden ſtandhaft verweigerte, und dieſer nach dem bei Legnano erlittenen Unglücke ſeine feindſelige Geſinnung gegen ihn offen an den Tag legte, erwachte ſofort der lange gehegte Haß und Neid der deutſchen Fürſten, beſonders der hohen Geiſtlichen, deren Uebergriffe er ſtets mit Nachdruck zurückgewieſen, gegen den Uebermächtigen in aller Stärke, und überall rüſteten ſich alte und neue Feinde gegen ihn, welche es endlich nach harten Kämpfen dahin brachten, daß der Kaiſer im J. 1180 auf dem Fürſtentage zu Würzburg über ihn die Reichsacht, die Entſetzung aller Ehren und Würden und den Verluſt aller dem Reiche zu Lehen gehenden Güter ausſprach. Seine Länder wurden jetzt zerſtückelt und getheilt, und ſeine Macht blieb gebrochen, während er ſelbſt mit den Seinigen eine Zeit lang bei dem Könige Heinrich von England, dem Vater ſeiner zweiten Gemahlin Mathilde, Schutz und Unterhalt fand, dann aber, ausſchließlich auf ſeine Erbländer beſchränkt, den Reſt ſeiner Tage, mit der Verſchönerung der Kirchen, der Unterſtützung der leidenden Armen und der Erleichterung der Laſten ſeiner treuen Unterthanen eifrig beſchäftigt, in ſeiner Hofburg zu Braunſchweig verlebte, wo er am 6. Auguſt 1195 im Alter von 66 Jahren ſtarb. Seine edle Gemahlin Mathilde war längſt vor ihm während ſeiner Verbannung im J. 1189 dem Grame über das traurige Loos ihres Hauſes erlegen aus dem Leben geſchieden; aber

er hinterließ drei kräftige Söhne, Heinrich, Otto und Wilhelm, welche die Vorsehung zu bedeutenden Schicksalen bestimmt hatte.

Heinrich der Löwe war von der Natur zum Krieger und Herrscher geboren und gehört ohne Widerrede durch die glänzenden Vorzüge seines Geistes und Körpers, durch seine heldenmüthigen Thaten und den ergreifenden Wechsel seiner Schicksale zu den merkwürdigsten und größten Fürsten des Mittelalters. Doch haben wir hier, dem Zwecke der theologischen Realencyklopädie gemäß, unsere Aufmerksamkeit nicht auf seine bedeutende und einflußreiche Stellung im deutschen Reiche im Allgemeinen, sondern hauptsächlich auf seine Verdienste um die Verbreitung des Christenthums unter den slavischen Völkern in Norddeutschland, sein Verhältniß zur Kirche und seine Pilgerfahrt nach dem gelobten Lande zu richten.

Die Wenden, Wagrier, Obotriten und Luticier, einzelne Zweige des großen Slavenstammes, waren, gleich den übrigen slavischen Völkerschaften, seit der Mitte des 6. Jahrhunderts in Deutschland eingedrungen und hatten sich an der Grenze von Sachsen und Thüringen festgesetzt. Ebenso tapfer und kraftvoll, als treulos und grausam und einer rohen, durch häufige Menschenopfer befleckten Götterverehrung ergeben, beunruhigten sie die christlichen Sachsen und Thüringer fast ununterbrochen durch ihre verheerenden Raubzüge, bis die sächsischen Kaiser die vereinigte Macht der Deutschen gegen sie richteten, und alle Mittel versuchten, sie zur Annahme des Christenthums zu zwingen. Nur mühsam erwehrten sie sich von nun an der Deutschen und mußten es geschehen lassen, daß der Kaiser Otto der Große, um die mit dem Schwerte eroberte Herrschaft zu sichern, die christliche Taufe erzwang und Bisthümer sowohl zum Schutze der Kirche als zur Erhaltung der Zwingherrschaft errichtete. Jedoch sagten sie sich schon im J. 983 unter Mistewoi von der deutschen Herrschaft gewaltsam wieder los und trieben ihren Haß gegen das aufgedrungene Christenthum so weit, daß sie ihren eigenen Fürsten Gottschalk, welcher die zertheilten Stämme zu einem Reiche verbunden und das Wohl seiner Unterthanen durch eine nationale Begründung des Christenthums zu befördern ernstlich gestrebt hatte, mitten in seinem edlen Bemühen 1066 ermordeten und die heidnischen Altäre mit dem Blute christlicher Priester auf's Neue einweiheten. Zwar bewirkte seit dem Jahre 1124 der von dem Herzoge Boleslaw III. eingeladene Bischof Otto von Bamberg die Taufe der Pommern (vgl. Sell, Otto von Bamberg, Stettin 1792), und auch Heinrich des ermordeten Gottschalk's Sohn, der erste allgemeine König der Wenden, zeigte sich mit Hülfe des würdigen Wendenapostels Vicelin für die Befestigung des Christenthums unter den Wagriern, Obotriten und Polaben thätig. Als aber nach dessen Tode die dem alten Götterdienste treu ergebenen Fürsten Pribislaw und Niclot die Herrschaft erlangten, dem Christenthume den Untergang drohten und die verheerenden Raubzüge wieder begannen, da vereinigte sich in demselben Jahre, in welchem der Kaiser Konrad III. das Kreuz nahm (1147), in Magdeburg ein anderes zahlreiches Kreuzheer unter dem jungen Heinrich dem Löwen, dem Herzoge Konrad von Zähringen, dem Erzbischofe Adelbert II. von Bremen und mehreren Verbündeten zum Kampfe gegen die Obotriten und Wenden, überschritt die untere Elbe und drang gegen den Obotritenfürsten Niclot bis zu den festen Demmin und Dobin vor. Obgleich die unter sich bald uneinigen Verbündeten noch vor der Eroberung derselben durch zunehmenden Mangel an Lebensmitteln zum Rückzuge gezwungen wurden und von den Slaven weiter nichts als die Zusage der Auslieferung der Gefangenen und der Annahme des Christenthums erhielten, so blieb doch das ganze Unternehmen nicht ohne wichtige Folgen für die Zukunft. Denn der Herzog Heinrich hatte durch dasselbe die von den Slaven besetzten Länder kennen gelernt und schob seitdem mit jedem Jahre die Grenzen tiefer in das Gebiet derselben von der Eider bis zur Peene, brachte in die eroberten Besitzungen fleißige Anbauer aus Westphalen und den Niederlanden und rächte jede Uebertretung der vorgeschriebenen Verträge mit schweren Geldbußen, durch welche er seine Hausmacht vermehrte. Zugleich stellte er zur Befestigung des Christenthums die nach Gottschalk's Tode eingegangenen Bisthümer

Aldenburg, Mecklenburg und Ratzeburg wieder her, gerieth aber darüber mit dem Erzbischofe Hartwig, welcher nach dem Beispiele seines großen Vorgängers Adelberts I. die Herrschaft der bremischen Kirche über das Slavenland und den scandinavischen Norden in Anspruch nahm, in einen hartnäckigen Streit, der erst dann beseitigt wurde, als der Kaiser Friedrich I. zu Worms dem Herzoge das Recht ertheilte, gleich dem Oberhaupte des Reiches in den von ihm oder seinen Vorfahren eroberten überelbischen Ländern Bisthümer und Kirchen zu gründen, mit Gütern zu belehnen und mit Vorsteheru zu versehen *). Auch brachte Heinrich das mit der Huldigung und Unterthänigkeit verbundene Investiturrecht sogleich durch die Gründung und Ausstattung des Bisthums Ratzeburg, sowie durch die Ernennung des frommen Evermodus, eines Schülers und Freundes des heiligen Norbert, zum Vorsteher desselben in Anwendung, worauf er nach dem am 12. December 1154 erfolgten Tode des ersten slavischen Kirchenhelden Vicelin, während seiner Anwesenheit beim Kaiser in Italien, zum Aerger des Erzbischofs Hartwich seinen treuen Kapellan Gerold vom Pabste Adrian selbst zum Bischofe von Aldenburg weihen ließ. Wie schwer indessen ungeachtet der eifrigen Bemühungen der Geistlichen der Geist des Christenthums in den verhärteten Gemüthern der Slaven Eingang fand, sollte der Herzog zu seinem Schmerze und Unwillen später erfahren, als er die obotritischen Fürsten Pribislaw und Niclot, um ihnen die Aufrechterhaltung des Friedens und die Beförderung des Evangeliums dringend zu empfehlen, zu sich nach Erteneburg berief, und Niclot auf seine herzliche Ermahnung ihm in allem Ernste erwiederte: „Der Gott im Himmel sey dein Gott, du aber sey unser Gott, und das genügt uns; bete du jenen an, wir aber wollen fortan dich anbeten.“ („Sit Deus, qui in coelis est, Deus tuus, esto tu Deus noster et sufficit nobis; excole tu illum, porro nos te excotemus.“ Helmold I, 83.)

Bei solchen beschränkten Religionsansichten kann es nicht befremden, wenn die zum Wortbruche überdies geneigten Slavenfürsten jede Gelegenheit benutzten, sich zu empören und mit der Fremdherrschaft den Zwang des Christenthums abzuwerfen. In der That erhielt Heinrich auch schon im J. 1159, als er eben mit dem Kaiser in Italien war, die Nachricht von einer Empörung der ränderischen Wenden und sah sich alsbald nach seiner Rückkehr genöthigt, einen Zug gegen den Fürsten Niclot zu unternehmen. Mit einer Geldsumme von dem Dänenkönige Waldemar unterstützt, unterwarf er sich nach einigen Kämpfen, in welchen Niclot das Leben einbüßte, in wenigen Wochen das Land der Obotriten und erbaute und befestigte zu dessen Sicherheit (1160) Schwerin. Hierauf setzte er in den eroberten oder erbauten Burgfesten sächsische Grafen und Ritter ein, schenkte ihnen bedeutende Besitzungen und überließ einen Theil des geräumigen, frucht- und weidereichen Landes deutschen Ansiedlern. Ebenso ertheilte er dem Bischofe Gerold die Erlaubniß, den alten Bischofssitz in Aldenburg zu größerer Sicherheit in das volkreichere und stärker befestigte Lübeck zu verlegen und daselbst eine reich ausgestattete Kirche zu errichten. Allein trotz aller mit Umsicht getroffenen Vorkehrungen erregten im J. 1163 Niclots Söhne Wertislaw und Pribislaw einen neuen Kriegssturm, der sich, obgleich sie besiegt wurden, unter furchtbaren Grausamkeiten im folgenden Jahre wiederholte. Diesmal drang der Herzog mit den ihm verbündeten Dänen nach der Einnahme des festen Platzes Demmin bis in die Nähe von Stolpe vor und zwang den Fürsten Pribislaw und dessen Hülfsgenossen, die Herzoge von Pommern, den Frieden zu versprechen und durch Geld und Geißeln zu befestigen. Gleichwohl benutzten die norddeutschen Slaven im J. 1180, als Heinrich der Löwe in die Acht erklärt war, diese günstige Gelegenheit auf's Neue zum Abfalle, und noch mehrere Menschenalter vergingen, ehe unter

*) *Helmoldi* chronicon Slavorum I, 87.: „Obtinuit apud Caesarem auctoritatem episcopatus suscitare, dare et confirmare in omni terra Slavorum, quam vel ipse vel progenitores sui subjugaverint in clypeo suo et jure belli. Die noch jetzt im Archive zu Wolfenbüttel befindliche kaiserliche, mit goldener Bulle versehene Urkunde darüber ist abgedruckt in den Origg. Guelf. T. III. p. 27.

ihnen der heidnische Götzendienst und Aberglaube überwunden und dem Christenthume die unbestrittene Herrschaft gesichert wurde.

Wie sich Heinrich der Löwe durch die Unterwerfung der Slaven und die in ihrem Lande getroffenen Einrichtungen ein dauerndes Verdienst um die Verbreitung des Christenthums erwarb, so bewährte er auch seinen frommen Ritterſinn durch seine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Es war im Anfange des Jahres 1172, als er, nachdem er auf die Zeit seiner Abwesenheit für die Sicherheit und Ruhe umsichtig gesorgt und die Regierung über seine sächsischen Länder dem ebenso besonnenen als thatkräftigen Erzbischofe Wigmann von Magdeburg übertragen hatte, mit einem zahlreichen Gefolge von Geistlichen, geharnischten Edlen und Mannen von Braunschweig nach Regensburg zog, wo sich ihm viele bayer'sche Große zugesellten. Von hier ging er, von nicht weniger als 1200 wohlgerüsteten Streitern umgeben, über Passau und Kloster Neuburg, der Grabstätte seiner 1143 verstorbenen Mutter, nach Wien. Daselbst vereinigte sich mit ihm der Bischof Konrad von Worms, welcher mit einer kaiserlichen Botschaft von Friedrich I. an den griechischen Kaiser Emanuel beauftragt war. Unter der gastlichen Fürsorge und der Begleitung des Herzogs Heinrich Jasomirgott wurde darauf die Wasserfahrt auf der Donau bis Gran in Ungarn, und von da nicht ohne mannigfaltige, bald von den schroffen Uferfelsen des Flusses, bald von den raubsüchtigen Serbiern verursachte Gefahren in das Gebiet des griechischen Kaisers fortgesetzt. Da der Herzog einige Vertraute mit kostbaren Geschenken an den Kaiser vorausgeschickt hatte, so fand er mit seinem Gefolge überall in den Städten eine festliche Aufnahme. Am prächtigsten war der Empfang in Konstantinopel selbst, wo er mit den Seinigen kurz vor dem Osterfeste ankam und glänzend beschenkt und bewirthet wurde. Während des herrlichen Mahles, welches der Kaiser in der Mitte der Großen seines Reiches seinen Gästen im Palaste gab, ward die Unterhaltung sehr lebhaft, und mit staunender Bewunderung vernahmen die griechischen Geistlichen die gelehrten Beweise, welche der beredte Abt Heinrich aus Braunschweig gegen sie zur Vertheidigung der römisch-katholischen Glaubenssätze aus Stellen der heiligen Schrift und der alten Kirchenväter geltend zu machen wußte. Von Konstantinopel fuhr der Herzog mit seiner Pilgerschaar nach gegenseitigem Austausche auserlesener Geschenke auf einem kaiserlichen, mit allen Bedürfnissen reichlich ausgestatteten Schiffe nach Asien hinüber, wo er unter großen Gefahren eines Schiffbruches zu Akkon landete und sogleich nach Jerusalem eilte. Hier kamen ihm die Tempelherren und Johanniterritter mit einer großen Volksmenge entgegen und führten ihn und die Seinigen jubelnd in die Stadt, an deren Thoren die Geistlichkeit, Hymnen singend, seiner harrte. Zwei Monate weilte er in der heiligen Stadt und deren Umgegend als Gastfreund des Königs Amalrich, der ihm zu Ehren ein dreitägiges Festmahl gab. Hochgeehrt von dem Patriarchen und stets begleitet von angesehenen Geistlichen, besuchte er alle durch Christus und die Apostel geheiligte Orte, beschenkten sie sowie die Diener der Kirche mit bedeutenden Geldsummen und machte zum bleibenden Andenken reiche Stiftungen, deren treue Fürsorge er dem Patriarchen dringend empfahl. Darauf trat er in ehrenvoller Begleitung der Tempelherren die Rückkehr über Antiochien, damals der prächtigsten Stadt des Orients, dann über Tyrus und Akkon an. Indessen wurde hier seine Freude durch den Tod mancher Getreuen, welche den Beschwerden der Reise und des ungewohnten Klima's erlagen, sehr getrübt. Auf der Straße über Seleucia erreichte er sodann Tarsus in Cilicien, wohin ihm der Sultan von Ikonium ein Geleit von 500 türkischen Reitern entgegensandte, um ihn gegen alle Gefahren zu schützen. Ebenso bewährte der Sultan von Axarata in Heraklea (Erekli), welcher sich der Verwandtschaft mit dem Herzoge rühmte, die orientalische Gastlichkeit durch reiche Geschenke von prächtigen Pferden und anderen seltenen oder kostbaren Gegenständen. Auch gab derselbe, obgleich er dem Versuche seiner Gäste, ihn zum Christenthume zu bekehren, mit Klugheit und Würde auswich, auf des Herzogs Bitten alle seit vielen Jahren in seinem Lande gefangen gehaltenen Christen ohne Lösegeld frei. Ungefährdet setzten die Pilger von da ihre Rückreise über Nicäa nach Konstantinopel fort, woselbst sie auch diesmal vom

Kaiſer Emannel auf's Ausgezeichnetſte aufgenommen und mit vielen Ehrenbezeugungen und Geſchenken in ihre Heimath entlaſſen wurden. In Ungarn vom Könige Bela III. freundlich empfangen und bis zur öſtreichiſchen Grenze ſicher geleitet, erreichten ſie glücklich Bayern, wo ſie zu Augsburg vom Kaiſer und der jubelnden Volksmenge begrüßt wurden. Von hier kehrte Heinrich der Löwe im Anfange des Jahres 1173 zu ſeiner Familie und ſeinen treuen ſächſiſchen Unterthanen wohlbehalten nach Braunſchweig zurück, erfreute ſich des Wohlſeyns ſeiner geliebten, während ſeiner Abweſenheit von einer Tochter glücklich geneſenen Gemahlin Mathilde und ſchenkte in frommer Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott die mitgebrachten Reliquien und Prachtgewänder der bald darauf erbauten Domkirche von St. Blaſien. (*Schmidt*, Henrici Leonis iter Hierosolym. Hetmst. 1711. 4.)

Quellen: *Helmoldi* Chronicon Slavorum und *Arnoldi* Lubeccensis Contin. (bis 1209) bei *Leibnit.* Scriptt. Brunsv. T. II.; *Patje*, Recherches historiques et philosophiques sur les causes de la grandeur et des revers de Henri le Lion. Hannovre 1786. 8.; Böttiger, Heinrich der Löwe, Herzog der Sachſen und Bayern. Hannov. 1819. 8.; Fr. v. Raumer, Geſchichte der Hohenſtaufen. 2. Aufl. Thl. 2.; Havemann, Geſch. der Lande Braunſchweig und Lüneburg, Bd. 1. Göttingen 1853. G. H. Klippel.

Heinrich von Zütphen, ſ. Hardenberg, Dr. und Moller.

Helbon (חֶלְבּוֹן) iſt der Name eines Ortes, deſſen Wein nach Ezech. 28, 17. durch die Damaskener auf den Markt von Tyrus gebracht wurde. Die Lokalität hat erſt neulich Robinſon auf ſeiner zweiten Reiſe (ſ. Zeitſchr. d. deutſch-morgenbl. Geſellſch. VII. S. 69 f.) wieder aufgefunden und nachgewieſen in einem Dorfe gleichen Namens im NW. von Damask, das noch heute durch ſeinen Wein berühmt iſt. Ehemals hielt man Helbon für das heutige Haleb, das ebenfalls Wein produzirt (ſo z. B. noch Hoffmann in d. Hall. Allg. Encykl. II. Th. 5 S. 52 f., Geſenius u. a.); man combinirte dann damit das von Ptol. 5, 15. 17. genannte *Χαλυβών*, Hauptort einer nach ihm benannten ſyriſchen Provinz, deſſen Wein auch Strab. XV. S. 735 rühmt. Allein Ptol. 5, 15. 13. unterſcheidet *Χαλυβῶν* ausdrücklich von „Beroia," welches die Byzantiner für den alten Namen des erſt im Mittelalter zur Blüthe gekommenen Haleb erklären. Auch das *Χαλυβών* des Ptolem. ſcheint aber zu nördlich gelegen zu haben, als daß es mit dem heutigen Helbon, in dem wir unbedenklich das bei Ezech. erwähnte erkennen, identifizirt werden könnte. S. *Bochart*, hieroz. I. p. 543 sq. Winer, RWB. Ritter, Erdk. XVII. 2 S. 1319 ff. Rüetſchi.

Helding, Michael, ſ. Sidonius.

Helena, d. h. Die katholiſche Kirche verehrt drei heilige Helenen, alle von hohem Stande, eine ruſſiſche, eine ſchwediſch-ſeeländiſche und die Mutter Conſtantins d. Großen, geboren um 274. Glouceſter, Trier, Obermöſien und Bithynien ſtreiten ſich um die Ehre, ihre Heimath zu ſeyn, nach den Einen war ſie aus hoher Familie, nach den Andern und namentlich nach den Aelteren von bürgerlicher Herkunft (eine Hirten- oder Wirthstochter, vergleiche den Art. „Conſtantin" S. 131); Conſtantius Chlorus ſoll ſie um ihrer Schönheit willen geheirathet haben. Vielleicht iſt es ein Mißverſtändniß, daß ſie Anfangs nur ſein Kebsweib ſoll geweſen ſeyn; denn vor dem römiſchen Geſetze wurden wegen ihrer Armuth unebenbürtige Weiber mit einem zweideutigen Namen bezeichnet. Als Conſtantius zum Cäſar erhoben war, wurde das Schickſal Joſephinens das ihrige, ſie mußte der Tochter des Maximian weichen. Sie lebte — vielleicht im Trier'ſchen, zurückgezogen, bis ihr Sohn ſie an ſeinen kaiſerlichen Ehren großen Antheil nehmen ließ; er erhob ſie auch zur Auguſta und ließ ihr zu Ehren Münzen ſchlagen. Ungewiß iſt, ob zuerſt die Mutter oder der Sohn dem Heidenthume abſagte. Sie wirkte beſänftigend auf das tyranniſche Gemüth ihres Sohnes, welcher ſie durch die Hinrichtung ihres Enkels Criſpus tief gekränkt hatte. Die großen Mittel, über welche er ſie verfügen ließ, benützte ſie zur Mildthätigkeit und zur Erbauung oder Ausſchmückung von Kirchen. Beſonders berühmt iſt ihre Wallfahrt in das gelobte Land um 325, wo ſie aus dem Schutt eines heidniſchen Tempels durch Wunder geleitet das Grab Chriſti und ſein ſich

durch Krankenheilungen als ächt erweiſendes Kreuz fand. Sie bante auf den heiligen Stätten (Calvarienberg, Oelberg, Bethlehem) die berühmten Wallfahrtskirchen. Durch dieſes Alles hat ſie in einem entſcheidenden Zeitpunkte einen ſtarken Anſtoß gegeben zu Wallfahrten in das gelobte Land, mittelbar zu den Kreuzzügen, ja bis zu den neueſten orientaliſchen Verwicklungen herab. Nachdem ſie 327 das heilige Land verlaſſen, ſtarb ſie in den Armen ihres Sohnes. — Die Römer behaupten ihren Leichnam in der Kirche Ara-Cöli auf dem Kapitol zu verehren. Die Mönche von Hautvilliers bei Rheims betheuern aber, einer der Ihrigen habe die Heilige von dort ſchon im neunten Jahrhunderte in ihr Kloſter entführt, und da ſie darüber und über deren Bethätigung in ihrem Kloſter reiche Geſchichten, namentlich Wunder zu erzählen wiſſen, ſo kann man ihnen nicht widerſprechen. Schade, daß die Venetianer verſichern, daß die Heilige in Conſtantinopel begraben und dann zu ihnen gebracht worden ſey. So kniet die katholiſche Kirche am 18. Auguſt an drei Gäbern der ſchönen Hirten- oder Wirthstochter, welche eine heilige Kaiſerin geworden iſt. Gewiß aber iſt, daß wohl keine andere Frau auf die Entwicklung der kirchlichen Sitte ſolchen Einfluß übte. Neuchlin.

Heliand, oder altſächſiſche Evangelienharmonie, ſ. Evangelienharmonie.

Heliodorus, 1) Schatzmeiſter des ſyriſchen Königs Seleukus III. Philopator (187—176 v. Chr.), der von dieſem nach Jeruſalem geſandt wurde, um die Auslieferung des Tempelſchatzes zu fordern. Als er im Tempel angekommen war, wurde er von einer wunderbaren Erſcheinung niedergeworfen, und konnte nur durch die Fürbitte des Hohenprieſters Onias wieder geheilt werden, 2 Makk. 3, 7 ff. Joſephus erzählt von der ganzen Geſchichte nichts, der Verfaſſer der Schrift de Maccabaeis c. 4. nennt ſtatt Heliodorus einen Apollonius, erzählt aber das Wunder nicht mit. Später trachtete Heliodor nach dem ſyriſchen Königsthron, vergiftete ſeinen Herrn Selencus, ward aber durch Antiochus Epiphanes bald verdrängt. Appian. Syriac. XLV, 60—70.

2) Heliodorus aus Emeſa, Sohn des Theodoſius, und wie es ſcheint, aus einem altprieſterlichen Geſchlecht, lebte zu Ende des vierten Jahrhunderts. Nachdem er in ſeiner Jugend einen Roman unter dem Titel *Aethiopica* geſchrieben hatte, wurde er in ſeinem männlichen Alter Biſchof zu Trikka in Theſſalien. Nach Socrates, hist. eccl. V, 22. hätte er in ſeiner Diöceſe zuerſt den Gebrauch eingeführt, jeden Prieſter, der ſich nach der Weihe nicht ſeines Weibes enthielt, abzuſetzen. Nicephorus erzählt in ſeiner Kirchengeſchichte XII, 34., eine Provinzialſynode habe Heliodor aus der Abfaſſung der Aethiopica ein Verbrechen gemacht und ihm die Wahl gelaſſen, ſeinen Roman zu vernichten oder ſein Bisthum niederzulegen, worauf dieſer das Letztere vorgezogen habe. Dieſe Erzählung leidet ſchon an innerer Unwahrſcheinlichkeit, da der Inhalt des angefochtenen Romans keinen Grund zum Aergerniß geben konnte. Derſelbe erzählt die Abentener zweier Geliebten, der Chariklea, einer äthiopiſchen Königstochter, und des Theages, eines edlen Theſſaliers, die durch Liebe verbunden, oft getrennt, in allen Gefahren des Todes und der Verführung die gelobte Treue in unverletzter Keuſchheit bewahren, und endlich am Thron des Königs von Aethiopien, und am Fuße des Altars, auf welchem Theages geopfert werden ſoll, den Lohn für ihre Treue empfangen. Der Roman zeichnet ſich durch eine größere Züchtigkeit vor allen andern griechiſchen Romanen aus. Bei dieſem ſittlichen Karakter des Werks deutet doch der Inhalt darauf hin, daß Heliodor bei ſeiner Abfaſſung zwar mit dem Chriſtenthum ſchon bekannt war, aber daſſelbe noch nicht angenommen hatte; einzelne Anſpielungen und Aehnlichkeiten mit kirchlichen Ausdrucksweiſen können gegen die überall ausgeprägte antike, religiöſe Grundlage des Werks nichts beweiſen. Wären aber auch in der Schrift dem religiöſen Sinn der damaligen Zeit anſtößige Stellen zu finden, ſo hätte die Synode nur die Verdammung des fraglichen Romans, nicht aber ſeine Unterdrückung von Heliodor hoffen und verlangen können, da er längſt ſchon geſchrieben und allgemein verbreitet war. So bedarf es alſo auch der Entſchuldigung nicht, welche *Fra. Vavasseur*, de ludicra dict. p. 156, indem er die Aechtheit der Erzäh-

lung verwirft, für den Fall vorbringt, daß ſie wahr wäre: „ne reprehendatur, nonnulli obstant, quos ego scio, si isto loco essent, fieretque potestas eligendi, hoc idem et amplius facturos, talesque partus ingenii, qualia Heliodori Aethiopica sunt, non Thraciae modo, sed optimis Galliae sacerdotiis omnibus anteposituros.“ Alle näheren Nachrichten über Heliodors Leben fehlen uns gänzlich.

3) Heliodor, aus Dalmatien gebürtig, der Hieronymus auf ſeiner Reiſe in den Orient begleitete, von dort aber in ſeine Heimath zurückkehrte, bis er von Hieronymus in dem ſchönen Brief, de amore solitudinis überſchrieben, zurückberufen wurde. Später ward er in Aquileja Prieſter, dann Biſchof von Altino. Hieronymus rühmt von ihm, daß er auch als Biſchof das ſtrenge Mönchsleben beibehalten habe.

4) Heliodor, Prieſter in Antiochien um das Jahr 440, ſchrieb gegen die Manichäer ein Werk de naturis rerum exordialium, in dem er den Irrthum von zwei Grundprinzipien zu widerlegen ſucht. Th. Preſſel.

Heliogabalus, römiſcher Kaiſer vom J. 218—222 n. Chr., war ein Sohn des römiſchen Senators Varius Marcellus und der Julia Soämis, und hieß urſprünglich Varius Avitus Baſſianus. Schon im 13. Lebensjahr wurde er zum Oberprieſter des Sonnengottes zu Emeſa geweiht, einer im Innern Syriens am Orontes gelegenen Stadt. Heliogabalus iſt der griechiſch gebildete Name des ſyriſch-phöniziſchen Gottes, der urſprünglich und ſeinem eigentlichen Namen nach (אל גבל, i. e. deus montis) ein Berggott war, ſpäter aber die Bedeutung eines Sonnengottes erhielt. Der Cult des Gottes war orgiaſtiſch; um ſeinen Altar wurden Tänze unter dem Klang von allerlei Inſtrumenten aufgeführt, wobei auch Weiber mittanzten, welche Cymbeln und Pauken in den Händen trugen. Auch Menſchenopfer und namentlich Opfer von Knaben, deren Eingeweide beſchaut wurden, gehörten zu dieſem barbariſchen Cultus. Der junge Oberprieſter wurde von dem bei Emeſa im Winterlager ſtationirten, römiſchen Truppenkorps, welches in Schaaren zum Sonnentempel ſtrömte, leidenſchaftlich verehrt und gefeiert, und weiter bedurfte es in der damaligen Zeit nicht, um ihn dem Heer als Prätendenten auf den römiſchen Thron zu empfehlen. Umſonſt zog der wegen ſeiner ſtrengen Disciplin bei den verweichlichten Römern verhaßte Macrinus gegen die Empörer zu Feld; er wurde in der Schlacht bei Immä beſiegt, und Rom beugte ſich unter das mit des Orientes weibiſcher Ueppigkeit geſchmückte Joch des kaum 14jährigen Syrers, des erſten römiſchen Kaiſers aſiatiſcher Herkunft! Eine Erziehung durch ränkevolle und wollüſtige Weiber, frühzeitige Einweihung in die zügelloſen Myſterien des Sonnendienſtes, wie das Bedürfniß der Beſchäftigung mit abergläubiſchem Zauberwerk hatten dieſem jeden Funken ſchlichter Vernunft und geraden Männerſinnes, allen Glauben an Tugend geraubt. Aus dem Leben dieſes Kaiſers, der durch die Schamloſigkeit und Beſtialität ſeiner Ausſchweifungen das Bild eines moraliſchen Ungeheuers darſtellt, haben wir hier nur die Züge zu erwähnen, welche ſein Verhältniß zum Chriſtenthum betreffen. Seine Hauptaufgabe war und blieb während ſeiner kurzen Regierung die Einführung des ſyriſchen Sonnendienſtes als Haupt-Götterverehrung zu Rom. Der Triumph des Gottes, deſſen Oberprieſter er war, und deſſen Namen er annahm, war die einzige, von Aberglauben und Eitelkeit eingegebene Beſchäftigung ſeiner Regierung. Bald nach ſeinem Einzug in Rom ließ er auf dem palatiniſchen Berge dieſem Gott einen prachtvollen Tempel aufführen und den aus Syrien mitgebrachten Stein von eigenthümlicher koniſcher Form dort aufſtellen. Die Opfer wurden mit höchſtem Glanze und aller Ueppigkeit des ſyriſchen Götterdienſtes dargebracht. Alle Heiligthümer des römiſchen Cultus, wie die Ancilia, das Palladium wurden in den neuen Tempel verpflanzt und die übrigen Götter zu Dienern dieſes oberſten Gottes erniedrigt. Ein allgemeines Staatsfeſt verherrlichte die Vermählung des Sonnengottes mit der Aſtarte. Der Kaiſer ſelbſt unterwarf ſich der Beſchneidung und verbot durch ein Geſetz den Gebrauch des Schweinefleiſches, ja, er ſoll ſogar den Vorſatz gefaßt haben, ein Verſchnittener und dadurch den Prieſtern der Cybele gleich zu werden. Gleichwohl war ſeine Regierung eine ruhigere Zeit für die chriſtliche Kirche. Da er ſelbſt kein An-

hänger der alten Staatsreligion war, und ſeinen ſyriſchen Sonnendienſt im römiſchen Reich zu verbreiten und alle andern Cultusarten damit zu verſchmelzen wünſchte, duldete er das Chriſtenthum wie andere ausländiſche Religionen, und unter ſeiner Regierung fand keine eigentliche Chriſtenverfolgung ſtatt. Der Kaiſer wurde mit ſeiner Mutter in einem Aufruhr der Soldaten ermordet, ſein verſtümmelter Leichnam durch die Stadt geſchleppt und in die Tiber geworfen, und ein Senatsbeſchluß belegte den Namen Heliogabals mit ewiger Schande. Th. Preſſel.

Helleniſten (Griechlinge) war der, übrigens durchaus nicht ſpottende, Uebername, welcher von Seiten der Nationalgriechen ſolchen Fremden gegeben wurde, die in Sitten, Lebensverhältniſſen, Sprache oder ſonſtwie dem Griechenthume ſich enger anſchloſſen. Die von Eigennamen abgeleiteten Wortbildungen auf — ίζω, — ισμός u. ſ. w. drücken im allgemeinen den Begriff einer Parteiung, eines Anhangs, einer Tendenz aus. Für uns hier hat der Name darum ein eigenthümliches Intereſſe, weil er zumeiſt im Bereiche der jüdiſchen Sitten- und Culturgeſchichte ſeine Anwendung findet, und dadurch auch namentlich in der Urgeſchichte des Chriſtenthums von Wichtigkeit iſt. Da die Hiſtorie ſich nur zu oft an dem äußern Verlaufe der Thatſachen aufhält und nicht immer dazu kömmt, die innere Entwicklung eines Volksthums, auf welcher zuletzt doch das meiſte Andre beruht, gründlich zu erforſchen und zu würdigen, ſo iſt gerade von dem vorliegenden Gegenſtande die gangbare Vorſtellung, wenn auch eben nicht eine unrichtige, doch immerhin eine oberflächliche und ungenügende; wie ſolches ein Blick in Winer's Realwörterbuch, in die Commentare zu Apg. 6, 1. u. a. St., beſonders aber auch in die gewöhnlichen Darſtellungen des apoſtoliſchen Zeitalters zeigen kann.

Der Hellenismus, im obigen Sinne des Wortes, oder wenn man will, die Helleniſirung fremder Nationalitäten hatte im kleinern Maßſtabe, bei der Ueberlegenheit griechiſcher Civiliſation, ſeit undenklichen Zeiten überall ſtattgehabt, wo beide Elemente in nähere Berührung kommen konnten, auf unzähligen Punkten, an allen Küſten des Mittelmeers; aber in viel ausgedehnterer Weiſe, und in Verbindung mit politiſchen Grundſätzen, und mit bewußter Wahl der Mittel begann ſie mit Alexander und wurde von ſeinen Nachfolgern, namentlich den Seleuciden und Ptolemäern, ſyſtematiſch, ja zum Theil gewaltſam fortgeſetzt. Der Erfolg, was den eigentlichen Kern der alſo bearbeiteten Völker betrifft, in Aſien und Afrika, erwies ſich zwar, nach einem Jahrtauſend, bei dem Sturme der arabiſchen Eroberung, als ein höchſt geringer, und die fremde Bildung und Sprache hatte in dieſer Sphäre faſt keine widerſtandsfähigen Wurzeln geſchlagen; aber für den Augenblick war doch der nächſte Zweck, die Befeſtigung der neuen Herrſchaft, vollkommen erreicht worden. Die Einwanderung griechiſcher Anſiedler, der Einfluß des Hofes, der Verwaltung, des Kriegsweſens, des Handels, der Literatur, die Gründung und Vergrößerung zahlloſer Städte, das Zurückdrängen der Landbevölkerung von dem Schauplatze der eigentlichen Nationalthätigkeit, Alles dieſes wirkte zuletzt mehr als das Schwert gekonnt hatte und, was ſpäter von Rom aus noch viel großartiger und nachhaltiger geſchah, machte ſich auch hier, und um ſo leichter als die einheimiſche Bevölkerung vielfach noch eine bewegliche war und der Synkretismus der Religionen die Verſchmelzung eher beförderte als hinderte.

Nun lebte aber auch in den Völkern ſemitiſchen Stammes ein dem griechiſchen Geiſte verwandter Trieb zu Wanderung und Handel, und die Juden namentlich überließen ſich demſelben, der jetzt ſozuſagen der Grundton des Völkerlebens geworden war, um ſo freudiger und allgemeiner als derſelbe bei ihnen Jahrhunderte lang durch die Ungunſt der politiſchen und geographiſchen Verhältniſſe, beſonders aber durch eine dem Nationalkarakter antipathiſche, ganz auf den Ackerbau und das Grundeigenthum gegründete Geſetzgebung niedergehalten worden war. So begegnete bald dem Strome der griechiſchen Einwanderung der Strom der jüdiſchen Auswanderung, welcher ſich ebenfalls auf die jungen macedoniſchen Städte warf; und fern über dieſelben hinaus in immer weitern Kreiſen, theils einzeln und vom Gewinne verlockt, theils von der deſpotiſchen Politik der

Herrſcher in Maſſen verpflanzt, faßten die Juden überall Fuß, belebten den Handel und die Induſtrie, und entwickelten jenen angeborenen Speculationsgeiſt, welcher das bewegliche ſchneller verwerthbare Gut vor Allem ſchätzend, bis heute der hervorſtechendſte Zug ihres Karakters geblieben iſt. Aber beide Ströme vermengten ſich doch nicht. Denn dieſelbe Geſetzgebung, deren materielle Seite ſo leicht abgeſtreift war, hatte dem Volke eine ſo eigenthümliche, und, was ja nicht zu vergeſſen iſt, eine ſo überlegene höhere religiöſe und ſittliche Bildung eingeprägt, dazu aber auch eine ſolche perſönliche Fremdenſcheu, daß von einem Aufgehen im Griechenthume nirgends die Rede war, vielmehr, bei aller ſonſtigen Annäherung im Leben, Alles, was mit dem Glauben zuſammenhing, zwiſchen beiden Nationalitäten eine unüberſteigliche Kluft befeſtigte, die weit genug war, nicht bloß dieſen Glauben vor jeder Gefahr und Verſuchung zu ſchützen, und der Sitte ihr eigenthümliches Gepräge zu erhalten, ſondern auch alle böſen Leidenſchaften, welche die Völker trennen mögen, Stolz, Haß, Streitluſt, zu wecken und wirken zu laſſen. Bei ſolchen Verhältniſſen knüpft ſich nun für uns das höchſte Intereſſe an die Frage, in welchem Maße das jüdiſche Element dem fremden Einfluſſe wich oder widerſtand, mit andern Worten, welche Sphären des öffentlichen und Privatlebens, welche Seiten des Volkskarakters bei der Helleniſirung am meiſten betheiligt waren, ſich abfärbten, auflöſten, welche dagegen ihre Sprödigkeit behielten. Die Beantwortung dieſer Frage wird uns das Bild des helleniſtiſchen Judenthums vorhalten.

Es handelt ſich natürlich hier nicht um Dinge, die zur Küche und Haushaltung gehören. In Künſten aber und Wiſſenſchaften hatten es die Juden noch nicht ſo weit gebracht, daß, wofern ſie ſich überhaupt darum bekümmern wollten, das Ausland nicht hätte ſollen ihnen ein willkommner Lehrmeiſter werden. Von einem kriegeriſchen Geiſte, der, an hiſtoriſche Erinnerungen ſich anlehnend, das Volksbewußtſeyn getragen hätte, iſt wohl bei den Juden nie die Rede geweſen, oder was davon vorhanden war, hing mit heiligen Ueberlieferungen und religiöſen Ideen zuſammen, wodurch es der gewöhnlichen politiſchen Sphäre entrückt war. Die neuere Zeit hatte überdies hier nur abſchwächend einwirken können. Der Handel iſt ſeiner Natur nach kosmopolitiſch; jeder Schritt auf der Bahn deſſelben vorwärts war im Grunde eine Entfernung vom Geiſte des Geſetzes und der Propheten, und zwar eine um ſo merkwürdigere als die Juden ſelbſt ſie nicht als eine ſolche erkannten. Dabei ſuchten die zwei benachbarten und eiferſüchtigen Herrſcherhäuſer gleichzeitig auf dem Boden und in den Herzen des ſie trennenden Volkes feſten Fuß zu faſſen, und, indem ſie demſelben um die Wette materielle Vortheile ſicherten, deſſen Sinn mehr und mehr dem Geld-Intereſſe zuwendeten und es lehrten mit beiden Händen zu nehmen, was ſich eben darbot, ſtumpften ſie vollends das volksthümliche, conſervative Ehrgefühl ab, freilich ohne dafür den Dank der Neigung zu ernten. Hätte das jüdiſche Volk nicht einen ſo mächtigen Rückhalt an ſeiner Religion gehabt, es wäre damals ſchon, und ſchneller als jedes andere in dem Griechenthume untergegangen. Der beſte Beweis dafür, außer der Affectation ſich griechiſche Namen beizulegen, iſt der, daß überall, wo dieſe äußere Begegnung ſtatthatte, es das Köſtlichſte und Eigenthümlichſte, was ein Volk haben kann, die Sprache, dem fremden Genius opferte, mit einer Leichtigkeit, im Verlaufe weniger Geſchlechter, wie die Geſchichte kaum ein zweites Beiſpiel aufweiſen dürfte, und wie es ein Räthſel bleiben müßte, wenn wir nicht wüßten wie vorherrſchend das materielle Intereſſe bei dieſer ganzen Umwandlung geweſen, wie ſehr alſo jeder Einzelne dabei direkt betheiligt war und nirgends (ſelbſt nicht überall in der paläſtiniſchen Heimath) jene träge Maſſe zurückblieb, die ſonſt das rein paſſive Verdienſt hat, die alten Sitten und Redeweiſen länger zu bewahren. Dieſe ſprachliche Revolution iſt in ihrer Art ſo merkwürdig, pſychologiſch wie literarhiſtoriſch, und greift ſo weit in den Bereich der ſpeciellern theologiſchen Studien herein, daß wir derſelben einen eignen Artikel widmen wollen (ſ. d. folg.).

Trotz dieſer wunderbaren Fähigkeit und Bereitwilligkeit eines Volkes, welches ſeit Jahrhunderten nur für den ſtrengſten Separatismus erzogen worden war, ſich im frem-

den Elemente heimiſch zu fühlen und ſelbſt die Sprache ſeiner Väter zu vergeſſen, einer Fähigkeit, die ihm bis heute in hohem Grade geblieben iſt, erhielt, wie geſagt, der Religionsglaube die Trennung in einem noch viel höhern. Man kann ſich dieſer Erſcheinung gegenüber eines Gefühls des Staunens und der Bewunderung nicht erwehren, wenn man ſieht, wie die ebenſo weiſe als energiſch durchgeführte Staats- und Kirchenordnung der Reſtaurationsgemeinde zu Jeruſalem, welche allmählig der Mittelpunkt des neujüdiſchen Lebens wurde, eine weſentlich auf Abgeſchloſſenheit baſirte, das politiſche und religiöſe Element innigſt verflechtende, in Erinnerung und Hoffnung eben ſo ſehr als in der Gegenwart, zeitweiſe auch ausſchließlich in jenen lebende, durch ſie die augenblickliche materielle Ohnmacht ohne alle geiſtige Einbuße überwindende Nationalität ſchuf, deren Lebenskraft ſelbſt von jenem mächtigen Zuge zum Weltbürgerthum nicht geſchwächt, vom Verluſte des Vaterlands nicht gebrochen, von keiner Revolution berührt wurde. Allerdings war ein ſolches Reſultat nicht zu erreichen ohne jene zähe Schroffheit, welche unter dem Namen des Phariſäerthums bekannt, aber meiſt einſeitig und unbillig beurtheilt iſt. Aber ein Bau, der Jahrtauſende gedauert, und ſich kräftiger erwieſen hat als ſelbſt der römiſche, lobt den Geiſt und die Kraft der Meiſter, die ihn gegründet und gefördert. Wie weit auch von der Heimath entfernt, war Apoſtaſie, bei aller Lockung in guten und böſen Tagen, doch die ſeltene Ausnahme. Und mit der Judenſchaft kam überall und bald auch die (nunmehr griechiſche) Synagoge, die Burg des Nationalgeiſtes und die Zielſcheibe fremder Antipathie, nach beiden Seiten hin die Erhalterin des Judenthums in ſeiner beſondern Weltſtellung.

Und hier befinden wir uns derjenigen Seite unſeres Gegenſtandes gegenüber, wo derſelbe für die Geſchichte des Chriſtenthums von Wichtigkeit wird, und wo die tiefere Betrachtung deſſelben den Beobachter, ſo klar als er nur wünſchen mag, den höhern providentiellen Zuſammenhang der Schickſale und Verhältniſſe der Völker erkennen läßt. Die Umwandlung der hebräiſchen Juden in Helleniſten bietet nicht bloß ein ſtatiſtiſches oder philologiſches Intereſſe; ihre Folgen waren weitausſehender und großartiger. Denn nicht an der geräuſchvollen Oberfläche der Begebenheiten, ſondern in einer Tiefe, wohin das Auge nicht zu dringen vermag, bereitet ſich die Zukunft, und die Strömung, welche ſie an's Licht bringen ſoll, bildet ſich am Grunde, lange ehe ihre Kraft Allen ſichtbar zu Tage tritt. Die Hellenſirung des Judenthums, das heißt jetzt ſchon nicht mehr bloß die Annahme griechiſcher Sprache und Sitte von Seiten der Juden, ſondern zugleich das Näherbringen jüdiſchen Glaubens und Lehrens an die griechiſche Bevölkerung, traf mit der Epoche zuſammen, wo das Heidenthum ſeinerſeits einer fürder unvermeidlichen Kataſtrophe entgegenging. Seine Herrſchaft über die Geiſter war gebrochen; Zweifel, Wiſſenſchaft, Sittenloſigkeit untergruben es um die Wette, und wo dies nicht der Fall war, nahm ein geſchmackloſer, unpoetiſcher, fremdländiſcher Aberglaube die leergewordene Stelle der religiöſen Ueberzeugung ein. Indeſſen blieben doch viele Einzelne, welche weder im Taumel des Sinnenrauſches, noch in den Abſtractionen der Philoſophie, noch auch in dem Blendwerk der Myſterien und geheimen Wiſſenſchaften eine Befriedigung finden konnten. Dieſe fanden oft den Weg in die Synagoge, lernten da den Gott Iſraels kennen, erbauten ſich an Gebet, Geſang und Predigt, wie nie voreinſt an den Altären ihrer Götter, und beſonders das weibliche Geſchlecht, in deſſen Hände ja zumeiſt die Erziehung und das Glück der Familie gelegt iſt, betheiligte ſich bald und in größerer Zahl an Uebungen, welchen das Griechenthum nichts Ebenbürtiges an die Seite zu ſtellen hatte. Niemand wurde an dieſer Theilnahme gehindert; das bürgerliche Leben, der Handelsverkehr hatte die Nationalitäten einander genähert; ſelbſt Familienverbindungen konnten die Beziehungen enger knüpfen, und unter Beobachtung gewiſſer allgemeiner Regeln religiöſer und häuslicher Sitte (ſ. den Art. Proſelyten) ſtellte ſich kein eigentliches Hinderniß einer nach beiden Seiten hin wohlthätigen Gemeinſchaft entgegen.

Wenn nun ſo das helleniſtiſche Judenthum in großem Maßſtabe inmitten der heidniſchen Bevölkerung einer beſſern Religionserkenntniß die Bahn brach, ſo übte auf der

andern Seite die eigenthümliche Entwicklung, die ihm in der fremden Umgebung werden mußte, einen nicht unbedeutenden Einfluß rückwärts aus, auf die Grundelemente des jüdiſchen Weſens ſelbſt. Schon im Allgemeinen kann man ſagen, daß in jenen volkreichen Handelsſtädten, in dem Gewirre und Getümmel der Sprechweiſen und der Geſchäfte, wo das Nationale, Beſondere, gleichſam in die engen Schranken von Tag, Ort und Stunde gebannt war, ſonſt überall das Gemeinſchaftliche, Verbindende ausſchließlich herrſchte, wo ſozuſagen ein freierer Luftzug die ſchweren Dünſte engherziger und örtlicher Vorurtheile zerſtreute, die Juden allmählig geneigter ſeyn mußten das Fremde weniger ungünſtig zu beurtheilen, das allgemein Menſchliche anzuerkennen, und, ohne für ihren Monotheismus Gefahr zu laufen, eben in ihm zumeiſt, nicht aber in gleicher Weiſe in allen ſeinen kleinlichen Formen das rechte Nationalgut, den auszeichnenden Schatz zu finden. Denn man muß nicht vergeſſen, daß außer Jeruſalem, überall wo die Wallfahrten zum Tempel ſich nicht allzuhäufig für den Einzelnen wiederholen konnten, der öffentliche jüdiſche Gottesdienſt eben nur in jenen oben genannten Uebungen beſtand, der Opfercultus aber wegfiel, alſo im Bewußtſeyn der Denkenden, ja ſelbſt unwillkürlich, von ſeiner Wichtigkeit verlieren mußte, und da ſelbſt, wo er, bei'm Beſuche des Heiligthums am Feſttage, oder bei'm Studium des Geſetzes, in ſeinem Glanze und ſeiner Bedeutung erſchien, doch eher das Nationalgefühl weckte, oder ſonſt einen geiſtigen Eindruck zurückließ, als daß er, wie dies bei der täglichen Wiederholung geſchah, zum mechaniſchen Opus operatum herabſank, dabei aber für die gedankenloſe Menge eben zuletzt die Religion ſelbſt war. Der Helleniſt kam, ohne es zu wollen und zu wiſſen, mehr und mehr aus den Banden und Formen der levitiſch-phariſäiſchen Satzung los; er hatte Prediger, keine Prieſter; und dieſe Veränderung entſprang durchaus nicht aus feindſeliger Kritik oder aus zweideutiger Indifferenz: ſie war eine natürliche Wirkung der Verhältniſſe. Es ſoll damit nicht geſagt ſeyn, daß alle griechiſch redenden Juden in gleicher Weiſe über die exclusivere Anſchauung der hebräiſchen erhaben geweſen ſeyen; wir haben ja in der Apoſtelgeſchichte Beweiſe des Gegentheils. Allein im Allgemeinen bewies doch eben der Gang der Ausbreitung des Evangeliums, welchen mächtigen Vorſchub dieſem die vorhingeſchilderten Umſtände geleiſtet hatten. Das Evangelium kam ja, ſchon im Munde Jeſu, mit einer nachdrücklichen Unterſcheidung des Weſentlichen und Unweſentlichen in der Religion, mit einer Entgegenſtellung von Liebe und Opfer, von Anbetung auf Garizim oder Zion und in Geiſt und Wahrheit, mit einer Anerkennung des rechten Glaubens auch außer Iſrael, mit einer Beſtimmung des Heils für alle Völker; lauter Dingen, die, zum Mindeſten geſagt, einem helleniſtiſchen Ohre verſtändlicher, wenn nicht immer gleich von vorneherein conſequent annehmbarer ſeyn mußten. Diejenigen Jünger, welche die beredten Träger dieſer Seite der Botſchaft wurden, waren ſammt und ſonders Helleniſten, und ihre Predigt fand unter Helleniſten den günſtigſten Boden. In Paläſtina, wo ſich der Jude zu Hauſe wußte und ſein eigner Herr ſeyn wollte, war der Heide doppelt unwillkommen, in welcher Geſtalt er auch anklopfte; er hieß der Sünder, der Gottloſe, der Ungerechte ſchon als Fremder. Das nationale Vorurtheil war die Quelle des ſittlichen, zugleich einer der Wirkung des Evangeliums entgegenarbeitenden Selbſtüberſchätzung. Auswärts wußte der Jude recht wohl, daß er ſelbſt der Fremde ſey und litt ſchon darum die Nachbarſchaft jedes Andern. Er machte ſich mit dem Gedanken vertraut, daß in der Welt Raum für vielerlei Leute ſey, und dies konnte nicht ohne Frucht bleiben in der neuen religiöſen Sphäre, wo ja die Scheidewand fallen und eine große Erneuerung der Menſchheit vor ſich gehen ſollte. In Jeruſalem wollten Viele von einem Evangelium nichts wiſſen, das ſie mit Unbeſchnittenen gemein haben ſollten; in Antiochien hatte man längſt nicht bloß den Markt, ſondern auch die Synagoge gewiſſermaßen mit denſelben gemein gehabt. Wie tief überhaupt die Kluft zwiſchen beiden Elementen des jüdiſchen Volkes ging, als die Kirche geſtiftet wurde, lehrt der Umſtand, daß bereits, wo ihrer zum erſten Male Erwähnung geſchieht (Apg. 6.), von einer unfreundlichen Begegnung die Rede iſt, wobei offenbar ein geringfügiges äußerliches Intereſſe die Veranlaſſung, der nationale Gegenſatz aber die

wahre Urſache war. Doch wollen wir es der Exegeſe überlaſſen, die hier entwickelten Ideen zum nähern Verſtändniß der neuteſtamentlichen Texte und Geſchichten zu verwenden. Ed. Reuss.

Helleniſtiſches Idiom iſt die gangbare Bezeichnung derjenigen Sprechweiſe, welcher ſich die unter den Griechen lebenden oder mit Griechen verkehrenden Juden bedienten, oder, wenn man will, derjenigen eigenthümlichen Geſtaltung der griechiſchen Sprache, welche ſich im Geiſte und Munde des ſemitiſchen Orients bildete, als beide Sphären des Völkerlebens einander unmittelbar zu berühren und zu durchdringen begannen. Die zuerſt gegebene Begriffsbeſtimmung, obgleich eine beſchränktere und gewiß geſchichtlich nicht ausreichende, genügt uns deßwegen, weil wir nur durch die engern Kreiſe des Judenthums mit der Sache ſelbſt bekannt ſind, und ein Intereſſe für dieſelbe ſich für uns eben an dieſe engern Kreiſe knüpft. Dieſes Intereſſe iſt aber hier nicht wie anderwärts ein rein philologiſches, welches ſich in grammatiſchen und ſyntaktiſchen Wahrnehmungen und Geſetzen erſchöpfte; auch nicht ein bloß pſychologiſches, welches die Arbeit des menſchlichen Geiſtes belauſchte, wie er ſeine längſt gewonnenen, tief gewurzelten Anſchauungen in ein neues fremdes Gewand zu kleiden ſich anſtrengt, und, bei der innigen Verbindung von Wort und Gedanke, halb willig, halb gezwungen ſelbſt einer Umwandlung ſich hingibt: in dieſer Hinſicht fänden ſich ähnliche Erſcheinungen überall auf dem Wege des Sprach- und Geſchichtsforſchers und namentlich iſt der Einfluß, welchen eine lebenskräftige, erobernde religiöſe Ueberzeugung durch ihren Reichthum neuer Ideen auf eine dafür unvorbereitete Sprache zu üben vermag, eine auf den Bahnen des Chriſtenthums viel zu häufige Thatſache, als daß ſie uns wie eine unſerem diesmaligen Gegenſtand ausſchließlich eigenthümliche erſcheinen dürfte. Wohl aber gewinnt dieſer an Wichtigkeit durch die Betrachtung, daß jene ſogleich näher zu karakteriſirende Miſchung beider Elemente, des jüdiſchen Geiſtes und des griechiſchen Sprachguts, theils mittelbar durch ihre Verbindung mit der jüngſten Entwickelung des vorchriſtlichen Judenthums, theils unmittelbar durch den Mund und die Feder der Apoſtel Jeſu, die Form geſchaffen hat, unter welcher das Evangelium der größern Welt zum Bewußtſeyn gekommen iſt, und welche ſo, weit über die Grenzen der Zeit und des Orts ihrer Entſtehung hinaus, in annoch wachſender Ausdehnung, das Verſtändniß deſſelben vermitteln ſoll. So hängt das an ſich Aeußerliche mit den höchſten und heiligſten Schätzen menſchlicher Erkenntniß in einer Weiſe zuſammen, welche ihm nicht nur eine größere Aufmerkſamkeit ſichert und eine Bedeutung für die Theologie ſelbſt gibt, ſondern es auch in den Kreis der von letzterer unzertrennlichen Parteiſtreitigkeiten wenigſtens vorübergehend hereingezogen hat.

Aus dem vorhergehenden Artikel ſoll es unſern Leſern klar geworden ſeyn, daß die Bekanntſchaft der Juden mit der griechiſchen Sprache zunächſt durchaus nicht auf dem Wege der Erziehung und Schulbildung, des literariſchen Studiums gewonnen wurde, wie dies z. B. bei den Römern der Fall war, ſondern durch die unmittelbare Berührung im praktiſchen Leben, durch den Handelsverkehr und ähnliche bürgerliche Verhältniſſe. Für die alſo Lernenden iſt es aber überall nicht die Hauptſache, daß ſie den Geiſt der fremden Sprache in ſeiner Eigenthümlichkeit erkennen und auf dieſe Weiſe ſich ein tieferes Verſtändniß des fremden Volksthums durch ſeine Literatur verſchaffen, ſondern allein, daß ſie im gewöhnlichen Leben ſich verſtändlich machen können, einen hinlänglichen Wörtervorrath ſammeln, um den Bedürfniſſen der materiellen und geſellſchaftlichen Beziehungen ohne Zwiſchenperſonen zu genügen, und die nöthige Fertigkeit im Sprechen erlangen, wobei es allerdings nicht ſo wohl auf Correktheit des Ausdrucks, als auf die Beſtimmtheit der Meinung, weniger auf die Form als auf die Sache ankömmt. Auch iſt ja nicht zu vergeſſen, daß gerade diejenige Volksſchicht, mit welcher ſich ſolche Verhältniſſe am erſten natürlich anknüpfen, ſelbſt in der Regel nicht durch wiſſenſchaftliche Bildung ſich auszeichnet oder literariſch eingeſchult iſt, ſondern mit ihrem auf die praktiſchen Zwecke gerichteten Sinne keinen Anſtoß an der Unvollkommenheit des roh und ſchnell geſchaffenen Verkehrsmittels nimmt, und kein geiſtiges Intereſſe hat es mitwirkend zu verbeſſern.

Dazu kommen nun aber noch zwei weitere wichtige Umſtände. Die Juden in den griechiſchen Handelsſtädten lernten nicht nur auf die angegebene Weiſe die neue Sprache, und zwar, wie es ſcheint, mit einer überraſchenden Leichtigkeit, oder eigneten ſich auch dieſelbe in Paläſtina ſelbſt in ihren mancherlei Beziehungen zu der macedoniſchen Herrſchaft an, ſondern ſie verlernten auch gleichzeitig, draußen wenigſtens, eben ſo ſchnell ihre Mutterſprache oder gaben ſie allmählig ſelbſt im Familienkreiſe auf, eben um das Griechiſche fertiger zu erlernen. Schon die jüngern Geſchlechter alſo, im zweiten und dritten Gliede, die ſpätern Anſiedler ohnehin alle, welche eine bereits, wir möchten ſagen, ſprachlich neu zugerichtete Genoſſenſchaft, ſey es in ihren Eltern, ſey es in ihren Stammverwandten, vor ſich hatten, brauchten nicht mehr erſt von den Griechen zu lernen, ſondern fanden das Nächſte und Nöthigſte ſchon in ihrer natürlichen Umgebung. Aber damit zugleich ein nicht nur an ſich unvollkommenes, ſondern auch etwas, dem unter ſolchen Umſtänden die zuerſt zufällig anklebende Unvollkommenheit über kurz oder lang zur Natur werden mußte, weil nun Juden und nicht mehr Griechen die erſten Lehrer der neuen Schüler waren. Daß in ſpäterer Zeit gebildete und gelehrte Juden an viel reinerer Quelle ſchöpften und ſich eine klaſſiſche Sprache anzueignen ſuchten, kömmt hier gar nicht in Betracht; denn einen Joſephus, einen Philo, mehrere in die gleiche Kategorie zu ſetzende chriſtliche Schriftſteller der erſten Jahrhunderte rechnet Niemand zu den Vertretern des ſogenannten helleniſtiſchen Idioms, mit welchem wir es in dieſem Augenblick zu thun haben.

Ehe wir aber weiter gehen, müſſen wir auf einen Umſtand aufmerkſam machen, der früher nur ſehr unvollſtändig erkannt war und deſſen Unkenntniß zu vielen Mißgriffen in der Beurtheilung der hier in Frage kommenden Thatſachen geführt hat. Die griechiſche Sprache ſelbſt, welche die Juden lernen ſollten oder wollten, war eben in der Zeit, da die Völkermiſchung anfing großartigere Proportionen anzunehmen, im Gefolge der alexandriniſchen Weltumwälzung, und zumeiſt gerade durch dieſe letztere, in ein Stadium innerer Umwandlung eingetreten und erlitt Veränderungen, nachhaltig und tiefgreifend genug, daß ſie die Aufmerkſamkeit der Denkenden erregten und Studien veranlaßten, aus welchen, zum erſten Male in der Literargeſchichte, die Wiſſenſchaft der Philologie hervorging. Dieſe Umwandlung war von mehrfacher Art. Am wenigſten wichtig iſt es hervorzuheben, daß bei der plötzlich in's Ungeheure gehenden Ausdehnung ihres geographiſchen Horizontes die griechiſche Sprache eine Menge Fremdwörter aufnehmen mußte, ägyptiſche, perſiſche, ſemitiſche, von Thieren, Pflanzen, Rohſtoffen, Fabrikaten, Geräthen, Einrichtungen des öffentlichen und Privatlebens mancher Art. Das berührt im Grunde eine Sprache nur in geringem Maße, es müßte denn, wie in der deutſchen, zu Mißbrauch und Unart werden ohne alle innere Nothwendigkeit. Viel bemerkenswerther iſt, daß mit der neuen politiſchen Ordnung, welche große Reiche ſchuf und das beſchränkte Weſen der Duodezſtaaten und der Spießbürgerpolitik, wenn nicht ganz vernichtete, doch in den Hintergrund drückte, auch die Verſchmelzung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte in eine gemeinſame griechiſche Weltſprache vor ſich ging, wie dies überall der Fall iſt, wo das Nationalbewußtſeyn, allmählig oder durch ein gewaltiges Ereigniß, über die engeren, trennenden Geſtaltungen und Tendenzen den Sieg davon trägt. Allerdings wird der gemeine Mann zu Athen fortgefahren haben, attiſch zu reden, zu Sparta doriſch, zu Halikarnaß joniſch, wie jetzt Schweizer und Holſteiner leicht zu ſcheiden ſind, wenn ſie jeder ſeiner natürlichen Weiſe folgen, platt oder oberländiſch, aber gegenſeitig näherte man ſich auf einem mittleren Boden, in den neuen Städten zumal, wo die Bevölkerung nicht eines Urſprungs war, zuletzt in der Literatur, welche einen wachſenden Einfluß gewann und zugleich das Bewußtſeyn in ſich trug, eine Weltliteratur zu ſeyn. Dieſe gemeine (ſoll heißen gemeinſame, ἡ κοινή) Sprache erbaute ſich, bei der anerkannten Ueberlegenheit des atheniſchen Geiſtes, vielleicht nach einem ſchon von länger her erſtarkenden Zuge, auf dem Grunde der attiſchen Mundart, wie, aus verſchiedenen Urſachen, in Deutſchland die ſächſiſche, in Frankreich die zwiſchen Seine und Loire aus-

gebildete vorwog und den Sieg davon trug. Aber in demſelben Maße, als ſie die gemeinſame wurde, alſo vieles Locale abſtreifte, wurde ſie auch, und dies iſt der dritte Karakter, den wir hervorzuheben haben, eine gemiſchte, indem ſie Sprachgut verſchiedenen örtlichen Urſprungs in ihren Schooß aufnahm, oder auch Neues, noch nie dageweſenes hervorbrachte, nach der Analogie anderweitiger, gangbarer Bildungsweiſen. Wir wiſſen zum Theil durch die alten Grammatiker ſelbſt, ohne es mühſam zuſammenſuchen zu müſſen, daß und inwiefern dem alſo iſt; ſie verzeichnen die einzelnen Erſcheinungen rubrikenweiſe, oder alphabetiſch, oder gelegentlich kritiſirend und unſere beſſern Lexica, beſonders zum Neuen Teſtamente, nehmen jetzt dieſe Notizen ſorgfältig auf. Es bildeten ſich neue Flexionsformen beſonders im Zeitwort; Hauptwörter veränderten ihr Geſchlecht; gewiſſe karakteriſtiſche Endſilben abgeleiteter Wortbildungen fingen an vorzuherrſchen, oder vertauſcht zu werden; verlorene Stämme kamen wieder zum Vorſchein oder gebräuchliche wurden durch Derivata verdrängt; bekannte Wörter nahmen neue Bedeutungen an; bildliche Redensarten, früher höchſtens einer geſuchteren Schreibart eigen, wurden Gemeingut der Umgangsſprache, oder vulgäre Ausdrücke gelangten zur Ehre eines literariſchen Bürgerrechts; neue Begriffe, und mehr noch der lebendige Bildungstrieb einer Sprache, die auf dem Wege war, das Bindemittel des ganzen künftigen Weltbürgerthums zu werden, wenn nur die Nation ſelbſt Schritt gehalten hätte, ſchufen unabläſſig neue Wörter, eben ſo maleriſch und ausdrucksvoll in ihrer Zuſammenſetzung, als reich und volksthümlich durch Kraft und Natürlichkeit. Vieles auch, was uns jetzt zum erſten Male in den Denkmälern der macedoniſchen Weltzeit begegnet, mag wohl älter ſeyn, aber damals zuerſt aus dem Dunkel der Volksſprache, die ja überall reicher iſt als die der claſſiſchen Legitimität, oder aus einer entlegeneren Provinz in die Brennpunkte der neuen hauptſtädtiſchen Geſittung gerückt worden ſeyn.

Gerade dieſe letzte Bemerkung führt uns noch weiter. Es war ja der bisher verhältnißmäßig am meiſten geiſtig zurückgebliebene griechiſche Volksſtamm, welcher durch Alexander zur Herrſchaft gekommen war und durch militäriſche und adminiſtrative Betheiligung und Bevorzugung zugleich am weiteſten zerſtreut wurde und den bedeutendſten Einfluß gewann. Es iſt alſo gewiß nicht ohne Grund, daß man von einer macedoniſchen Färbung der jüngeren griechiſchen Sprache geredet hat. Athen mochte immerhin auf den Glanz ſeiner Schulen ſtolz ſeyn, die Syrakuſerfürſten ihre doriſchen Hofpoeten haben, zweifelsohne ging von den Reſidenzen zu Pydna, zu Pergamus, zu Antiochien, vor allen aber zu Alexandrien eine Stimmung aus, die nicht nur in Sitten und Karakter des Griechenvolkes, ſondern namentlich auch in deſſen Sprache den Ton angab. An letzterm Orte namentlich verbanden ſich alle Triebkräfte geſellſchaftlicher Bildung, Handel, Kunſt, Wiſſenſchaft, Literatur, um eine geiſtige Herrſchaft zu begründen, die auch vorhielt faſt bis um die Zeit, wo der Schwerpunkt der alten Geſittung, der bereits zum Tode ſiechenden, in die Nachbarſchaft der Barbaren, der Träger der Zukunft, nach Byzanz verlegt werden mußte. Man ſpricht alſo mit Recht von einem alexandriniſchen Dialekte, der übrigens nicht ſowohl der Literatur als der Geſellſchaft, und zwar nicht gerade der höher gebildeten angehörte, den wir alſo namentlich auch aus den dort gefertigten Handſchriften des Neuen Teſtaments kennen und von welchem ſogar mehrere der neuſten Kritiker behaupten, er ſey wirklich die Sprachform geweſen, deren ſich die Apoſtel ſelbſt bei der Abfaſſung ihrer Schriften bedient haben. Wäre dieſe Vorſtellung vollkommen geſichert, ſo müßte man weiter annehmen, die jetzige ſprachliche Geſtalt des gedruckten griechiſchen Textes des N. T. ſtamme aus jüngerer Zeit, wo die alexandriniſche Bildung und ihr Einfluß durch die Araber vernichtet und Byzanz der Mittelpunkt des literariſchen, wie des kirchlichen Lebens geworden war, die Sprachformen ſelbſt aber ſchon anfingen, conventionell zu werden, weil ſie im Munde des Volkes einer unaufhaltſamen raſchen Verderbniß entgegengingen.

Dieſe Unterſuchungen liegen uns indeſſen hier zu ferne und würden auch kaum über Aeußerlichkeiten uns aufklären, wenn wir ſie weiter führen wollten. Wichtiger für uns

iſt es, auf den geiſtigen Kern der Sache einzugehen, und namentlich zuzuſehen, was aus der griechiſchen Sprache unter den Händen der Morgenländer, und beſonders im Bereiche einer religiöſen Anwendung geworden iſt. Und hier begegnet uns ſofort eine Thatſache von großer Tragweite. Es iſt weltbekannt, daß das moſaiſche Geſetzbuch ſchon unter der Regierung des zweiten Ptolemäus zu Alexandrien in's Griechiſche überſetzt worden iſt, alſo zu einer Zeit, wo ein Geſchlecht von Juden blühte, deſſen unmittelbare Väter die erſten geweſen waren, welche ſich zum Griechiſchreden hatten bequemen müſſen. Die Geſchichte dieſer Ueberſetzung iſt nun zwar ſehr ſagenhaft auf uns gekommen, allein wir werden gewiß nicht irren, wenn wir deren Urſprung auf ein bereits gefühltes kirchliches Bedürfniß zurückführen, und nicht ausſchließlich auf eine literäriſche Fürſtenlaune, wie man es gewöhnlich vorſtellt. Letztere hätte wohl für eine Betheiligung griechiſcher Literaten geſorgt und die Wundermährchen ſelbſt, welche die Erzählung bis auf den Kern durchdrungen haben, weiſen eher auf eine der Gemeinde heilige, als auf eine bloß den Bibliothek-Gelehrten intereſſante Entſtehung. Man kann dabei immerhin den Namen des Königs als eines von der Judenſchaft und ihren Rabbinen bei der Sache begrüßten Patrons ſtehen, und ein Dedicationsexemplar im Auftrag getreuer Unterthanen in der königlichen Bibliothek niederlegen laſſen. Wie dem ſey, der erſte Blick in dieſe alexandriniſche Judenbibel zeigt, mit wie geringem Vorrathe griechiſcher Sprachkenntniß ſie unternommen war; und auch die übrigen, im Laufe eines jetzt nicht mehr zu beſtimmenden Zeitraums überſetzten hiſtoriſchen und prophetiſchen Bücher ſind im Allgemeinen, wenn auch mit bemerklichen Färbungen, auf derſelben Stufe der Wiſſenſchaft. Es iſt hier natürlich nicht die Rede von ſolchen Mißgriffen, welche die mangelhafte Hermeneutik der Ueberſetzer verſchuldet hat, oder auch ein verderbter Text, wohl aber von den zahlloſen Beiſpielen falſch angewendeter griechiſcher Ausdrücke, welche an ſich die ihnen gegebene Bedeutung nicht hatten, und hebräiſcher Conſtructionen, in deren Eigenthümlichkeit ſich eben nur ein hebräiſch denkender Leſer zurecht finden konnte. Für viele Begriffe des religiöſen und kirchlichen Lebens (vom ökonomiſchen und politiſchen gar nicht zu reden) fehlten adäquate griechiſche Ausdrücke wirklich; für viel mehrere fehlten ſie den ganz unbeleſenen Ueberſetzern, die eben nur das Sprachmaterial des Marktes und der Börſe zur Verfügung hatten, und ſie wählten dafür unbedenklich, was ſonſt im Leben das Aequivalent war, ohne Rückſicht auf den wirklichen Sprachgebrauch, etwa wie wenn heute ein Anfänger, um z. B. franzöſiſch zu ſchreiben, in ſeinem Taſchenwörterbuch den nächſten Ausdruck für jede beliebige Wortbeziehung aufgreifen würde. Wir ſind durch die Bibel mit ſolcher Ueberſetzermanier längſt vertraut und ſtoßen uns in vielen Fällen nicht mehr an der hebräiſchen Phraſe; aber was mag ſich ein Grieche gedacht haben, wenn er z. B. leſen hörte: Alles Fleiſch, Same, Fallſtrick, Heiden, Lendenfrucht, gerades Herz, Kelch, Zunge, Schwertmund, Meereslippe, die Seele ſuchen, Geſalbter, wandeln, entſchlafen, gemein, Samen aufſtehen machen, das Geſicht nehmen u. dgl. m.? Der jüdiſche Zuhörer war deſto beſſer daran; das war ja ſeine eigenſte Herzens- und Kirchenſprache nach wie vor; der Begriff war ihm geläufig, die Redefigur nicht minder. Die Partikeln, überall das Schwerſte bei Erlernung fremder Sprachen, machten ihm hier keinen Kummer, denn ſie blieben rein hebräiſch; der Schwur kleidete ſich annoch in die elliptiſche Bedingungsformel; die univerſelle copula verſah auch im neuen Gewande ihre manchfaltigen Dienſte; der status constructus diente den gewohnten Beziehungen; indirecte Rede, Participialconſtruction, Parentheſe, Unterordnung der Sätze, feine Unterſcheidung der Vorſetzwörter mit ihren wechſelnden Caſus, der Conjunctionen und Modi, was Alles unſere Tertianer ſchwitzen macht, ebnete ſich und glättete ſich aus in die klare, einfache, kindlich-unbeholfene altteſtamentliche Satzbildung. Für das Judenthum ſelbſt war eine ſolche Theorie und Praxis des Ueberſetzens ohne alle Frage eine unſchätzbare, von der Geſchichte noch gar nicht gehörig gewürdigte, Wohlthat. Denn was Alles auf dem Spiele ſteht, wenn einem Volke oder auch nur einem Einzelnen ſeine Mutterſprache abhanden kömmt, oder durch Miſchung verkümmert wird, das weiß nur wer es mit angeſehen oder gar an ſich erfahren

hat. Wir wagen die Behauptung, die Bildung der jüdiſch-griechiſchen Bibelſprache war die erſte und unentbehrlichſte Vorbedingung für die fernere und nachhaltige Wirkſamkeit der im A. T. niedergelegten und in den Schulen fortgepflanzten Religionserkenntniß. Der hebräiſche Geiſt beherrſchte darin ſo vollkommen den griechiſchen Körper, daß uns Fremden heute noch die ſiebenzig Dolmetſcher oft nur durch Zurückgehen auf den Urtext verſtändlich werden.

Was nun aber in der beſchriebenen Weiſe zunächſt die Wirkung natürlicher Verhältniſſe geweſen war, nicht der Abſicht und Reflexion, ſondern eher des Mangels an Wiſſen und Sprachſinn, wurde bald eine mitwirkende Urſache für die fernere Geſtaltung der Dinge. Daß eine wörtliche Ueberſetzung ſich immer etwas von dem Original auch in der Sprachform abhängig zeigen wird, verſteht ſich von ſelbſt; daß aber auch die jüngere frei ſchaffende Literatur ihr Verhältniß zu derſelben Form kaum änderte, iſt zumeiſt dem Einfluſſe jener Ueberſetzung zuzuſchreiben. Die alexandriniſche Bibel wurde gewiſſermaßen für die Helleniſten, was ſpäter der Koran für die Araber, oder Luthers Werk für die Deutſchen geworden iſt, und dies um ſo mehr, als ja eigentlich die ſpeciell ſogenannte helleniſtiſche Literatur eine weſentlich religiöſe iſt. Doch treffen wir auf dem Gebiete derſelben bedeutend verſchiedene Färbungen und müſſen uns die Urſachen vergegenwärtigen, welche dieſelben hervorgebracht haben. Dieſer Urſachen ſind mehrere.

Die nächſte iſt, daß nicht alle Schriftſteller die gleiche ſprachliche Vorbildung beſaßen. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß unter den Juden die einen mehr, die andern weniger theils von Natur begabt waren, theils Gelegenheit gehabt oder geſucht hatten ſich eine beſſere Kenntniß der Sprache zu verſchaffen, an die ſie nun einmal gewieſen waren. Abgeſehen alſo davon, daß wir auch noch unter den ſogenannten Apokryphen des A. T. einige bloße Ueberſetzungen finden, wird es uns nicht befremden, wenn die bald frommen, bald albernen Mährchen in derſelben Sammlung den Karakter der vulgärſten helleniſtiſchen Redeweiſe an ſich tragen, als derjenigen, welche dem Kreiſe, aus dem ſie kamen und für den ſie beſtimmt waren, die natürlichere war, während z. B. der geiſtvolle Verfaſſer des Buchs der Weisheit, ohne das allgemeine Colorit ſeines hebräiſchen Bibelſtils abzuſtreifen, durch den Reichthum ſeines Wörterſchatzes, durch die freiere Bewegung ſeiner Satzfügung, ja durch die Länge ſeiner philoſophiſch-poetiſchen Tiraden und die feſtere Ideenverbindung ſich dem griechiſchen Genius bedeutend genähert hat. Gehen wir zu den Apoſteln und ihren Zeit- und Schriftgenoſſen über, ſo wird wohl heute Niemand mehr die auffallende Verſchiedenheit der einzelnen Bücher des N. T. in Hinſicht der Schreibart in Abrede ſtellen. Wir brauchen hier nicht, zu leichterem Beweiſe, die beiden Extreme, den Brief an die Hebräer und die Apokalypſe zu vergleichen, jenen dem ſchon Origenes die Palme der Gräcität zuſpricht, dieſe ein durch und durch hebräiſch gedachtes, ſelbſt in ihren Zahlenmyſterien nur aus einem hebräiſchen Gedanken erklärbares Werk. Auch alle übrigen hiehergehörigen Schriften bieten Stoff genug zu gleichem Urtheil dar. Matthäus unterſcheidet ſich von Lukas; dieſer ſchreibt anders als Johannes; Paulus' Geiſt ſchafft ſich ein eigenthümliches Sprachgewand, und in Ermanglung aller Ueberlieferung würde z. B. der erſte Blick die erſte johanneiſche Epiſtel, ſelbſt abgeſehen vom Inhalte, dem Verfaſſer des vierten Evangeliums zueignen. Fragen wir nun näher, worin die hier berührten Eigenheiten beſtehen, ſo kommen wir auf eine zweite Urſache der Veränderungen des helleniſtiſchen Idioms.

Der Kern einer Sprache ſind immer die Wörter, aus denen ſie beſteht; es ſind gleichſam die Knochen ihres Leibes; die Grammatik ſchafft die weichen Theile, die Syntax erſt bringt die Nerventhätigkeit und Bewegung hinzu. Nun geht ſchon mit dem helleniſtiſchen Sprachmaterial eine allmählige Veränderung vor. Auf der einen Seite hält es Schritt mit der Umgeſtaltung der jüngern hebräiſchen Sprache, auf der andern bereichert es ſich aus rein griechiſcher Quelle. Bei der letztern Thatſache brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Es iſt naturgemäß, daß die Kenntniſſe in dieſer Beziehung ſich mehrten und vervollſtändigten, und daß richtige gutgewählte Ausdrücke im N. T. vorkommen,

von denen die alten alexandriniſchen Ueberſetzer noch keinen Gebrauch gemacht hatten, oder auch ſolche, die mehr nach ächt helleniſcher Analogie als nach hebräiſcher gebildet waren. Lukas und ſelbſt der Brief Jakobi liefern hier intereſſante Beiſpiele. Aber auch der Geiſt paläſtiniſcher Bildung wirkte fortwährend auf die Sprache zurück. An die Stelle des alten klaſſiſchen Hebraismus war allmählig eine mehr nach dem Aramäiſchen gemodelte Mundart getreten, welche nicht nur grammatiſche Idiotismen mitbrachte, ſondern auch beſondere Ausdrücke und Tropen, die dem A. T. fremd geweſen waren, z. B. den Tod ſchmecken, Sünden loslaſſen, löſen und binden, Fleiſch und Blut, dieſe und die künftige Weltzeit, Beſeſſene, Kräfte oder Kraftthaten für Wunder, und ähnliche zum Theil theologiſche Schulwörter, ferner Berge verſetzen, ein Kameel durch's Nadelöhr, und ſonſtige figürliche Redensarten, welche von Haus aus den Helleniſten jüngerer Geſchlechter familiär waren und von ihnen mit herüber gebracht wurden. Ja auch abgeſehen von dieſen neuern Aramaismen kennt die Zeit des N. T. hebräiſche Redensarten, welche, obgleich uralt nach der Wurzel, doch jetzt erſt in abgeleiteteten Bedeutungen, Formen und Wendungen allgemeiner werden, z. B. Weg für Tendenz und Partei, Eingeweide für Mitleid und das davon gebildete Zeitwort, unſaubre Geiſter, und viele andre. Aber unendlich wichtiger als die beiden eben genannten Quellen der Aenderung im Sprachmaterial iſt der Einfluß des chriſtlichen Geiſtes und der von ihm geweckten Ideen. Dieſe ſuchten ſich nunmehr ebenfalls mit größerm oder geringerm Glücke im griechiſchen Wörterbuch den adäquaten Ausdruck und zwar nicht nur zunächſt für ſich ſelbſt, gleichſam für die Ur- und Stamm-Begriffe der neuen Lebensſphäre, ſondern in unendlicher Mannigfaltigkeit auch für die Bedürfniſſe des Gemeindelebens, der Sittenpredigt, der theologiſchen Reflexion, den ſich dem mächtigen und reichen Geiſte des Chriſtenthums willig erſchließenden Reichthum der griechiſchen Sprache ausbeutend und bekundend. Hunderte von wichtigen, tiefbedeutſamen, weittragenden Ausdrücken, die jetzt in allen neuen Sprachen eingebürgert ſind, treten da zum erſten Male auf von den erſten griechiſch redenden Jüngern geſchaffen, hin und wieder faſt unbewußt, zum Theil als Nothbehelf, oder die Frucht einer Vergleichung, vielleicht anfangs nicht getrennt von nöthiger Erklärung und ſchon in den älteſten chriſtlichen Schriftdenkmälern gäng und gäbe. Wir erinnern an Glaube, Gnade, Werke, Gemeinde, Geheimniß, Geiſt und Fleiſch, geiſtlich, Erlöſung, Heilige, Heiland, Sendbote, Wiedergeburt, Evangelium, rechtfertigen, retten, erbauen, erwecken, und unzählige andre. Die Wörterbücher des N. T. liefern auf jeder Seite Belege zu dem Geſagten. Mit einem Worte, das helleniſtiſche Idiom war in der jüdiſchen Periode und Sphäre ein knechtiſch überſetzendes geweſen, in der chriſtlichen wurde es ein freies ſprachbildendes, ohne darum ſeine Wiege zu verläugnen.

Auf bloß Grammatiſches wollen wir nach dem Anfangs Geſagten nicht noch einmal zurückkommen. Wir könnten ſonſt an die Unfertigkeit der Apokalypſe erinnern, oder an manche Parallelſtellen der ſynoptiſchen Evangelien. Dieſer Theil der Unterſuchung hängt auch vorläufig noch viel zu ſehr von dem Zuſtande der Textkritik ab. Was aber endlich die mehr geiſtigen Elemente der Sprachkunſt betrifft, ſo wird es ebenfalls nicht ſchwer ſeyn, nachzuweiſen, wie die Handhabung derſelben eine verſchiedene war bei den einzelnen Schriftſtellern. Johannes z. B., in Betreff der Wahl ſeiner Ausdrücke durchaus nicht auf der Linie des gröbern Hellenismus ſtehend, wie ganz hebräiſch iſt ſeine Satzſtellung! wie einfach die Gliederung der Gedanken, wenn überhaupt von einer Gliederung die Rede ſeyn darf, da wo eigentlich nur aneinander gereihte Sentenzen zu finden ſind, in welchen nicht die ſyntaktiſche Analyſe, ſondern nur die theologiſche Betrachtung den tiefern Zuſammenhang nachweiſen kann. In dieſem ewigen *καὶ* und *οὖν* iſt kein griechiſcher Geiſt. Wie ganz anders verflechten ſich die Gedanken zu rhetoriſchen Perioden im Brief an die Hebräer, in der Vorrede des Lukas; in einzelnen Redeſtücken des zweiten Theils der Apoſtelgeſchichte! Und in Paulus erſt laſſen ſich ſogar deutlich in der Sprache zwei Strömungen des Geiſtes unterſcheiden, welche beide mit dem Stoffe ringen, der nicht ausreicht für den Gedanken: die jüdiſche Dialektik mit ihren unvollſtändigen Syl-

logismen, mit ihren den natürlichen Redefluß durchkreuzenden Citaten, mit Allem, was das Wort dunkel und den Satz ungefällig machen kann, und neben ihr jene hinreißende Rhetorik des Herzens, der ächte Ausfluß des neuen Lebensquells, der den innern Reichthum der Gefühle und Anſchauungen in dem äußern Reichthum der Synonymen und Figuren abſpiegelt.

Es dürfte vielleicht manchem Leſer dünken, wir ſeyen von unſerm Ziele abgekommen. In der That, wo ſonſt in Büchern vom helleniſtiſchen Idiom geredet wird, findet man ein mehr oder weniger reichhaltiges Material aufgeſpeichert von philologiſchen Obſervationen theils lexikaliſcher, theils grammatiſcher Art, die ſich ſehr gelehrt und bunt ausnehmen, in dieſer Form aber für weiter nichts Zeugniß ablegen als für ihre Exiſtenz, und keine Rechenſchaft geben über ihren tiefern Zuſammenhang mit der geiſtigen Geſchichte des Volkes, dem ſie dieſelbe verdanken. Wir haben abſichtlich hier einen andern Weg eingeſchlagen, und eben weil die räumlichen Grenzen unſrer Darſtellung eng geſteckt waren, jenes Material bei jedem kundigen Bibelleſer als bekannt vorausgeſetzt — um ſo mehr, da man es im deutſchen Texte faſt eben ſo fertig und vollſtändig haben kann — um ein pſychologiſch-hiſtoriſches Verſtändniß der Thatſache, wie ſie im Ganzen und Großen ſich entwickelt hat, durch allgemeine Geſichtspunkte zu vermitteln und zu erleichtern, während ſonſt die Maſſe der Einzelnheiten für Viele ein Hinderniß iſt und im beſten Falle ihnen die Hauptarbeit ſelbſt überläßt. Die ſachlichen Elemente einer Wiſſenſchaft, welche ſozuſagen alle Wörter und Formen einer Sprache umfaßt, gehören nicht in ein Werk wie das vorliegende Wörterbuch, ſondern in Specialſchriften. Und über dieſe noch einige kritiſche und geſchichtliche Bemerkungen zum Schluſſe.

Daß die philologiſche Gelehrſamkeit des Reſtaurations- und des Reformations-Zeitalters nicht ſofort ausreichte, um die hier geſchilderten äußern und innern Verhältniſſe der Dinge zu ergründen und zu beurtheilen, wird Niemanden befremden. Doch verdient es Erwähnung, daß klaſſiſch gebildete Männer, wie H. Stephanus und Beza, allerdings auf dem Wege waren, die Eigenthümlichkeit der neuteſtamentlichen Schreibart richtig aufzufaſſen, nur aber ihrer Forſchung nicht Ausführlichkeit, Zuſammenhang und Vollendung genug gaben, um die öffentliche Meinung ſiegreich zu beſtimmen. Die Anſichten waren ſchwankend geblieben und annoch unklar, als in der erſten Hälfte des 17. Jahrh. ein mißverſtandenes theologiſches Intereſſe die Unterſuchung ernſtlich aufnahm, dieſelbe aber, was die Materie betrifft, ganz äußerlich und einſeitig führte, was die Motive des Urtheils, von dem Gebiete der Geſchichte auf das einer geiſtloſen dogmatiſchen Formel herüberzog. Es begann nämlich der endloſe Zank über die Hebraismen des N. T., der aber nicht zu allgemeinen Grundſätzen und Anſchauungen ſich erhob, außer ſo weit es die Frage galt, was man dem heil. Geiſte für einen Styl zuſchreiben dürfe, und die Antwort, ob er hinter die Proſanſcribenten zu ſtellen ſey mit ſeinen Anſprüchen auf reine Claſſicität; und der ſich weſentlich in der Bemühung verlief, für einzelne Ausdrücke und Phraſen entweder eine treffende Analogie im A. T. nachzuweiſen, oder aber das griechiſche Bürgerrecht durch irgend eine angebliche Parallel-Stelle eines Autors zu vindiciren. Die Arbeit wurde, nach beiden Seiten, meiſt ganz mechaniſch betrieben, ſo zwar, daß ſelten genug der Verſuch gemacht wurde, Gleichartiges zuſammenzuſtellen und noch weniger den natürlichen Bedingungen der Sprachbildung nachzuſpüren, deſto häufiger zuſammengeſtoppelte Leſefrüchte, nach der Ordnung der Texte, ſelbſt mit Zuratheziehung irgend eines einzigen helleniſchen Schriftſtellers, ja ſogar manchmal eines Dichters, überhaupt ohne alle Methode, die Grundlage des Urtheils bilden mußten. Den Verlauf dieſes unerquicklichen und im Ganzen ziemlich unfruchtbaren Streites, der ſich weit über ein Jahrhundert hinzog, findet man erzählt in Morus Acroas hermen. 1797. T. I., in Planck's Einl. in die Theol. II. 42 ff., in Winer's Grammatik, im Eingang, in Stange's Symmiktis T. II., in einem Jenaer Programm von Eichſtädt 1845 ꝛc. Wir gehen hier nicht weiter darauf ein, bemerken aber, daß ſchon der Umſtand, daß die Verhandlungen ſich faſt ausſchließlich auf das N. T. bezogen, das A. T. aber dabei ganz

vernachläßigt wurde, zu dem Beweiſe hinreicht, daß man nicht auf dem Wege war, das Rechte zu treffen. Auch jetzt noch, wo durch die vereinten Bemühungen vieler Theologen mit tüchtiger philologiſcher Vorbildung, von denen wir nur J. F. Fiſcher, J. F. Schleusner, C. G. Bretſchneider, H. Planck, G. Bd. Winer, Ch. Abr. Wahl, Ch. G. Wilke, J. A. H. Tittmann, Ch. Ghf. Gersdorf, nennen wollen, ein ſo helles Licht auf den Gegenſtand geworfen iſt, und wo deren gründliche grammatiſche und lexikaliſche Studien den Weg in alle beſſeren Commentare des N. T. gefunden haben, ohne Unterſchied der theologiſchen Schule, iſt leider zu ſagen, daß das Gebiet des vorchriſtlichen Hellenismus verhältnißmäßig noch wenig angebaut iſt. Dankenswerthe Beiträge liefern einzelne exegetiſche Werke über die apokryphiſchen Bücher, ſo wie Thierſch's Werk über den alexandriniſchen Pentateuch 1841; aber die Grammatik fehlt noch gänzlich und das Lexikon iſt, ſelbſt in ſeiner neueſten Form (*Schleusneri* Thesaurus 1820) wenig mehr als eine Concordanz, aus welcher wohl die zahlloſen exegetiſchen Mißgriffe der Ueberſetzer erſehen werden können, die aber wenig Einſicht in die Natur des Sprachſchatzes geſtattet.

Die vollſtändige Literatur zu dieſem Artikel findet man in des Unterzeichneten Geſchichte des N. T. 2. Aufl. §. 41 ff. **Ed. Reuss.**

Helmbold, Ludwig, geb. zu Mühlhauſen in Thüringen den 21. Jan. 1532, beſuchte ſeit 1542 die dortige Barfüßerſchule und ſtudirte zu Leipzig von 1547 an, ging 1549 auf die Univerſität Erfurt, wo er das folgende Jahr Baccalaureus wurde, worauf er den Ruf zu einer Schulſtelle in ſeiner Vaterſtadt erhielt. Dieſelbe verließ er nach zwei Jahren wieder, ward 1554 zu Erfurt Magiſter der Philoſophie und Profeſſor, ſodann 1561 auch zum Profeſſor des neuerrichteten Gymnaſiums vom Stadtrathe berufen. Kaiſer Maximilian II. ertheilte ihm 1566 auf einem Reichstag zu Augsburg den poetiſchen Lorbeerkranz. Im J. 1570 legte er freiwillig ſeine Aemter nieder und privatiſirte einige Zeit zu Mühlhauſen, nahm ſodann im Sept. 1571 einen Schuldienſt an, ward jedoch noch in demſelben Jahre Diakonus an der Lieben Frauen Kirche und 1586 Superintendent zu Erfurt, welche Würde er zwölf Jahre mit Ruhm und Ehre verwaltet hatte, als ihn 1593 der Tod abrief. Sein Vorfahrer Seb. Starke pflegte ihn nur den deutſchen Aſſaph zu nennen. Er hat über anderthalbhundert lateiniſche Oden geſchrieben, welche Dr. Joh. Volken in's Deutſche überſetzte. Unter ſeinen deutſchen Liedern, deren manche in mehrere lutheriſche Geſangbücher aufgenommen ſind, haben wir zu nennen: Von Gott will ich nicht laſſen ꝛc. — Nun laßt uns Gott dem Herren ꝛc. — Es ſtehen vor Gottes Throne ꝛc. — Du Friedefürſt, Herr Jeſu Chriſt ꝛc. — u. m. a. Vrgl. den Art. von Rotermund in Erſch und Gruber ꝛc. II. 5., beſonders aber W. Thilo, Ludw. Helmbold nach Leben und Dichten ꝛc. gr. 8. Berl. 1851. **S.**

Heloiſe, ſ. Abälard.

Helvetiſche Confeſſionen. I. Erſte Helvetiſche Confeſſion. Es hatte ſich allerdings das reformirte Bekenntniß der Schweizer bis in die dreißiger Jahre hinein vielfach, wie z. B. in der „chriſtenlichen Inleitung“ (1523), den Artikeln der Berner Disputation (1528), in Zwingli's Glaubensbekenntniß oder fidei ratio ad Carolum rom. imp. (1530) und ſeiner expositio fidei ad Franciscum Francorum regem, endlich in der Baſeler Confeſſion von 1534 (Bekanthnus unſers heyligen Chriſtenlichen gloubens, wie es die kylch zu Baſel haldt) — einſtimmigen Ausdruck gegeben. Allein es fehlte immer noch ein gemeinſames von allen ſchweizeriſchen Kirchen als Geſammtheit abgelegtes Bekenntniß. Wie einmüthig auch dieſe Kirchen in allem Weſentlichen lehrten und mit ſüddeutſchen freien Städten, der ſächſiſchen Reformation gegenüberſtanden — ſo blieb doch das Nichtvorhandenſeyn eines Geſammtbekenntniſſes ein unverkennbarer, in der drückenden Vereinzelung nach dem traurigen Kappeler Kriege um ſo mehr gefühlter Mangel. Demſelben wurde in folgender Weiſe Abhülfe geſchafft. — Es iſt bekannt, daß die Theologen der damals noch dem reformirten Bekenntniß zugethanen Straßburger und unter ihnen ganz beſonders Bucerus aus kirchlichen wie politiſchen Gründen eine Ausgleichung der Differenz zwiſchen der ſchweizeriſchen und der ſächſiſchen

Lehre herbeizuführen eifrig bemüht waren. Beſonders im Jahre 1535 ſchien ſich ihnen Alles für Erreichung ihres Zieles gut anzulaſſen. Luther war milder geſtimmt, die Lage der reformirten Schweizer und die Zeitverhältniſſe, welche die Proteſtanten in der Schweiz wie in Deutſchland die Vereinigung ſuchen hießen, das Alles machte die nächſte Verbindung der ſchweizeriſchen Stände und auch Beſeitigung des Haders mit Luther und den Seinen wünſchenswerth. Der vermittelungsſüchtige, formelfertige Bucerus nahm ſeine alte Arbeit eifrig auf. Am bereitwilligſten fand er den Myconius in Baſel. Dieſer veranſtaltete ſchon gegen Ende 1535 mit ſeinem Collegen Simon Grynäus († 1541), und den Zürchern Leo Judä, Konrad Pellican, Theod. Bibliander, eine Zuſammenkunft, in welcher der reformirte Gegenſatz gegen das Lutherthum erwogen und eine Formel entworfen wurde, welche in verſöhnlicher Weiſe das Unerläßliche feſthaltend den Frieden innerhalb des Proteſtantismus herbeiführen helfen ſollte. Doch die bisherigen Zweideutigkeiten und Vertuſchungen der Buceriſchen Vereinigungsverſuche hatte ſich ſo verkehrt erwieſen und ſo tiefes Mißtrauen in der Schweiz erzeugt, daß Viele von Ausgleichungsformeln in Sachen der Abendmahlslehre mit Recht nichts erwarteten. Ganz beſonders aber war Bern auf's Entſchiedenſte wie gegen Bucers Unionismus und Vermittelung, ſo gegen den eingeſandten Entwurf *) der von den genannten Theologen aufgeſtellten Sätze, als zu nachgiebig gegen die lutheriſche Faſſung der Lehre. Sie beantragten dagegen eine Verſammlung aller reformirten Kirchen der Schweiz, um in der Bekenntniß-Angelegenheit zu verhandeln. Dieſer Vorſchlag konnte ſich den Schweizern überhaupt nur empfehlen. Eine ſo wichtige Sache wie die obſchwebende wurde dadurch dem theologiſchen, diplomatiſirenden Manöver, welches in ſcheinbaren Wortconceſſionen und dehnbaren, mehrdeutigen Formeln das Heil ſuchte, entzogen. In der friſchen Luft der Oeffentlichkeit einer von den Kirchen gebildeten allgemeinen Verſammlung war ein Friedenswerk immerhin noch möglich, aber kein zweideutiges, ſondern ein wahrhaftiges, welches kein Jota des guten, unerläßlichen reformirten Bekenntniſſes verdeckte, verſchwieg oder gar beſeitigte. Dann galt es im gegenwärtigen Augenblick nicht bloß die Stellung der Schweizerkirchen zur ſächſiſchen Reformation in's Auge zu faſſen. Es war um dieſe Zeit die Erwartung weitverbreitet, das vom Pabſt Paul III. nach Mantua ausgeſchriebene allgemeine Concil zur Schlichtung des Zwieſpalts in der Chriſtenheit werde ſtattfinden. Die Rückſicht auf dieſe Kirchenverſammlung, welcher die Schweizer ihren Glauben darzulegen gedachten und das überhaupt gefühlte Bedürfniß eines ſchweizeriſchen Geſammtſymbols führte dahin, daß die von Bern vorgeſchlagene und unterdeſſen von allen Seiten gutgeheißene und beſchloſſene Verſammlung der Kirchen, nicht bloß etwa Abendmahlsſätze, ſondern ein vollſtändiges Bekenntniß der ſchweizeriſchen Lehre aufſtellen ſollte. Auf den 30. Januar 1536 wurde die Verſammlung nach Baſel ausgeſchrieben, wo dann demgemäß die geiſtlichen und weltlichen Abgeordneten zuſammenkamen. Unter jenen ragten hervor: Bullinger und Leo Judae von Zürich, Megander von Bern, Myconius und Grynäus von Baſel. Einſtimmig wurde der Erſte und die beiden Letzteren von der Verſammlung als Commiſſion erwählt, um das Bekenntniß abzufaſſen. Leo Judae und Megander wurden jenen Dreien beigeordnet. Die Arbeit der Commiſſion war ſchon ziemlich weit vorgerückt, als auch die Straßburger Theologen Bucer und Capito in Baſel ankamen. Man kann nicht ſagen, daß ihre Ankunft allgemein gern geſehen wurde. Bullinger und Judae forderten ſogar auf das Beſtimmteſte, daß ſie zu den Sitzungen nicht zugelaſſen würden. Zuletzt wurden die Zürcher, welche den Vermittelungsverſuchen Bucers und ſeines Gleichen ſehr abhold waren und blieben, beſänftigt und den Straßburgern wenigſtens Zutritt, wenn auch keine Stimme geſtattet. Die ſchon vorhandene ireniſche Stimmung konnte dadurch nur geſtärkt werden. — Das aus dieſen Berathungen hervorgegangene Bekenntniß wird nach dem Orte ſeines Urſprungs das zweite Baſeler, nach der Auktorität jedoch, von welcher es ausging,

*) Vgl. über dieſe Verhältniſſe Hundeshagen, Conflicte u. ſ. w. S. 64 ff.

das erſte Helvetiſche genannt. Urſprünglich in lateiniſcher Sprache abgefaßt wurde es aus Auftrag von Leo Judae in's Deutſche überſetzt. Dieſe officielle Verſion wurde von allen Abgeordneten gutgeheißen und approbirt als ein gemeinſames Bekenntniß, welches, wie ausdrücklich beſchloſſen wurde, von keinem Stande für ſich irgendwie geändert werden dürfe. Die lateiniſche Edition dagegen ſchien, namentlich den Zürchern, in einigen Ausdrücken dem lutheriſchen Sprachgebrauch ſich zu nähern und fand deßwegen Widerſtand. Man wollte wenigſtens jede Zweideutigkeit, jede Mißdeutung abgeſchnitten wiſſen. Darum wurde der lateiniſche Text officiell von den dazu beauftragten Theologen Myconius und Grynäus nach der deutſchen, ſchon approbirten Ausgabe revidirt und geändert. Darauf kamen die Abgeordneten der Kirchen im März wieder zuſammen und nach erneuerter Prüfung des Ganzen wurde am 26. deſſelben Monats (nicht im Mai wie Guerike meint) die Confeſſion, auch die verbeſſerte lateiniſche Ausgabe, endgültig angenommen und als Geſammtbekenntniß der Schweizerkirchen unterſchrieben.

Die deutſche Ausgabe führt den Titel: „Ein gemeine bekantnus des helgen waren und uralten Chriſtlichen gloubens und unſern Mittburgern und gloubgenoſſen ꝛc. Zürich. Bern. Baſell. Straßburg. Coſtenz. Santgalln. Schaffhuſn. Millhuſen. Biel ꝛc. zBaſell uffgericht geordnet und gmacht ꝛc. Im 1536.“ Allgemeiner indeß lautete der Titel der früher nie durch den Druck verbreiteten deutſchen Recenſion: „Ein kurtze und gemeine bekanntnuß des gloubens der kilchen ſo in einer Eidtgenoſſenſchaft das Evangelium Chriſti angenommen habend ꝛc.“ Der lateiniſche Titel iſt kurz dieſer: Ecclesiarum per Helvetiam confessio fidei summaria et generalis in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat.

Urſprung und Zweck dieſer Confeſſion, ſo wie die kirchlichen Zeitverhältniſſe, unter welchen ſie entſtand — ſind der Art, daß ſie als ein bedeutendes Glaubenszeugniß der reformirten Kirche betrachtet werden muß. Die Beſprechung jedes Einzelnen der achtundzwanzig Artikel, aus welchen das ebenſo kurze als kernige, inhaltsreiche Bekenntniß beſteht, böte des Intereſſanten genug dar. Wir müſſen uns jedoch der Kürze wegen auf Hervorhebung der mit ganz beſonderem Intereſſe behandelten Sakramentlehre beſchränken. Für das Uebrige verweiſen wir auf Niemeyer's Sammlung. — Im Sakramentsbegriff wird das Zwiefache betont, die sacramenta ſeyen einmal rerum arcanarum *symbola*, dann aber nicht nuda signa, ſondern symbola quae siguis *simul* et *rebus* constant. Die signa werden mit dem Munde, die res mit der gläubigen Seele genoſſen. Bei der Taufe iſt das Waſſer signum, aber die res ipsa iſt regeneratio adoptioque in populum Dei. Im heil. Abendmahl iſt Wein und Brod signum, die res hingegen: communicatio corporis domini, parta salus et peccatorum remissio. So ſind denn die Sakramente nicht bloß tesserae quaedam societatis christianae, ſondern auch gratiae divinae symbola, jedoch der Art „ut omnis virtus salvifica *uni domino* transscribatur. (Art. 21.) Die Taufe der Chriſtenkinder wird dadurch begründet, weil dieſe inmitten des Volkes Gottes geboren ſeyen und man ihre Erwählung pie präſumiren müſſe — praesertim quum de eorum electione pie est praesumendum.“ (Art. 22.) Beſonders merkwürdig iſt die Faſſung der Abendmahlslehre in Art. 23.: Coenam vero mysticam, *in qua* dominus corpus et sanguinem suum, *id est, seipsum suis* vere ad hoc offerat, *ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso. Non* quod pani et vino corpus et sanguis domini vel *naturaliter uniantur*, vel hic *localiter includantur*, vel ulla *huc carnali praesentia* statuantur. Sed quod panis et vinum *ex institutione domini* symbola sint quibus *ab ipso domino*, per ecclesiae ministerium, vera corporis et sanguinis ejus communicatio, non in periturum *ventris* cibum, sed in *aeternae vitae* alimoniam exhibeatur.

In großer Entſchiedenheit und Klarheit treten die Antitheſen gegen die lutheriſche Lehre heraus. Der in jedem Brode vorhandenen Koſt des verklärten Leibes und Blutes ſteht die karakteriſtiſche Beſtimmung id est seipsum und die Verwerfung der carnalis praesentia, dem mündlichen Genuß ferner die bezügliche Ablehnung in Art. 21. und die Worte non in periturum ventris cibum, dem Genuß der Ungläubigen endlich die Erklä-

rung seipsum *suis* vere ad hoc offerat — ſchroff entgegen. Poſitiv lehrt die Confeſſion, der Herr ſelbſt (dominus), der Sohn Gottes, ſey in der heil. Handlung zugegen, und reicht ihnen ſelbſt, nicht in Brod und Wein, welche lediglich aus »Inſatzung« des Herrn heilige wahre Zeichen ſind, die »war gemeinſchaft des libs und bluts« dar. Die Gemeinſchaft des Leibs und Bluts Chriſti erklärt Art. 21. (20.) näher durch den Zuſatz: »das heil das am crütz erobret iſt und ablaß der Sünden.« Das Reſultat dieſer Handlung des Herrn mit den Seinen iſt, daß dieſe je mehr und mehr in Ihm leben und Er in ihnen. Eine Nahrung des geiſtlichen Lebens, eine hohe und heilige Speiſe wird das heil. Abendmahl genannt und zwar indem ſehr bezeichnend hinzugefügt wird: »wir gebrauchen ſie oft, daß wir dadurch ermahnt in den Tod und Blut des gekreuzigten Chriſtus mit den Augen des Glaubens ſehend und unſer Heil mit einem Vorguſt des himmelſchen Weſens und mit einer rechten befindtnüß des ewigen Lebens betrachtend.« Ueber den Kreuzestod Chriſti und die durch ihn erworbenen Güter führt uns alſo dies Abendmahlsbekenntniß nicht hinaus. Von einer Mittheilnng auch nur von Kräften der verklärten Leiblichkeit Chriſti des Auferſtandenen iſt mit keiner Silbe die Rede und noch viel weniger von einer gottmenſchlichen Weiſe, in welcher ſich Chriſtus hier den Gläubigen nach Schenkel (Unionsberuf S. 333) mittheilen ſoll. Aus dem Umſtande allein ſchon, daß zu den Worten »ſin lib und blut« hinzugeſetzt wird, das iſt ſich ſelbſt,« ſollte man ſchließen, daß hier unter »Leib und Blut« ganz etwas Anderes verſtanden wird, als bei Luther oder in der Augustana. Faßt man aber erſt alle Beſtimmungen zuſammen, welche die Artikel 21. und 22. über das heil. Abendmahl enthalten, ſo kann man aus ihr einzig dieſe Lehre herleiten. Der in der Handlung gegenwärtige Sohn Gottes, (Logos) — nicht Gottmenſch — exhibirt den Gläubigen ſich als den in den Tod Gegebenen, d. h. ſeinen Leib und Blut mit allen dadurch erworbenen Gütern, wodurch dann die an ſich ſchon und vorher beſtehende Lebensgemeinſchaft der Gläubigen mit ihrem Haupte vertieft wird und wovon Brod und Wein, nach der Einſetzung des Herrn, signa exhibitiva ſind. Verſteht man unter »perſönlich-realer Selbſtmittheilung Chriſti« (Schenkel a. a. O.) an die Gläubigen etwas Anderes, ſo wird das wenigſtens nicht von der Helvetica I. gelehrt. Kurz, weder Art. 21. noch Art. 22. enthalten eine Lehrbeſtimmung, zu welcher Zwingli nicht ſeine volle Zuſtimmung gegeben hätte und wir müſſen Hundeshagen (gegen Schenkel a. a. O.) durchaus beiſtimmen, wenn er (Conflicte S. 66) bemerkt: »mit dem Zwinglianismus waren die Beſtimmungen der erſten helvetiſchen Confeſſion durchaus noch vereinbar.« Die geſchichtlichen Verhältniſſe ſprechen entſchieden hiefür, wie in dem trefflichen Buche Hundeshagens (z. B. S. 62—68) nachgewieſen iſt. Von der Geſchichte aber und dem Glauben der bei Abfaſſung der Symbole thätigen Perſonen darf man die Bekenntniſſe nimmermehr löſen, wenn man ſie richtig interpretiren will. Worte ſind geduldig, aus ihnen allein läßt es ſich ſchon zur Noth plauſibel machen, die Helvetica I. laſſe ſich mit Art. 10. der Invariata vereinigen.

Der Art. 28. de sancto conjugio ſchließt das Ganze. Die deutſche Ausgabe zählt nur 27 Art., weil ſie den Dreizehnten und Vierzehnten in einen Einzigen zuſammenzieht.

Die Lehre von der Prädeſtination iſt nicht eingehender behandelt, ſondern nur in den allerallgemeinſten Umriſſen gezeichnet in Art. 10. über den »ewigen Rathſchluß« oder das „Consilium Dei aeternum de reparatione hominis.“ Mehr war für den vorliegenden Zweck nicht erforderlich, da zur Zeit die ſchweizeriſchen und oberdeutſchen Kirchen ebenſo prädeſtinatianiſch lehrten, wie die ſächſiſchen. Die alten Reformirten Deutſchlands wie der Schweiz ſind nach ihren Lehrern und Confeſſionen Prädeſtinatianer. Und dies wieder ſteht ebenſo unumſtößlich feſt, als die andere unläugbare hiſtoriſche Thatſache, daß in der Prädeſtinationslehre die Jünger Luthers von denen Zwingli's und Calvins anfänglich und bis gegen das Ende des 16. Jahrh. nicht abwichen. Erſt Melanchthon begann ſpäter von der urproteſtantiſchen Lehre, die er lange ſelbſt vertreten, zurückzutreten und Synergismus einzumiſchen. Die lutheriſche Kirche aber folgte ihm bekanntlich nicht. Dieſe

Thatſache, nur von der Tendenzſchriftſtellerei verkannt, übrigens jetzt wieder vollkommen von der unbefangenen Wiſſenſchaft anerkannt (vgl. z. B. *Julius Müller*, Lutheri doctr. de praedest. et lib. arb.; Schweizer, Centraldogm. Bd. I.; Baur, Gegenſ. d. Kath. und Prot. 2. Ausg. S. 125 f.; Hundeshagen, die Conflicte ꝛc. S. 268 u. A.), erklärt die Behandlung, welche die Prädeſtinationslehre gegenüber den Lutheranern in der Helvetica prior erfahren hat, ebenſo vollkommen, wie die Apologie der deutſch-reformirten Tetrapolitana zeigt, daß dieſe in ein prädeſtinatianiſches Lehrganzes gehört. — Der um die Reformationsgeſchichte der Schweiz hochverdiente Ruchat hat die erſte Helvetiſche Confeſſion in's Franzöſiſche überſetzt. Siehe deſſen Hist. Bd. V.

II. Zweite Helvetiſche Confeſſion. Die Ausarbeitung dieſes Bekenntniſſes fällt auf jeden Fall in das Jahr 1564, wenn gleich der erſte Entwurf dieſer Schrift Bullingers, nach dem teſtamentariſchen Zeugniß des Verfaſſers und Hottingers (Bd. III. S. 849) zwei Jahr älter iſt. Die Peſt, welche 1564 in Zürich wüthete, beſtimmte Bullinger zu dieſem Werk, das nach ſeinem Tode der Züricher Regierung ſollte übergeben werden. Ein äußeres Ereigniß gab Veranlaſſung, daß dieſe Privatarbeit zu jener öffentlichen Bekenntnißſchrift wurde, wofür ſie als zweite helvetiſche Confeſſion oder ſchlechthin als Helvetica in der reformirten Kirche gehalten wird. Maximilian II. hatte für den 14. Januar 1566 den Reichstag nach Augsburg ausgeſchrieben, auf welchem die lutheriſche Partei dem zu den Reformirten übergetretenen Friedrich III. ganz beſonders zuſetzen, wo möglich ſeinen Ausſchluß aus dem Reichsfrieden erwirken wollte. Der ſchwer bedrohte Fürſt ſuchte ſeine Poſition bei Zeiten ſo gut als möglich zu decken, und da nun ſeit Langem die Lutheraner die Taktik brauchten, die Reformirten als in ſich uneins, in Sekten zerfallen und namentlich die außerdeutſchen Reformirten als gefährlichen Irrlehren ergeben darzuſtellen — ſo erſuchte er den, nach dem Hinſcheiden des Martyr und Calvin, unter den reformirten Theologen angeſehenſten Mann, den Dr. Heinrich Bullinger zu Zürich, er möge ihm ein Glaubensbekenntniß überſenden, um dadurch die Verläumdungen und Verdrehungen der Gegner niederzuſchlagen. Bullinger ſchickte ihm ſeine Ausarbeitung aus den Schreckenstagen der Peſt und der Kurfürſt fand an derſelben ſolches Wohlgefallen, daß er ſich die Erlaubniß erbat, ſie in deutſcher Sprache zu veröffentlichen. Dieſer an ſo wichtiger Stelle errungene Beifall beſtimmte die Züricher, Bullingers Confeſſion den Schweizerkirchen, welche ſowohl nach innen als nach außen das Bedürfniß eines ihre Geſammtheit mit Einſchluß der Romanen umſchließenden Bekenntniſſes, beſonders auch nach der tiefen Verſtimmung über Beza's und Farel's Concordienverhandlungen in Deutſchland (vgl. Baums Beza und Hundeshagen, Conflicte S. 310 ff.) fühlten, als Geſammtbekenntniß vorzuſchlagen, nachdem ſchon deßfalls Unterhandlungen gepflogen worden waren. Man hatte nämlich ſchon, einverſtanden über die Nothwendigkeit einer gemeinſchaftlichen, einhelligen Bezeugung des Glaubens aller ſchweizeriſchen Kirchen, die Frage ernſtlich erörtert, wie man am beſten und ſchicklichſten dieſe Doeumentirung der Glaubenseinmüthigkeit bewerkſtelligen könne. Es war dazu auch ſchon die gemeinſchaftliche Wiederholung der erſten Baſeler oder der erſten Helvetiſchen Confeſſion vorgeſchlagen worden. Jetzt aber wurde Bullingers Werk das Panier, unter welches man ſich einmüthig ſchaaren wollte. Dem Züricher Vorſchlage ſtimmten Genf und Bern in erſter Linie zu, ihnen folgten ſofort bereitwilligſt Schaffhauſen, Mühlhauſen, Biel, St. Gallen, Graubündten, Glarus, Appenzell, Thurgau, das Rheinthal — dann Neufchâtel (1568), welches man zuerſt ſeines Fürſten, des Herzogs von Longueville, wegen nicht zum Beitritt aufgefordert und damit gekränkt hatte. Baſel, das Anfangs den Gualther ungnädig „abgefertigt“ hatte, trat noch ſpäter hinzu. Zugleich mit dem Original und der deutſchen Ueberſetzung Bullingers erſchien Beza's franzöſiſche Ueberſetzung mit der angehängten Gallicana. So entſtand die zweite helvetiſche Confeſſion. Sie fand in der reformirten Kirche aller Länder die allgemeinſte Anerkennung, gleich dem Heidelberger Katechismus. Wir erwähnen in dieſer Hinſicht folgende Thatſachen. In den Jahren 1566 und 1584 erklärte die ſchottiſche Kirche ihre

Uebereinſtimmung mit der Helvetica, wiederholt beſonders feierlich aber 1571 zu Rochelle die franzöſiſche, 1571 und 1578 die polniſche, 1567 auf der Synode zu Debreczin die ungariſche. Daß unter dieſen Umſtänden manche Ueberſetzungen entſtanden, verſteht ſich von ſelbſt. Hierüber, ſo wie über die verſchiedenen Ausgaben und Titel verweiſen wir auf Niemeyer's Sammlung der ſymboliſchen Bücher der reformirten Kirche.

Ueber den Inhalt dieſes die ſo verſchiedenen Gebiete der reformirten Kirche in Eintracht des Glaubens zuſammenhaltenden Bekenntniſſes glauben wir uns wenigſtens die folgenden Bemerkungen nicht verſagen zu dürfen. Wie z. B. die Helvetica I., die Tetrapolitana, die puritaniſche Confessio fidei, beginnt daſſelbe mit dem Lehrſtücke von der heil. Schrift, dem wahrhaftigen Gotteswort. Hiebei werden die bekannten allgemeinen evangeliſchen Lehrpunkte verhandelt, doch ſo, daß der ſpezifiſch reformirte Karakter überall hervortritt. Beiſpielsweiſe erinnern wir hier nur an die nicht unbetont gebliebene Weiſe, in welcher das göttliche Wort wirkt; »Auch halten wir, heißt es deßfalls, nicht dafür, daß die äußere Verkündigung gleichſam unnütz erſcheine, weil die Unterweiſung in der wahren Religion von der inneren Erleuchtung bedingt ſey, denn obgleich Niemand zu Chriſto kommt, es ziehe ihn denn der Vater und erleuchte ihn innerlich, ſo wiſſen wir doch, daß Gott durchaus will, daß ſein Wort auch äußerlich gepredigt werde — indeß erkennen wir an, Gott könne die Menſchen auch ohne den äußeren Dienſt am Wort (innerlich) erleuchten, und zwar welche und wann er will.« Nach der Darlegung der allgemein chriſtlichen Lehre von Gottes Einheit und Dreieinigkeit in Art. III. werden in Art. IV. nicht nur die Götzenbilder der Heiden, ſondern auch die Bilder der Chriſten, namentlich die Bilder Chriſti, der Engel und Heiligen nachdrücklichſt verworfen. Aus den Worten »der Herr hat befohlen das Evangelium zu predigen, nicht zu malen und das Volk durch Bilder zu unterrichten« glaubt man, wie aus dem ganzen Art., den Heidelberger Katechismus ſprechen zu hören. Die Art. V. VI. VII. VIII. ſind mehr allgemein proteſtantiſche, im neunten dagegen tritt wieder ſehr merklich die reformirte Lehre mit ihrem Widerſpruch gegen die lutheriſche darin hervor, daß behauptet wird, der gefallene Menſch »iſt nicht des Willens beraubt und in einen Stein oder Klotz verwandelt.« Ein viel beſprochener Art. dieſer Confeſſion iſt der X., welcher von der Prädeſtination Gottes und der Erwählung der Heiligen handelt. Man hat in ihm Arminianismus, Philippismus, Unionismus finden wollen. Die Arminianer und neuere Unioniſten haben dieſe Entdeckung gemacht. Jene ſind ſchon zu Dortrecht von dem Zürcheriſchen Antiſtes Breitinger widerlegt worden und man kann darüber auch Hottingers Geſchichtswerk (hist. eccl. VIII.), ſo wie Joh. Jak. Hottingers vertheidigte Formula Consensus nachleſen, da wir uns dieſes für unſere Zeit ſo überflüſſigen Geſchäftes entſchlagen müſſen.

Was den Philippismus, Melanchthonismus und Unionismus betrifft — den man der Helvetica neuerdings zuſchieben will, ſo iſt er der rein geſchichtlichen Betrachtung gradezu undenkbar. Die Züricher überhaupt und Bullinger beſonders waren den Bucériſchen wie Melanchthoniſchen Vermittlungen durchweg abhold und blieben es. Von Melanchthoniſcher Prädeſtinations- und Gnadenlehre kann nur der in unſerm Artikel etwas finden, welcher nicht beachtet, daß Bullinger mit den prädeſtinatianiſchen Theologen ſchon vor der Zeit, in welcher die Helvetica entſtand, durchaus gleichförmig dachte und lehrte. Melanchthon iſt von der alten prädeſtinatianiſchen Gnadenlehre zurückgetreten. Die Züricher jedoch offenbarten im Fortgang der Zeit immer entſchiedener ihre Uebereinſtimmung mit den calviniſtiſch geſinnten Theologen; wir erinnern an den Streit des Zanchius mit Marbach. Wer könnte läugnen, daß Zanchius ganz entſchieden calviniſtiſch lehrte? Nun aber ſchreibt Bullinger am 4. April 1562 an Friedrich III. nach Heidelberg: »Da einige Prediger den trefflichen Zanchius haßten, bloß weil er ihre craſſe Meinung von dem Leib und Blut Chriſti nicht beiſtimmt, in dieſem Lehrſtück aber ſeine Doctrin nicht verurtheilt werden konnte, ſo ſuchen ſie aus ſeinen Vorleſungen andere Punkte aus, um ihn zu verdrängen. Dazu ſchienen einige Lehren über Prädeſtination oder Erwählung der Heiligen dienlich, weil dieſer Gegenſtand am leichteſten mißdeutet und

beim Volk mißliebig gemacht werden kann. Und doch denkt und lehrt Zanchius hierüber nicht anders, als was in derſelben Kirche und Schule der ſelige Bucer gelehrt hat, um nicht einmal zu erwähnen, daß Luther, Oecolampad und ehedem Auguſtinus nicht anders gelehrt und geglaubt haben.“ Im Verfolge des Briefes erſucht er nun den Kurfürſten um ſeine Vermittelung in dieſer Sache. In einem Schreiben vom 30. December 1562 an Johann Sturm bemerkt er: „Schützeſt Du den Zanchius, ſo ſchützeſt Du ein altes frommes Dogma der Kirche und haſt die Auctorität der vornehmſten Lehrer unſrer Kirche für Dich.“ Am 27. December 1561 erſuchte gerade Bullinger den ſo entſchieden prädeſtinatianiſchen Marthr, ein kurzes Gutachten zu Gunſten des Zanchius aufzuſetzen, und bemerkt auch bei dieſer Gelegenheit wieder, es ſey die Theſe von den nothwendig zu Verdammenden wohl eine ſcheinbar harte und zum Vortrag bei'm Volke nicht gerade geeignet; und ſchließt dann mit den Worten: „Da wir aber bei Johannes 12. leſen: „Sie konnten nicht glauben“ — und Joh. 10: „Er macht ſie blind,“ — ſo muß man die Theſe richtig verſtanden gut heißen. Ungefährlich iſt auch, was er über die Sünden Petri und der Heiligen ſagt, wenn man es wie Römer 7. verſteht. Die übrigen Theſen von der Prädeſtination, dem Glauben und Beharren zu billigen iſt nicht ſchwer. Das Züricher Gutachten endlich vom 29. December 1561, welches auch Bullinger mit unterzeichnet hat, iſt ganz entſchieden für Zanchius und durchaus prädeſtinatianiſch. Am Schluſſe der 14. Theſe reſumirt dieſes Schriftſtück den Züricher Standpunkt alſo: „Kurz! in den Theſen des Zanchius, was ihren Inhalt betrifft, finden wir nichts Häretiſches oder Ungereimtes, achten ſie vielmehr theils als nothwendig, theils als löblich, ſämmtlich der heiligen Schrift nicht zuwiderlaufend. Einmüthig geben wir Alle dieſes Urtheil ab, und unterſchreiben es eigenhändig.“ — Mit Recht nennt Hottinger dies eine kurze Confeſſio der Zürcher über die Prädeſtination. Wie kann nun die zweite helvetiſche Confeſſion, welche in dieſe Zeit gehört, in welcher von Zürich aus ſo entſchieden prädeſtinatianiſch gelehrt wurde, den ſogenannten Melanchthonismus dieſes oder jenes modernen Interpreten der Helvetica enthalten? Dieſe ſollte eben ein Bekenntniß für die Gemeinden ſeyn und enthält darum nicht in ſchulmäßiger Form, was die theologiſch ausgeführte Lehre über die Prädeſtination enthalten müßte und ein Bullinger dann auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen haben würde. Darum müſſen wir mit Dr. Schweizer eine Auslegung dieſer Confeſſion für verkehrt halten, welche nicht aus dem Geiſte des Bullinger herausgenommen wird. Das Wort des 10. Artikels, „Gott prädeſtinire und erwähle von Ewigkeit her frei und aus reiner Gnade, ohne Anſehen der Menſchen, die, welche er in Chriſto erretten will,“ und weiterhin: „Man ſoll nicht vergeſſen, daß die Verheißungen Gottes den Gläubigen allgemein ſind,“ ſchließt wahrlich die prädeſtinatianiſche Auffaſſung nicht aus, ſondern ein. Und wenn gegneriſcherſeits ſo viel Nachdruck darauf gelegt wird, die Erwählung werde als eine in Chriſto und um Chriſti willen geſchehene dargeſtellt, ſo erwiedern wir einfach, auch der ſtrengſte Calvinismus, wie noch die Dortrechter Verhandlungen beweiſen (ſ. d. Art. Gomarus), hat ſich dieſe Redeweiſe nicht nur gefallen laſſen können, ſondern auch gebraucht. Endlich, nur weil dieſe Confeſſion auch in der Prädeſtinationslehre mit den Genfern gleichförmig lehrte, haben dieſe ſie gern angenommen und in franzöſiſcher Ueberſetzung verbreitet. Freilich wenn man nun in ungeſchichtlicher Weiſe die Worte der Helvetica preßt und in diplomatiſcher Manier darauf aus iſt, möglichſt wenig Prädeſtination in ihr zu finden, ſo kann es ſchon zur Noth gelingen, dieſes und jenes eben Brauchbare ſo auszudeuten und am Ende noch gar die Augsburger Confeſſion von 1530, wie in der Variata, ſo in der Helvetica zu finden. Wir können ſolchem Unternehmen keinen Werth beilegen, am wenigſten für Herſtellung einer dauerhaften und wahren Union.

Ein gleiches Urtheil müſſen wir auch über die Bemühung fällen, die Abendmahlslehre unſrer Confeſſion mit jener der Auguſtana möglichſt conform zu finden. Eine unbefangene Würdigung deſſen, was über das Sakrament überhaupt und über das heilige Abendmahl insbeſondere gelehrt wird, zeigt die vollkommenſte Uebereinſtimmung mit dem

Consensus Tigurinus und gibt uns unwiderſprechlich folgende Sätze an die Hand: I. Brod und Wein ſind und bleiben ſichtbare Zeichen und Pfänder der himmliſchen Güter des Sakramentes, ohne dieſe ſelbſt zu werden, noch ſie zu enthalten. Ein doppeltes Eſſen, das mündliche, wodurch Brod und Wein empfangen wird, und das geiſtliche, wodurch die Seele mit Leib und Blut Chriſti genährt wird, wird ganz deutlich unterſchieden. Brod und Wein ſind einfach Bilder, Siegel, Darbietungspfänder der geiſtlichen Nahrung der gläubigen Seele. II. Leib und Blut iſt nicht daſſelbe, was unter den gleichen Worten die Auguſtana verſteht, ſondern der gebrochene Leib, das vergoſſene Blut, der aufgeopferte Chriſtus. III. Von einem im Brode gegenwärtigen Leib, von einem Blut im Weine iſt nirgends die Rede, ſondern nur vom Herrn Chriſtus und offenbar nur nach ſeiner Gottheit, der im Abendmahl gegenwärtig die Gläubigen mit den Himmels-Gütern ſpeiſt, und das Leben in ſeiner Gemeinſchaft, das an ſich ſchon vorhanden iſt, vertieft. IV. Der Ungläubige empfängt die himmliſchen Güter des heil. Abendmahls nicht. V. Der heilige Geiſt iſt es, welcher die Nährung mit dem Himmelsbrod in den gläubigen Seelen vollzieht. VI. Die ganz ſpecifiſch reformirte Lehrbeſtimmung, daß die durch das Wort vermittelten himmliſchen Güter weſentlich dieſelben ſeyen, wie die im Sakramente gereichten, iſt auch der Helvetica eigen. VII. Der leibliche Mund iſt nicht geeignet, das Himmelsgut zu empfangen, wie die Auguſtana von 1530 behauptet, welche einem jeden vescens in coena Domini einen Leib und Blut Chriſti austheilen läßt, er mag nun glauben oder nicht. Nur eine Auslegung der Invariata, wie wir ſie wiederholt (Feſter Grund 5. und reform. Kirchenzeit. 1854) bekämpft haben, kann zur Meinung führen, es ſey eine entſchieden ſcharf ausgeprägte Differenz zwiſchen der Helvetica und Auguſtana nicht zu finden. Auch in dieſem Punkte können wir uns leider gar nicht mit dem einverſtanden erklären, was Prof. Schenkel von S. 337—339 ſeiner Schrift „über den Unionsberuf“ u. ſ. w. aufſtellt. Vielmehr iſt die Differenz, welche zwiſchen der Abendmahlslehre der Auguſtana einerſeits und der Helvetica wie des Heidelberger Katechismus andrerſeits obwaltet (ſ. d. Art.), eine ſehr tiefe und ſcharf ausgeprägte. Eben ſo wenig melanchthoniſch, wie das Bisherige, iſt auch der Satz der Helvetica, worin ſie uns daran erinnert, „daß man ſich hüten müſſe, den Gebrauch der Bilder (namentlich auch der Crucifixe, wie aus Artikel 4. erhellt) in der Kirche, wie Einige thun, unter die Mitteldinge zu rechnen, da ſie es in der That nicht ſind.“ Die uns irgendwo vorgekommene Behauptung, die gut reformirte Lehre der Helvetica von der Taufe gleiche der von Limborch in der Theologia Christiana I. 5. c. 66. §. 29 ff., halten wir einer Widerlegung nicht werth. — Wir bemerken zum Schluß nur noch, daß dieſe ſo allgemein gebilligte Confeſſion die Gemeinlehre der reformirten Kirche aller Zungen und Länder darſtellt und recht eigentlich die zur vollkommenen Entwicklung geführte erſte helvetiſche Confeſſion iſt. Der Inhalt wie die Form und die Reihenfolge der Artikel bezeugen jedem unbefangenen Vergleicher der beiden Bekenntniſſe gleichmäßig dieſe Behauptung.

Lic. K. Sudhoff.

Helvetiſche Conſensformel (Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de Gratia Universali et connexa, aliaque nonnulla capita),*) heißt dasjenige ſchweizeriſch-reformirte Partikularſymbol, welches im Jahr 1675 zur Abwehr gewiſſer, von der franzöſiſchen Akademie zu Saumur ausgegangenen Lehrweiſen und Meinungen aufgeſtellt wurde. Als letzte Bekenntnißſchrift, als eine „ſymboliſche Spätgeburt“ unterſcheidet ſie ſich in ihrem Karakter weſentlich von den großen grundlegenden Bekenntniſſen der Reformationszeit und ſelbſt von den die kirchliche Lehrbildung zuſammenfaſſenden und abſchließenden der zweiten Periode, indem ſie die Zeit der reformirten Scholaſtik bereits hinter ſich hat, daher noch mehr von einem einſeitig doktrinären Intereſſe ausgeht, ihren Inhalt ſtatt aus dem Glauben der Kirche, hauptſächlich aus der Dog-

*) Deutſch: Einhellige Formul der reform. eidg. Kirchen, betreffend die Lehre von der allgemeinen Gnad und was derſelben anhanget; ſodann auch etliche andere Religionspunkten.

matik der Schule ſchöpft und die Beſtimmungen derſelben in ihrer ſchärfſten Ausprägung als bleibende Hut und Regel feſthalten will. Es war daher auch eine richtige Ahnung dieſes Verhältniſſes, daß ſie gewöhnlich nicht als ein neues Bekenntniß, ſondern als eine Erläuterung und Befeſtigung der alten Bekenntniſſe, nicht als Glaubens-, ſondern vorwiegend als Lehrſymbol gefaßt und behandelt wurde.

Nachdem die Synode von Dortrecht (1618—19) das Dogma von der abſoluten und partikularen Gnadenwahl gegen den zuerſt noch ziemlich unbeſtimmten Univerſalismus der Remonſtranten feſtgeſtellt und ihre Beſchlüſſe in den reformirten Kirchen mehr oder weniger förmlich faſt allgemeine Geltung erlangt hatten, konnte vorläufig von einer Milderung und Erweichung der Lehre in Bezug auf die Sache ſelbſt nicht wohl die Rede ſeyn. Die Härte und Schärfe jedoch, womit darin die unbedingte und infallible Erwählung Einiger und die ebenſo unbedingte Verwerfung der Uebrigen durch Gottes ewigen Rathſchluß ausgeſprochen wurde, zog den Reformirten beſtändige heftige Angriffe und Beſchuldigungen von Katholiken wie von Lutheranern zu und drohte jede Union mit den Letztern, wozu ohnehin ſeit der Concordienformel nur wenig Hoffnung übriggeblieben war, vollends unmöglich zu machen. Aus dieſem Grunde mußte beſonders da, wo man in täglicher Berührung mit der katholiſchen Kirche und unter ihrem Drucke ſtand, das Bedürfniß und die Neigung erwachen, bei aller Feſthaltung der Subſtanz doch die Form des Lehrbegriffes ſo weit zu mildern, als es zur Rechtfertigung deſſelben nöthig ſchien, und man konnte ſich dafür ſogar gewiſſermaßen auf den Vorgang der Dortrechter Synode ſelbſt berufen, welche bekanntlich die ſtrengſte und conſequenteſte Ausprägung der Prädeſtinationslehre, den Supralapſarismus eines Beza und Gomarus beſeitigt hatte. So lagen die Dinge vor Allem in Frankreich, und dort war es, wo die Schüler des Schotten Joh. Cameron, namentlich Moſ. Amyraut, ſeit 1632 Profeſſor zu Saumur, und P. Teſtard, Prediger zu Blois, den Weg einer etwas modificirten Lehrweiſe einſchlugen. Bekannt iſt der ſogenannte hypothetiſche, beſſer ideale Univerſalismus Amyraut's, durch welchen er wie durch einen Anbau das Hauptgebäude des Partikularismus zu ſtützen hoffte. Nach ihm hatte Gott den Willen und das Verlangen (velleitas, affectus), allen Menſchen das Heil in Chriſto zu ſchenken, wofern ſie nach dem Maße der ihnen gewordenen Offenbarung das göttliche Erbarmen im Glauben annehmen würden. Allein obſchon die objektive Möglichkeit für Alle vorhanden war, vermochte es doch Keiner, in Folge der eingetretenen moraliſchen Verderbniß und Willensſchwäche, ohne beſondere Gnadenwirkung und Erleuchtung des hl. Geiſtes, welche Gott Niemanden ſchuldet und die er in ſeinem ewigen Rathſchluſſe einer Anzahl von Auserwählten zu geben beſchloſſen hat; dieſe und nur dieſe werden daher wirklich, definitiv und unfehlbar gerettet. (S. den Art. Amyraut, und Schweizer: M. Amyraldus. Verſuch einer Syntheſe des Univerſalismus und des Partikularismus; — in den Theol. Jahrbüchern von Baur und Zeller. Bd. 11. [1852.] S. 41 ff. 155 ff.) Die neue Lehrweiſe fand zwar Anfangs in Frankreich manche Gegner, aber auch Freunde, welche ſie wenigſtens als unſchädlich — da das entſcheidende Gewicht zuletzt doch auf die partikulare Gnadenwahl gelegt werde, — ja als nützlich darſtellten; die franzöſiſchen Nationalſynoden fanden die erhobenen Anklagen in der Hauptſache unbegründet, daher ſie nur den Streit unterſagten und von dem Gebrauche gewiſſer Ausdrücke abmahnten, und Amyraut wußte zuletzt durch ſeine Mäßigung, ſowie durch manche Conceſſionen und Erläuterungen auch ſeine entſchiedenſten Gegner zu verſöhnen. — Nicht ſo leicht jedoch nahm man es im Auslande, namentlich in Holland und beſonders in der Schweiz. Hatten doch gerade die ſchweizeriſchen Abgeordneten zu Dortrecht ſich am eifrigſten für ſtrenge Formulirung und Ausmerzung alles auch nur ſcheinbar Arminianiſirenden verwendet, und nun ſollte gleichwohl wiederum eine Art von Univerſalismus in die Kirche eingeſchwärzt werden. Eine Neuerung war es jedenfalls und ſchon als ſolche in den Augen der damaligen Theologen gefährlich; aber auch der Gewinn, den man ſich davon verſprach, erſchien doch wieder als im Grunde illuſoriſch und zweideutig; die Milderung der Form, um die Lehre beſſer rechtfertigen zu

können, führte zu allerlei bedenklichen Conſequenzen und Widerſprüchen in der Sache, z. B. zwiſchen zweien Willen Gottes, einem kräftigen und einem unkräftigen; und wenn auch wirklich Amyraut ſelbſt für ſeine Perſon vom Kern der orthodoxen Lehre nicht abwich, ſo lag doch in ſeiner Hypotheſe der Keim und Anſatz zu ſpätern großen Abweichungen für Andere. In der That bedurfte es nur einer allmähligen Verrückung des Schwerpunktes, einer ſtärkern Betonung der univerſalen und eines unmerklichen Zurücktretenlaſſens der partikulären Gnade, ſo wurde die reformirte Lehre geradezu auf den Kopf geſtellt und der reine, mühſam hinausgedrängte Univerſalismus und Semipelagianismus kehrte durch die Hinterthüre zurück; — eine Vorausſicht, in der man ſich, wie die ſpätere Geſchichte lehrt, keineswegs irrte. Hierzu kamen noch manche andere Anſichten und Lehrpunkte, welche die ganze von Saumur vertretene, freiere Richtung verdächtig machten. Vorerſt folgten aus Amyraut's Hauptlehre von ſelbſt gewiſſe untergeordnete Abweichungen von der gewohnten Lehrart, wie z. B. in Betreff der Ordnung des göttlichen Heilsrathſchluſſes, der Sufficienz der natürlichen Gotteserkenntniß für die Heiden objektiv genommen, eines dreifachen Bundes zwiſchen Gott und den Menſchen u. ſ. w. Sodann theilten die Theologen von Saumur die Vorliebe ihres Lehrers Cameron für die Behauptung Piscators, daß nur der leidende Gehorſam Chriſti uns zur Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht aber der thätige, den er als Menſch Gott ſchuldig war. (Baur: die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung. S. 352 ff.) In Verbindung damit ſtand wohl die Anſicht Joſ. Laplace's, eines Freundes und Collegen Amyraut's, daß die Sünde Adams ſeinen Nachkommen nicht direkt und unmittelbar, ſondern nur mittelbar, ſofern ſie ſelbſt dadurch verderbt und Sünder geworden ſeyen, imputirt werde. Endlich ſchienen die Forſchungen Ludw. Cappel's, des dritten Kollegen, über die Geſchichte des hebräiſchen Bibeltextes das Fundament, auf welches die reformirte Kirche ſich mehr als jede andere ſtützte, unſicher zu machen, indem er die theilweiſe Fehlerhaftigkeit des recipirten Textes und den ſpätern Urſprung der Punkte nachwies. (S. d. Art.) — Mit immer ſteigendem Mißtrauen wurde daher die ſonſt berühmte und wiſſenſchaftlich ausgezeichnete Schule von Saumur, als ein Heerd der Neologie und Heterodoxie, betrachtet, um ſo gefahrdrohender für die Schweiz, als ſie gerade von ſchweizeriſchen Studirenden ſehr häufig beſucht wurde.

Das Zeichen zur Abwehr dieſes gefürchteten Einfluſſes gab zuerſt das mit der reformirten Kirche Frankreichs ſo eng verſchwiſterte Genf, welches bereits 1635 über das Traité de la Prédestination (1634) von Amyraut durch die Feder Fr. Spanheims ſeine Mißbilligung ausdrückte. Von Genf und der Schweiz aus ſuchte man den Neuerungen in Frankreich ſelbſt entgegenzuwirken, man ſchrieb in dieſem Sinne ſeit 1646 mehrmals an die Pariſer Geiſtlichkeit; allein dieſe, aus Freunden Amyraut's beſtehend, ſuchte ihn zu vertheidigen und ſeine „Methode“ als unverfänglich darzuſtellen; ſie überſandte ſogar eine von ihm ſelbſt verfaßte Apologie an den Antiſtes Irminger von Zürich, in der er ſeine Uebereinſtimmung im Grunde der Lehre hervorhob und ſeine Abweichung in Betreff der allgemeinen Menſchenliebe Gottes als unbedenklich, auch von den Reformatoren angedeutet und ſogar zu Dortrecht geduldet, nachzuweiſen ſuchte. Gleichwohl fuhr man in den Bemühungen fort, zuletzt noch direkt bei der Nationalſynode zu Laudun (1659), ohne mehr als eine Empfangsanzeige mit der Nachricht von der gänzlichen Beilegung des Streites zu erlangen. Drohender noch ſchien die Gefahr zu werden, als der Amyraldismus der Schweiz näher rückte und ſogar in Genf ſelbſt Eingang fand. Spanheim's Nachfolger, Alex. Morus, der Heterodoxie verdächtig, mußte 1649 eine Reihe bezüglicher Artikel über die Erbſünde, Gnadenwahl, Erlöſung, Berufung und die göttlichen Verheißungen in Theſe und Antitheſe unterzeichnen, welche bereits als der erſte Keim zur Conſensformel betrachtet werden kann. Auf ihn folgte Phil. Meſtrezat und neben dieſem erhielt ſpäter (1661) Ludw. Tronchin eine theologiſche Profeſſur; beide waren der freiern franzöſiſchen Richtung zugethan, der Letztere ſogar einſt Amyraut's Schüler und Hausgenoſſe. Trotz der Gegenbemühungen ihres ſtreng orthodoxen Collegen Franz Turretin brachten ſie 1669 einen Gelegenheitsbeſchluß des Rathes zu Stande, daß man ſich zwar

im Artikel von der Gnadenwahl nach der Lehre der Kirche und den beſtehenden Reglementen richten, dabei aber alles Streites und aller Widerlegung der Gegengründe enthalten ſolle. Ueber dieſen Beſchluß fanden ſich nicht nur der bekannte Sam. Desmarets in Gröningen, ſondern auch die ſchweizeriſchen Miniſterien und ſelbſt die Regierungen der vier reformirten Kantone veranlaßt, in Genf ernſte Vorſtellungen zu machen; die letztern ließen geradezu die Drohung einfließen: »Wofern ſolche Neuerung nicht abgeſtellt würde, ſo würden ſie Bedenken haben, künftig die Ihrigen zum Studiren nach Genf abgehen zu laſſen« (Juli 1669); — wie denn Zürich bereits lange vorher ſeine Studirenden von Saumur abgerufen und nach dem orthodoxen Montauban geſendet hatte. Der Erfolg war die Zurücknahme des anſtößigen Beſchluſſes durch den Rath der Zweihundert und die Verpflichtung der Kandidaten zur Unterſchrift der Artikel, mit ſtrenger Bedrohung derer, die ſich Abweichungen erlauben würden. Allein auch dies ſchien keine hinreichende Garantie für die Zukunft und gegen einen neuen Umſchlag der öffentlichen Meinung. Man ſuchte ſie in einer klaren und genauen Formulirung der reinen Lehre im Anſchluſſe an die von der Neuerung noch unberührten ſchweizeriſchen Kirchen und unter Autorität der Regierungen. Dieſer Gedanke einer aufzuſtellenden Eintrachtsformel, ſchon 1659 von Genf aus angeregt, wurde nun von Franz Turretin mit Hinweiſung auf den ältern Consensus Tigurinus unter den Schweizer Theologen neuerdings zur Sprache gebracht und beifällig aufgenommen. Auf mündliche Unterredungen zu Baden und Zürich zwiſchen Antiſtes Luc. Gernler von Baſel, Dekan Hummel von Bern, Ott von Schaffhauſen und J. H. Heidegger folgte ein lebhafter Briefwechſel, in welchem der Vorſchlag von allen Seiten erwogen wurde. Beſonders eifrig war man in Baſel, wo damals eine Schulrechtgläubigkeit herrſchte, welche die kirchliche weit hinter ſich zurückließ. Neben Gernler, der bereits 1671 einen erſten Entwurf zur Formel dem Convente vorlegte, waren am thätigſten ſein Schwiegerſohn Joh. Zwinger und der jüngere Joh. Buxtorf (II. — S. den Art.), der Letztere als ſtrenger Vertheidiger des maſorethiſchen Textes und Cappel's Gegner perſönlich betheiligt; ſie drangen eben deßwegen entſchieden darauf, daß die Schrift gegen alle Neuerungen von Saumur und nicht bloß gegen Amyraut gerichtet und die einzelnen Meinungen genau bezeichnet werden ſollten. Ihnen gab ein großer Theil der Zürcher-Geiſtlichkeit, mit dem Antiſtes Kaſp. Waſer und dem Prof. Joh. Müller an der Spitze, an Eifer nichts nach; ja ſie hätten, von Desmarets angetrieben, gerne noch andere Neuerungen, namentlich den Carteſianismus und Coccejanismus zugleich verworfen. Auf der andern Seite fehlte es auch nicht an einer gemäßigten Partei; eine entſchiedene Oppoſition bildeten beſonders die beiden Schweizer in Zürich und die beiden Wettſtein, Vater und Sohn, in Baſel; Heidegger ſelbſt war milder geſinnt und für ihre Vorſtellungen nicht unzugänglich; die Schaffhauſer riethen zur Beſchränkung auf das Nothwendigſte — die Lehren Amyraut's — und obſchon die Basler zuletzt durchdrangen, ſo erhielt man doch ſo viel, daß keine Verdammung ausgeſprochen, nur gewiſſe Lehrweiſen mißbilligt, die Theologen von Saumur nicht genannt, ja ſogar ausdrücklich als Brüder und rechtgläubig in allen Fundamentalartikeln anerkannt werden ſollten.

So von den Theologen vorbereitet kam die Sache vor die Regierungen. Auf der Jahrrechnung zu Baden (Juni 1674) wurde von der Evangeliſchen Conferenz der vier Städte »einhellig gutgefunden, daß die HH. Gelehrten dieſer Materie halber mit einander correſpondiren und ſich eines gewiſſen Formulars mit einander vergleichen ſollten, wie ſolche irrige Meinung (es war nur von der gratia universalis die Rede) möchte gänzlich und überall aus der evangeliſchen Kirche möglichſtermaßen ausgerentet und abgethan werden, welches auf erſt haltende Evangeliſche Conferenz zu Ueberſehung und Gutheißen gebracht werden ſollte.« Eine in andern Geſchäften nach Genf abgehende Geſandtſchaft ward inſtruirt, auch hierüber daſelbſt zu verhandeln. Den Auftrag, die Formel zu bearbeiten, erhielt Heidegger; gerne hätte er ihn an Gernler abgetreten, allein es ſchien angemeſſen, daß die Schrift von Zürich als Vorort und Metropole der Reformation

ausgehe, und zudem ſtarb Gernler Anfangs 1675, noch auf dem Todbette mit dem Conſenſus beſchäftigt. Der lateiniſche Entwurf Heidegger's wurde zuerſt dem Zürcheriſchen, dann den drei übrigen Miniſterien zur Einholung ihrer Bemerkungen mitgetheilt. In Baſel hatte man ſolche Eile, daß der Rath, ohne die Ratifikation der übrigen Stände abzuwarten, bereits am 6. März 1675 den Entwurf zu einem beſtändigen Geſetze erhob und zur Nachachtung und Unterzeichnung bei Strafe des Ausſchluſſes von allen Kirchen- und Schuldienſten vorſchrieb. (Hagenbach, kritiſche Geſchichte der erſten Basler Confeſſion, S. 173 ff.) Zürich that bald (11. und 13. März) das Nämliche und ließ ſpäter die Formel von allen ſeinen Geiſtlichen unterzeichnen. Als ſodann beſchloſſener Maßen die Vorlage auf der Conferenz zu Aarau (16.—18. März) ſtattfand, fehlten noch — »wegen Kürze der Zeit« — die Ratifikationen von Bern und Schaffhauſen; man beſchloß indeſſen, das Concept ſolle durch die Gelehrten der 4 Städte in's Deutſche überſetzt und alsdann den übrigen evangeliſchen Ständen und zugewandten Orten zur Beipflichtung zugeſandt werden. Endlich bei Gelegenheit der neuen Jahrrechnung zu Baden (Anf. Juni 1675) wurde »die projektirte *Formula Consensus* — einhellig placidirt und gutgeheißen, auch ferners gutbefunden, daß ſolche von allen Kirchen- und Schuldienern, auch Profeſſoren anjetzo unterſchrieben und für's künftig Niemand zu dem hl. Miniſterio auf- und angenommen werden ſolle, er habe ſich dann hierzu ohn' einiche Bedingung erklärt, ſolche unterſchrieben und darbey gänzlich zu verbleiben gelobt; und falls Einer oder der Andere darbey Bedenkens hätte und zu unterſchreiben ſich beſchwerte, ſollte er zum Miniſterio nit admittirt noch zugelaſſen werden.« Die Formel wollte man übrigens nicht drucken laſſen, wohl nicht bloß aus Geheimthuerei, ſondern mehr aus Schonung gegen andere evangeliſche Kirchen, da gerade die Schaffhauſer dazu riethen. Unmittelbar darauf erfolgte nun die Ratifikation in Bern (14. Juni) und Schaffhauſen, und nachdem man die Formel an evang. Glarus, Appenzell a. Rh., St. Gallen, Mühlhauſen, Biel, Neuenburg, Neuenſtadt und Graubündten verſendet, wurde ſie faſt überall auf gleichem Fuße als Anhang und Erklärung der Helvetiſchen Confeſſion zum Symbol erhoben. Nur in Neuenburg wollte man ſich, ungeachtet wiederholter Mahnungen beſonders von Bern, zu einer individuellen Unterſchrift aller Geiſtlichen nicht verſtehen, ſondern begnügte ſich, den Dekan und Sekretär im Namen der Geiſtlichkeit unterzeichnen zu laſſen. Zuletzt, wie man beſchloſſen hatte, kam die Reihe auch an Genf; es gab hier noch einige Anſtände zu heben; die franzöſiſchen Reformirten, wie de la Baſtide, Claude, Daillé u. A. ſuchten durch briefliche Vorſtellungen die Annahme zu hintertreiben; man ſtieß ſich namentlich an der Kanoniſation der hebräiſchen Vocalzeichen; allein nachdem Heidegger an Turretin beruhigend geſchrieben, es handle ſich nicht um den Entſcheid der grammatiſchen und kritiſchen Frage, ſondern nur um das Anſehen des Grundtextes den Ueberſetzungen u. ſ. w. gegenüber, ſo erklärte man ſich endlich auch hier für den Beitritt in gewünſchter Weiſe, wiewohl erſt Anfangs 1679 und nicht ohne das Bedenken und Widerſtreben durchblicken zu laſſen.

Die ſo überall in der reformirten Schweiz angenommene Conſensformel enthält nach einer Vorrede 26 Kanones, in denen alle durch die Schule von Saumur irgend controvers gewordenen Punkte mit großer theologiſcher Schärfe beſtimmt und feſtgeſtellt, die Gegenmeinungen zwar entſchieden, aber in ſchonenden Ausdrücken abgewieſen, fremde Confeſſionsverwandte dagegen, z. B. die Lutheraner, mit keinem Worte polemiſch berührt werden, wie es doch in der Concordienformel hinſichtlich der Reformirten geſchehen war. Die Vorrede beruft ſich auf die Pflicht, den aus Gottes Wort überkommenen Glauben rein und unentſtellt zu bewahren, die Jugend und die Kirchen vor dem Eindringen unrichtiger Meinungen zu ſchützen und ſchlimmere Irrthümer, die durch allzunachſichtige Duldung auch geringerer Abweichungen ſo leicht entſtänden, zu verhüten. Man habe ſich dabei bemüht, Wahrheit mit Liebe zu verbinden; es ſey auch für die Ehrw. auswärtigen Brüder kein Grund vorhanden, über dieſe, wichtiger Urſachen halb bezeugte Meinungsverſchiedenheit oder über Anlaß zur Trennung zu zürnen; man achte und ehre ſie als

gleiche Glaubens-Genoſſen; beiderſeits ſtehe der Grund deſſelben unverrückt, auf dem man auch beiderſeits viel Gold, Silber und edle Steine aus Gottes Wort gebaut habe. Die drei erſten Kanones handeln ſodann von der göttlichen Eingebung und Bewahrung der hl. Schriften vor jeder Verfälſchung; insbeſondere ſey der überlieferte hebräiſche Codex des Alten Teſtaments ſowohl in Betreff der Conſonanten als der Vokale, möge man es nun von den Zeichen der Letztern ſelbſt oder bloß von ihrer Bedeutung verſtehen, beides den Sachen und den Worten nach von Gott inſpirirt; nach dieſem und dem Codex des Neuen Teſtaments, als dem einzigen und unverfälſchten Kanon, habe man auch alle Ueberſetzungen zu prüfen und zu berichtigen, während ein umgekehrtes Verfahren (Cappel) mit Hülfe der Verſionen, Handſchriften oder auch bloßer Conjekturen den Grund des Glaubens wankend machen müßte. Kan. 3—6. betreffen die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl und von der Ordnung des Rathſchluſſes. Gott habe ſeine Ehre ſo verherrlichen wollen, daß er beſchloſſen, zuerſt den Menſchen zu ſchaffen, dann ſeinen Fall zu verhängen (lat. permittere), endlich ſich Etlicher unter den Gefallenen zu erbarmen und mithin ſie zu erwählen, die Uebrigen dagegen in der Verderbniß zu laſſen. In dieſem Dekrete war Chriſtus mitbegriffen, nicht als verdienſtliche Urſache oder vorgängiger Grund deſſelben — denn dieſer iſt allein das Wohlgefallen Gottes — ſondern ſelbſt als Erwählter, als vor Anfang der Welt verordneter Mittler und unſer erſtgeborner Bruder, deſſen Verdienſt Gott dazu gebrauchen wollte, uns das Heil, ſeiner Gerechtigkeit unbeſchadet, zu gewähren. Nicht billigen kann man daher die Meinung (Amyraut's) von einem der Erwählung vorgängigen, bedingten Willen oder Wunſche Gottes, alle Menſchen ſelig zu machen, wenn ſie nämlich glauben würden, von einer Beſtimmung Chriſti zum Mittler für Alle u. ſ. w., was Alles der hl. Schrift widerſpricht und wodurch menſchliche Unvollkommenheit, Affekte, Willenswechſel in Gott hineingetragen werden. — Durch Kan. 7—9. wird der Bund der Werke mit dem heilig erſchaffenen Menſchen gegen Amyraut als ein ſolcher dargeſtellt, der bei treuem Gehorſam nicht nur zu beſtändiger irdiſcher Glückſeligkeit, ſondern zu ewigem himmliſchem Leben, wie es Chriſtus als anderer Adam durch ſeine Geſetzeserfüllung an unſerer Statt uns wiedererworben, geführt hätte, was auch aus dem Gegenſatze, der Drohung des ewigen Todes hervorgehe. Die drei folgenden Kanones 10—12. verwerfen die Meinung (La Place's) von der bloß mittelbaren Zurechnung der Sünde Adams. Wie Gott den Bund der Werke mit Adam und in ihm zugleich als Haupt und Stamm mit ſeinem ganzen Geſchlechte ſchloß, ſo hat Adam nicht für ſich allein, ſondern für die ganze Menſchheit geſündigt und die verheißenen Bundesgüter verloren. Läge kein ſolches Delikt um der Menſchheit von Anfang an vor, würde ihr nicht die Uebertretnng ihres Stammvaters durch geheimes und gerechtes Gericht Gottes zugerechnet, ſo wäre unbegreiflich, wie die erbliche Corruption, der geiſtliche Tod dieſelbe ganze Menſchheit treffen konnte, da der gerechte Gott immer nur Schuldige ſtraft. Auf doppelte Art iſt daher der Menſch vor jeder eigenen Thatſünde dem Zorn und Fluche unterworfen, zuerſt wegen des in Adams Lenden begangenen Ungehorſams und ſodann wegen der durch Zeugung ihm eingepflanzten Erbcorruption; die Anſicht dagegen, welche das Erſte läugnet, macht auch das Zweite, die Erbcorruption ſelbſt wankend und zweifelhaft. — Kan. 13—16. handeln von der partikulären Beſtimmung Chriſti. Wie er nämlich von Ewigkeit erwählt wurde zum Haupt und Herrn aller derer, welche in der Zeit durch ſeine Gnade gerettet werden, ſo wurde er auch in der Zeit zum Mittler des neuen Bundes gemacht nur für die, welche durch ewige Wahl ihm zum Eigenthumsvolke geſchenkt ſind. Einzig für die Erwählten, die in der Zeit eine neue Kreatur werden, iſt er nach des Vaters Rathſchluß wie nach ſeiner eigenen Intention geſtorben. Sein Wille, derjenige des Vaters und die heiligende Wirkſamkeit des Geiſtes treffen zuſammen, ſind von abſolut gleichem Umfange und wie das Heil ſelbſt, ſo hat Chriſtus auch die Mittel des Heils, den Glauben und den Geiſt der Wiedergeburt, denen, für die er geſtorben iſt, verdient und nur dieſen werden ſie wirklich geſchenkt. Dies Verdienſt Chriſti beſteht aber in ſei-

nem ganzen, vollkommenen, ſowohl thätigen als leidenden Gehorſam; beide laſſen ſich durchaus nicht trennen, ſein Leben und Thun war nichts Anderes als völlige Unterwerfung und Erniedrigung bis zur äußerſten Spitze des Todes, und wenn dieſem ſpeziell die Erlöſung zugeſchrieben wird, ſo geſchieht es in dem Sinne, daß darin als dem letzten und erhabenſten Akte auch ſein ganzes früheres Leben und Leiden als mitbegriffen zu denken iſt. — Abzuweiſen ſind daher die Anſichten (Amyraut's u. A.), als hätten Gott und Chriſtus Allen das Heil zugedacht unter der freilich unmöglichen Bedingung des Glaubens, — als hätte der Tod Chriſti das Heil nicht eigentlich (poſitiv) verdient, ſondern nur (negativ) das Hinderniß der Gerechtigkeit Gottes weggeräumt und die Stiftung eines neuen Gnadenbundes mit allen Menſchen möglich gemacht; als hätte endlich Chriſtus den aktiven Gehorſam für ſich und nur den paſſiven für die Auserwählten geleiſtet. — Die Berufung zum Heil war, laut Kan. 17—20., bald enger, bald weiter, niemals aber abſolut allgemein. Im A. T. war ſie auf Iſrael beſchränkt, im N. umfaßte ſie Juden und Heiden, doch gibt es noch Viele, die von Chriſto nichts wiſſen. Zwar hat ſich Gott auch dieſen durch die Werke der Natur und Vorſehung geoffenbaret; dies reicht aber nicht hin, um die äußere Berufung (durch's Wort) zu erſetzen und ihnen das Geheimniß des Gnadenrathes in Chriſto bekannt zu machen, ſondern nur um ihnen keine Entſchuldigung zu laſſen, weil ſie auch dieſen Reſt von Erkenntniß nicht benutzt, um Gott als Gott zu verehren. Die äußere Berufung durch das Evangelium ſelbſt iſt auch von Seiten Gottes ſtets wahrhaft und ernſtlich gemeint; mit völligem Ernſte macht er in ſeinem Worte bekannt, nicht zwar was er über die Einzelnen beſchloſſen, wohl aber was eines Jeden Pflicht ſey und was ihm, je nachdem er ſie thut oder unterläßt, bevorſtehe. Dieſe Abſicht Gottes bei der Berufung iſt nie unwirkſam, ſondern immer mit Erfolg begleitet: bei den Erwählten, die ihre Pflicht thun, beſteht er in der Erlangung des Heils; bei den Verworfenen, die dem Rufe nicht folgen, in der Vorhaltung ihrer Pflicht und in der Unentſchuldbarkeit ihres Unglaubens. Dieſer Unterſchied in der Wirkſamkeit der allgemein angebotenen Berufung hat aber ſeinen Grund allein in der Gnade Gottes, durch welche die Erwählten *) glauben, während die Verworfenen in ihrer angebornen Bosheit und Herzenshärtigkeit beharren. Unzweifelhaft irren daher diejenigen (Amyraut), welche die natürliche Gotteserkenntniß ohne das Evangelium zum Heil für genügend halten und lehren, jeder Menſch werde, objektiv wenigſtens, hinreichend zu Chriſto und zur Seligkeit berufen, indem Gott bei rechtem Gebrauch des natürlichen Lichtes auch dasjenige der Gnade hinzufüge, anders aber die Wahrheit und Güte Gottes nicht gerettet werden könnte. Kan. 21. und 22. erklären (gegen Amyraut) die Unfähigkeit des Menſchen durch ſich ſelbſt dem Evangelium zu glauben, für eine natürliche und nicht bloß moraliſche, ſo daß er glauben könnte, wenn er nur wollte. Eben dieſe Willensſchwäche habe ihren Grund in unſerer verderbten Natur und ſey uns ſo ſehr angeboren, daß nur die allmächtige Gnade des heil. Geiſtes uns von ihr befreien könne. Bedenklich ſey es daher, von bloß moraliſchem im Gegenſatz zu natürlichem Unvermögen zu reden, als ob der Glaube doch irgendwie in unſern Kräften läge und nicht ein Geſchenk Gottes wäre. — Nach Kan. 23—25. gibt es nur zwei Wege der Rechtfertigung vor Gott, denjenigen der eigenen Werke für den Menſchen im Stande der Unſchuld und denjenigen durch den Gehorſam eines Bürgen für die Sünder und Gefallenen. Dieſem entſpricht denn auch ein zweifacher Bund Gottes, der durch den Fall ungültig gewordene mit Adam und der ewig gültige mit den Erwählten in Chriſto. Der Letztere zerfällt zwar nach den verſchiedenen Zeiten in zwei Oekonomieen; allein auch im A. T. wurden die Väter nicht anders ſelig als wir, nämlich durch den Glauben an das Lamm Gottes und den gerechten Knecht. Mit dem Glauben an Chriſtum war aber auch derjenige an den heil. Geiſt nothwendig verbunden und obſchon die Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit damals mit mehr Mühe erlangt wurde, ſo war ſie doch jedenfalls vorhan-

*) Electis — nicht electio, wie es in den Ausgg. — auch bei Niemeyer heißt.

den und nach dem geringern Maße der Offenbarung unter Gottes Gnade zum Heil und Troſt der Erwählten hinreichend. Zu mißbilligen iſt demnach die Lehre (Amyraut's) von einem dreifachen grundverſchiedenen Bunde, dem natürlichen, geſetzlichen und evangeliſchen, deren Beſtimmung und Unterſcheidung in große Schwierigkeiten verwickelt und den Kern der Frömmigkeit verdunkelt, und ebenſo die laxe Art, wie von der Erkenntniß Chriſti, ſeiner Genugthuung und der heil. Dreieinigkeit und von der Nothwendigkeit des Glaubens daran unter der Oekonomie des A. T. geredet wird. Der Schlußkanon 26. endlich ſpricht nochmals den Willen und die Ermahnung aus, an der reinen und einfältigen Lehre der Gottſeligkeit feſtzuhalten und die eiteln Geſchwätze zu fliehen; er verbietet ausdrücklich, »ſey es öffentlich oder privatim eine zweifelhafte oder neue Lehre, die in unſern Kirchen bisher nicht erhört, dem Worte Gottes, unſerer Helvet. Confeſſion, unſern ſymboliſchen Büchern und den Beſchlüſſen von Dortrecht zuwider und in öffentlicher Verſammlung noch nicht aus Gottes Wort erhärtet und beſtätigt worden ſey, auf die Bahn zu bringen.« Beſonders ſolle und wolle man die Nothwendigkeit der Heiligung des Sonntags auf das Strengſte einſchärfen — ſo wenig konnte man ſich zuletzt noch einen Seitenblick auf Coccejus verſagen — und die Wahrheit gegenwärtiger Lehrſätze in Kirchen und Schulen bei jedem Anlaſſe einhellig und treulich feſthalten, lehren und behaupten.

War nun freilich die Conſensformel in den reformirten Kirchen der Schweiz überall eingeführt, ſo ließ ſich doch vorausſehen, daß ſie ſich nicht lange werde halten können; zu ſehr war der göttliche Grund, auf den man gebaut zu haben wähnte, mit dem Sande der Schulmeinungen und menſchlichen Erklärungen verſetzt, als daß es nicht bald Vielen fühlbar werden ſollte; und je ſtrenger man nach und nach bei der Verpflichtung auf dieſelbe verfahren zu müſſen glaubte, deſto mehr empörte ſich dagegen das religiöſe wie das Rechtsgefühl. Anfangs war man noch, ausgenommen in Baſel, ziemlich gemäßigt und nachſichtig; in Zürich ließ man es lange bei der erſten Unterſchrift aller Geiſtlichen bewenden, ohne ſie von den jüngern zu fordern; in Genf unterſchrieben nur die zu ordinirenden Candidaten; in Lauſanne wurde die Akademie von Bern aus dazu angehalten und die Ordinanden ſollten die Formel mit den übrigen Symbolen unterzeichnen; es geſchah indeß nicht von Allen und Einzelne thaten es mit der Clauſel: quatenus Scripturae consentit, — ohne daß es bemerkt oder gerügt worden wäre. Aufmerkſamer und ſtrenger wurde man erſt, als nach der Aufhebung des Edikts von Nantes viele franzöſiſche Geiſtliche nach der Schweiz flüchteten und beſonders im Waadtlande Anſtellungen erhielten. Man verordnete, daß dieſe und überhaupt Alle, welche predigen wollten, die Unterſchrift zu leiſten hätten und zwar unbedingt (purement et simplement), was nun auch auf die Einheimiſchen angewendet wurde. Eine Interceſſion des großen Kurfürſten Friedrich Wilhelm von Brandenburg (27. Febr. 1686) mit Hinweiſung auf die gefährliche Lage des Proteſtantismus und die Nothwendigkeit einer Vereinigung der Reformirten unter ſich und mit den Lutheranern, hatte von Seite Zürich's und Bern's nur eine entſchuldigende Antwort (6. Mai 1686) und fromme Wünſche zur Folge. In dem vor Kurzem noch ſo übereifrigen Baſel hingegen hatte das kurfürſtliche Schreiben die Wirkung, daß, obſchon man erſt der Antwort von Zürich und Bern beigeſtimmt hatte, doch auf Anſuchen des geheimen Rathes an den Antiſtes die Unterſchrift der Formel nicht mehr gefordert wurde (Hagenbach a. a. O. S. 177). Zwanzig Jahre ſpäter (1706) ließ man ſie auch in Genf fallen, worüber der Nachfolger des Kurfürſten, Friedrich I., ſeine Befriedigung ſchriftlich ausſprach. Noch hielten indeſſen Zürich und Bern die Formel aufrecht; allein die ganze Zeitſtimmung und Zeitſtrömung war eine weſentlich andere geworden, neben und gegenüber dem prädominirenden religiöſen Intereſſe machten ſich mehr und mehr auch die weltlichen geltend; die weltliche Wiſſenſchaft hatte ſich von der Theologie zu emanzipiren angefangen; die letztere mit ihrer falſch doktrinären Richtung, mit ihrer großentheils unfruchtbaren und ausgelebten Scholaſtik war ſelbſt Schuld daran, daß viele auch edle und ſtrebſame Geiſter ſich mit Unluſt von ihr abwandten. Man kehrte theils

aus Bedürfniß theils aus Oppoſitionsgeiſt zur Bibel zurück; man hob auf's Neue die praktiſche Seite, die ethiſchen Ideen des Chriſtenthums als das allein Weſentliche hervor; und wenn auch dieſe Richtung vielfach zu weit und irre ging, wenn man die Kirchenlehre oft kaum mehr verſtand und mit der harten und bittern Schaale nicht ſelten auch den ſüßen Kern wegwarf, ja wenn ſchon vielfach die gepredigte Toleranz der Indifferenz und das Dringen auf praktiſches Chriſtenthum einem ſeichten Moralismus mit ſupranaturaliſtiſcher oder rationaliſtiſcher Färbung ſich näherte, ſo lag dies in der Art jeder Reaktion und in den Geſetzen menſchlicher Entwicklung. Früher als in der deutſchen fand dieſer neue Geiſt in der franzöſiſchen Schweiz Eingang, beſonders auch zu Lauſanne, wo zu Anfang des 18. Jahrhunderts bedeutende Männer, der Juriſt Barbeyrac, der Philoſoph und Mathematiker de Cronſaz, der Kirchenhiſtoriker Ruchat und Andere lehrten, und hier entſpann ſich abermals ein »Conflikt,« in welchem die Conſensformel und mit ihr das Syſtem der alten Rechtgläubigkeit den erſten entſcheidenden Stoß erlitt. Arminianiſche Meinungen, die man ſchon 1698 unter den Studirenden bemerken wollte, gaben Anlaß, in den, wider die Pietiſten der Hauptſtadt gerichteten Aſſociationseid, für das Waadtland, wo man nichts weniger als pietiſtiſch geſinnt war, einen Zuſatz gegen den Arminianismus und Socinianismus einzuſchalten. Indeſſen fing man ſeit 1706, wohl nach dem Beiſpiele Genf's, von Neuem an, die Conſensformel bedingt zu unterſchreiben; die Akademie beſtimmte daher von ſich aus, es ſolle mit der — bereits relaxirenden Formel, „contrarium non docebo“ geſchehen; allein das quatenus kam doch unter Connivenz der Rektoren immer häufiger vor. Infolge einer Anzeige der Claſſe Morſee zur Verantwortung darüber neben andern Punkten aufgefordert, ſuchte der Rektor Barbeyrac im Namen der Akademie (Jan. 1716) das quatenus als hergebracht, als in der evangeliſchen Kirche ſelbſtverſtändlich und bei einem Symbol, welches Punkte berühre, die jedenfalls keine Glaubensartikel ſeyen (Kan. 2. und 3.), ſehr natürlich, zu rechtfertigen. Dieſe Vertheidigung ſchien in Bern keineswegs befriedigend, da der Prof. J. R. Rudolf der Regierung die Gründe gegen eine bloß limitirte Unterſchrift und für die Nothwendigkeit der Abwehr irriger Meinungen warm an's Herz legte. Auf neue Anfragen über die Art der Verpflichtung antwortete die Akademie mit Beigabe eines ſehr freimüthigen Memorials von Dekan Bergier (13. Dez. 1717), welches die Bitte begründete, daß die Unterſchrift des Conſenſus entweder ganz aufgegeben oder doch mit gewiſſen Reſtriktionen geſtattet werden möchte. Den darin hervorgehobenen allgemeinen Gründen der Zweckmäßigkeit, der Billigkeit, der Toleranz — ſetzte die Replik der Berner Geiſtlichen die freilich ſchon etwas ſtumpfen Waffen theologiſcher Erörterung und Unterſcheidung und die dringende Warnung entgegen, ja nicht die Thore der Wahrheit durch Preisgabe der Außenwerke dem Latitudinarismus zu öffnen (Febr. 1718). Trotz einer ſcharfen und gereizten Duplik, trotz brieflicher Verwendung Barbeyracs, welcher unterdeſſen einen Ruf nach Leyden angenommen, beſchloß man in Bern (3. Juni 1718), »es ſolle bei der Signatur ſein Verbleiben haben und zu Vermeidung von Verbitterung, Streit und Zank alles fernere Libelliren, Schimpf- und Schmähſchriften und Reden verboten ſeyn.« Da man indeſſen zu Lauſanne unter der Hand von gewichtiger Seite die Verſicherung erhielt, die Regierung betrachte die Formel keineswegs als eine Glaubensregel und die Unterſchrift derſelben ebenſowenig als eine Verpflichtung, ihren Inhalt ſelbſt, ſondern nur nicht dagegen zu lehren, ſo ſchien die Oppoſition ſich allmählig beruhigen zu wollen. Allein von Bern aus wurde (März 1719) eine Viſitation der Akademie von Lauſanne durch weltliche und geiſtliche Deputirte angeordnet, die ſich zugleich erkundigen ſollten, ob das, was von Neuerungen in der Lehre verlaute, Grund habe oder nicht. Die Erklärungen, welche bei dieſem Anlaß über das Verfahren in Betreff des Conſenſus und die deßhalb eingereichten Schriften verlangt und in theils evaſiver, theils ziemlich unumwundener Art gegeben wurden, machten nicht den günſtigſten Eindruck. Als der daherige, zufällig ſehr verſpätete Bericht endlich an die oberſte Behörde gelangte, wurde im Kleinen (17. Jan.) und nachher auch im Großen Rathe (15. April 1722) mit 98 Stimmen gegen 28 der

Beſchluß gefaßt, eine neue Deputation von zwei Rathsgliedern nach Lauſanne zu ſenden, um der Akademie den feſten Willen der Regierung zur Wahrung der Uniformität in Kirchenſachen zu eröffnen und deßhalb die ganze Akademie zur Unterzeichnung der Conſensformel „ohne einichen Reſervat und Erläuterung“, ſowie zu nochmaliger Präſtation des Aſſociations- und Prädikanteneides aufzufordern, — mit Vollmacht, die ſich Weigernden ſofort ihrer Stellen zu entlaſſen. Selbſt der Antrag auf eine offizielle Erklärung durch non aliter docebo blieb, zwar mit 64 gegen 66 Stimmen, in Minderheit. Groß war die Aufregung, welche dieſer Beſchluß in Lauſanne verurſachte und welche noch durch eine herumgebotene franzöſiſche Ueberſetzung des Conſenſus mit vielfach entſtelltem Text und beißenden Anmerkungen vermehrt wurde. Die Akademie wollte Abgeordnete nach Bern ſchicken; man ließ ihr bedeuten, es ſey ganz überflüſſig; es wurden Unterſchriften für ſie — zum Theil auch wider ſie — geſammelt; auch dies wurde verhindert; man hoffte auf die Verwendungen des Syndics von Genf, des dortigen freiſinnigen Theologen J. Alph. Turretin, des Erzbiſchofs von Canterbury, der proteſtantiſchen Mächte; der Beſchluß blieb gleichwohl in Kraft. Die Mitglieder der Akademie redeten laut davon, lieber ihren Stellen zu entſagen, als ſich unbedingt wider ihr Gewiſſen zu verpflichten; als jedoch die berniſchen Deputirten (10. Mai 1722) anlangten und, freilich nur in eigenem Namen und mündlich, beruhigende Erläuterungen abgaben, ließ man ſich dennoch in Unterhandlungen ein, wobei man ihnen theils einen oſtenſibeln Akt abzugewinnen oder unterzuſchieben, theils die Erklärungen in möglichſt weitem Sinne auszudeuten ſuchte, als ob es ſich eigentlich bloß darum handle, die Lehre des Conſenſus ſeinerſeits zu dulden und den Kirchenfrieden nicht zu gefährden. Das lange, unerquickliche Markten führte endlich zu einer Art von Compromiß, nach welchem ſämmtliche Akademiker dem Anſehen der Obrigkeit zu Liebe einfach unterſchrieben, die Deputirten dagegen verſprachen, auf ihre Ehrenrettung vor dem geärgerten Publikum bedacht zu ſeyn. Gerader und offener als ihre Lehrer, weigerten ſich mehrere Candidaten, ohne eine authentiſche ſchriftliche Erklärung zu unterzeichnen, und wurden daher von dem Verzeichniſſe geſtrichen. Auch dieſe indeß fügten ſich ſpäter wie die geſammte Geiſtlichkeit, als die Regierung ſelbſt (16. Juni) ausdrücklich beſtätigte, „der Conſenſus ſey bloß als eine Lehrformel anzuſehen, gegen welche man weder öffentlich noch privatim lehren und predigen dürfe.“ So weit war man allmählig durch die Macht der Zeit und die Logik der Sache von der erſten Abſicht, Schärfe und Strenge zurückgedrängt worden. Unter der großen Zahl von Streitſchriften, Memoiren, Deklarationen u. ſ. w., welche durch dieſe Bewegung hervorgerufen wurden und nur handſchriftlich cirkulirten, verdienen beſondere Erwähnung der Vorſchlag Ruchat's, einzig auf die Helvet. Confeſſion zu verpflichten (Sages réflexions sur la Formula Consensus); derjenige von Bergler, welcher, ziemlich latitudinariſch und oberflächlich, Predigt und Religionsunterricht nur auf das unmittelbar Praktiſche, vorzugsweiſe die Moral beſchränken und Dogmatik zu treiben bei Strafe der Abſetzung (!) verbieten wollte (Projet concernant les moyens de prévenir les disputes et les contestations scandaleuses etc.); zwei Abhandlungen von de Crouſaz, in denen das Unnütze, Schädliche, Widerſinnige des Consensus und der erzwungenen Unterſchrift deſſelben mit Schärfe und Bitterkeit zu zeigen verſucht wird (1ère et 2e Disseration faite à l'occasion de la signature du Consensus); endlich ein anonymer Brief an die unterſchriftweigernden Candidaten, um ſie in dieſem Sinne zu beſtärken (Lettre à un proposant de la dernière volée — pour la communiquer à ses confrères) u. A. m. Aber auch die Waffen der Fiktion, der Satyre, der Perſiflage, des Pasquills ſogar verſchmähte man keineswegs; man ließ die ſeligen Reformatoren mahnend und ſtrafend gegen die Leiter der berniſchen Kirche auftreten (Lettre des bienheureux Réformateurs sur le Consensus) und legte dem Nuntius in Luzern einen Bericht an den Pabſt über die Hoffnungen unter, welche der Sieg des Conſenſus über das proteſtantiſche Schriftprinzip auf baldige Herſtellung der römiſchen Autorität und Kirche eröffne (Lettre du Nonce du Pape à S. S. par rapport aux dis-

putes sur le Consensus); de Crousaz ließ ſich von einem Hyperorthodoxen über die Nothwendigkeit der Formel zuſchreiben, um ihn dann natürlich mit Glanz abzufertigen (Lettre à Mr. le Prof. de Crousaz avec sa réponse article par article) und ein anderer angeblicher Orthodoxer führt mit der feinſten, gehaltenſten Ironie den Satz durch, es ſey mit der unbedingten Unterſchrift der Geiſtlichen allein im Grunde noch gar nichts gewonnen, ſo lange nicht auch von den Lehrern und Lehrerinnen, den Vätern und Müttern daſſelbe verlangt und erlangt werde. (Une lettre du 27. Juillet 1718.)

Durch die Vorgänge im Waadtlande und wohl auch durch einzelne dabei betheiligte Perſonen wurde in weitern und höhern Kreiſen das Intereſſe auf die Angelegenheit des Conſenſus hingewendet. Die Könige von Preußen und Großbritannien (21. Febr. und 10. April) und das Corpus Evangelicorum zu Regensburg (12. Mai 1722) erließen dringende Einladungen an die reformirten Kantone, zur Schonung der Gewiſſen und zur Ermöglichung der proteſtantiſchen Union die Formel fallen zu laſſen; Zürich und Bern antworteten ablehnend, indem ſie gleichwohl erklärten, auch ſie wünſchten den Frieden unter den Evangeliſchen Kirchen eben ſo aufrichtig, könnten jedoch in der Formel kein Hinderniß deſſelben erblicken. Nicht beſſer gelang ein zweiter Verſuch von Preußen und England (30. Jan. und 6. April 1723), wobei der Inhalt der Formel ſelbſt hart mitgenommen wurde; man erwiderte ähnlich wie früher mit der Bemerkung, es könne von Glaubenszwang nicht die Rede ſeyn, da Niemand weder zur Unterſchrift noch zum Glauben gezwungen, ſondern nur verlangt werde, nicht gegen die Formel zu lehren; übrigens ſey man bereit, die Unterſchrift zu opfern, ſobald die Union zu Stande komme. — Auch einzelne lutheriſche Theologen ließen ſich in der Sache vernehmen; namentlich trat der tübingiſche Kanzler Chr. Matth. Pfaff gegen den Partikularismus der Formel, jedoch mit ireniſcher Tendenz in die Schranken (De Form. Cons. Helvetica Diss. hist. theol. Tub. 1723.), dem der berniſche Profeſſor J. R. Salchlin ſeine Bemerkungen (Strictura et observationes in Pfaffii Diss. etc. 1723.) entgegenſetzte, während beide von ſtrengen Lutheranern als Abtrünnige behandelt wurden (z. B. in der Schrift: Hypomnemata in Salchlini Strict. et obss. — aut. Dan. Suitlingio. 1725.). Die Angriffe von Boſſuet, Clericus, beſonders aber des anonymen franzöſiſchen Ueberſetzers (Formulaire de Consentement des églises Réf. de Suisse. Traduit en françois avec des Remarques. Wahrſch. Amſterdam 1722) widerlegte weitläufig J. J. Hottinger, indem er nachzuweiſen ſuchte, daß die Lehre des Conſenſus die alte und ächte der Schweizeriſchen Reformatoren, daß ſie von großem Gewichte ſey und ohne Gewiſſenszwang unterſchrieben werden könne (Vertheidigete Form. Cons. 1723.) — Gleichwohl ſank das Anſehen der Formel immer mehr; in Schaffhauſen war die Verpflichtung zu derſelben ſchon ſeit Langem wie in Baſel außer Uebung gekommen; an letzterem Orte trat man auf die königlichen Schreiben und ein Gutachten des Convents öffentlich von ihr zurück, die appenzelliſche Geiſtlichkeit ſchaffte ſie ab. Bern, ohne Zweifel durch den Aufſtandsverſuch des Major Davel, bei dem auch religiöſe Motive mitwirkten, milder oder vorſichtiger gemacht, fand ſich bewogen, wenigſtens das Streiten über dieſe Materien zu verbieten (13. April 1723); auch zu Zürich, wo die Signatur erſt ſeit 1714 durch die Kirchenbehörden eingeführt worden, zeigte ſich in den politiſchen Regionen eine Neigung zu milderer Praxis; die Geiſtlichkeit ließ zwar in einem Memorial (3. Juli 1722) nichts unverſucht, um die Formel in bisheriger Weiſe zu halten; allein durch den Großen Rath wurde (21. Juli) die Unterſchrift in ein bloßes Handgelübde verwandelt. So dauerte der Zuſtand noch über ein Jahrzehend im Stillen fort, bis allmählig der Geiſt eines Alph. Turretin, Sam. Werenfels, Oſterwald und Anderer durchdrang, das orthodoxe Syſtem nicht am wenigſten durch die Schuld ſeiner Vertheidiger ſelbſt in den Gemüthern allen Boden verlor und die vergeſſene Conſensformel endlich, man weiß nicht einmal recht wann und wie, jedenfalls ohne Sang und Klang zur Ruhe beſtattet wurde.

Die offizielle Abſchrift der Conſensformel (lat. u. deutſch) findet ſich, nach Schweizer, noch im Staatsarchiv zu Zürich. Zuerſt wurde ſie 1714 daſelbſt bei David

Geßner als Anhang zur Helvet. Confeſſion in 12. gedruckt; allein dieſe, wohl amtliche Ausgabe ſcheint nicht in den Buchhandel gekommen zu ſeyn oder wenigſtens keine große Verbreitung gefunden zu haben; denn 1718 beklagte man ſich im Waadtlande darüber, daß die Formel nur in einem und zwar handſchriftlichen Exemplar exiſtire, und in Bern berieth man ſich, ob ſie herausgegeben werden ſolle und dürfe. Nachher erſchien ſie mehrmals lateiniſch in kl. 4. — deutſch in 12. 1718 u. 1722. Sie ſteht auch bei Riemeyer: Collectio Confessionum in Eccl. Ref. publicat. p. 729 sq. vergl. P. LXXXI. s. Ueber die Geſchichte der Conſensformel ſehe man (J. J. Hottinger), Succincta at solida ac genuina Formulae Cons. — historia. lat. u. deutſch. 1723. 4. Desſelben Helvet. Kirchengeſchichten. Th. 3. S. 1086 ff. Th. 4. S. 258. — Pfaff in der bereits angeführten Diſſertation. *(Barnaud)*, Mémoires pour servir à l'Histoire des Troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus. Amsterd. 1726. Eſcher, Art. Helvet. Conſenſus in der Allg. Encyklopädie von Erſch u. Gruber. II. Sekt. 5. Thl. S. 243 ff. Schweizer, die proteſtant. Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb der Reform. Kirche. 2. Hälfte. Zürich 1856 S. 439 ff. 663 ff. Mehreres bei Haller, Bibliothek der Schw. Geſch. Thl. 3. S. 183 ff. Außerdem hat Verf. das berniſche Staats- und Kirchenarchiv und eine werthvolle, von der Redaction der Encyklopädie gütigſt mitgetheilte Sammlung handſchriftlicher Materialien benutzt.*) F. Trechſel.

Helvicus (latiniſirt aus Helwig), Chriſtoph, geb. den 26. Dez. 1581 zu Sprendlingen, in Heſſendarmſtadt, wo ſein Vater Pfarrer war, machte ſchon frühzeitig auf der Schule zu Frankfurt a. M. und der Hochſchule zu Marburg ſo große Fortſchritte, daß er im Jahre 1605 zum Lehrer der griechiſchen und hebräiſchen Sprache an der akademiſchen Lehranſtalt zu Gießen, welche im folgenden Jahre zur Univerſität erhoben ward, ernannt, 1610 aber daſelbſt auf einen Lehrſtuhl der Theologie befördert und 1613 Dr. Theolog. wurde. Das Hebräiſche redete er ſo fertig, wie ſeine Mutterſprache und ſchrieb zierlich griechiſch. Von ſeinem Landesherrn, bei dem er in beſonderer Gnade ſtand, beauftragt, hatte er die Bücherſammlungen der Juden zu unterſuchen, welche aus Frankfurt waren vertrieben worden. Nachdem er mehrere ehrenvolle Rufe in's Ausland abgelehnt, raffte ihn der Tod in dem frühen Alter von 35 Jahren mitten in ſeiner ſehr wichtigen wiſſenſchaftlichen, namentlich ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit hinweg. Die von ſeinem Collegen Winkelmann gehaltene Leichenrede auf ihn nebſt Anhängen ꝛc. iſt im Jahre 1650 unter dem Titel „cippus memorialis etc.“ in erneuerter Auflage im Druck erſchienen — wohl mit ein Zeugniß für die Berühmtheit des Mannes! Er iſt Verfaſſer mehrerer guten Sprachlehren und Wörterbücher ſowohl in den orientaliſchen als den alten Sprachen, und ähnlicher Lehrbücher, am bekannteſten aber durch ſeine chronologiſchen Tabellen, herausgegeben unter dem Titel: theatrum historicum et chronolog. s. Chronologiae Systema novum etc. 1609 f. mehrfältig edirt und vermehrt, zuletzt Frankfurt 1666 f., ein ſeiner Fehler ungeachtet auch in England und Frankreich geſchätztes und öfters nachgedrucktes Werk. Von ſeinen andern Schriften, Geſchichte und Chronologie ſowie Theologie betreffend, nennen wir noch eine Diſſertation über die ſiebenzig Wochen Daniels, eine Abhandlung de paraphrasi bibliorum chaldaica; Systema Controvv. cum Judaeis u. ſ. w. E.

Helvidius, Häretiker des 4. Jahrhunderts, einer jener reformatoriſchen oder vielmehr opponirenden Geiſter, welche theils auf Grund der heil. Schrift, theils im Intereſſe der Vernunft und Moral einen kräftigen, aber zum Theil über das rechte Maß hinausgehenden, vereinzelten und vergeblichen Widerſpruch erhoben wider die mehr und mehr in der Kirche überhandnehmende unevangeliſch-aſcetiſche Richtung, ſowie gegen die ſchriftwidrige und paganiſirende Marien- und Heiligenverehrung. — Schüler des mailändiſchen Arianers Auxentius (R.E. I. S. 631), lebte er zugleich mit Hieronymus in Rom unter Biſchof Damaſus (zwiſchen 366 und 384) und verfaßte hier eine Schrift,

*) Dieſe Sammlung iſt Eigenthum des Profeſſors Chapuis in Lauſanne.

worin er vielleicht in Conſequenz arianiſcher Anſchauungen oder im Zuſammenhang mit der Sekte der ſogenannten Antidikomarianiten, aus Stellen wie Matth. 1, 18. Luk. 2, 7. u. a., aus der Erwähnung von Brüdern und Schweſtern Jeſu im N. T., unter Berufung auf ältere Auctoritäten wie Tertullian, Victorinus von Petau u. A., zu beweiſen ſuchte, daß Maria nach der Geburt Jeſu noch mehrere Kinder aus der Ehe mit Joſeph gehabt habe, indem er zugleich die Verdienſtlichkeit des eheloſen Lebens und mönchiſcher Aſceſe leugnete. — Hieronymus bekämpfte ihn in ſeiner Schrift adversus Helvidium (a. 383) in hochfahrend-leidenſchaftlichem Tone und zum Theil mit unwürdigen und ſophiſtiſchen Argumenten, während Andere, wie z. B. Gennadius, die gute Abſicht und den frommen Eifer des Helvidius anerkennen und dieſem mehr nur Mangel an Gelehrſamkeit und Originalität, ſowie Mangelhaftigkeit der Darſtellung und Beweisführung vorwerfen. Auch Luther ſpricht ſich ſtark mißbilligend über Helvidius zuweitgehenden Widerſpruch aus (er nennt ihn einen »groben Narren« Wke. Leipz. A. XXI. S. 646). — Seine Anhänger nennt Auguſtin l. c. Helvidiani: ſie ſind wohl verwandt oder identiſch mit den von Epiphanius (haeres. 78.) ſogenannten Antidikomarianiten (vgl. d. Art. I. S. 375). — Quellen: Hieronym. adv. Helvidium in der Mauriner Ausg. von Martianay T. 4.; Auszug bei Rößler, Bibl. d. Kirchenv. IX. S. 92; *Augustin.*, de haeres. c. 84.; *Gennadius*, de vir. ill. c. 32. Vgl. Walch, Ketzerhiſt. III. 587 ff.; Neander, Kirchengeſch. II. 2. S. 227 u. a. kirchenhiſt. Werke. **Wagenmann.**

Heman, הֵימָן (= treu, zuverläſſig, wie das chald. N. pr. מְרוּמָן Eſth. 1, 10.), Eigenname eines Weiſen aus dem Geſchlecht Serah (1 Moſ. 38, 29 f.) des Stammes Juda; vgl. 1 Chron. 2, 6. (LXX Αἰμαὰν) mit 1 Kön. 5, 11. (LXX Αἰνὰν), in beiden Stellen neben Ethan, Chalkol, Darda genannt, in letzterer als בְּנֵי מָחוֹל (Söhne des Reigens, Chorführer der heil. Reigentänze) bezeichnet. Schon dieſe Bezeichnung, ferner die Aufſchrift des Pſ. 88., die dieſes Klaglied ſowohl לִבְנֵי קֹרַח als לְהֵימָן הָאֶזְרָחִי (LXX Αἰμὰν τῷ Ἰσραηλίτῃ) zuſchreibt, macht die Identität des Eſrahiten Heman mit dem levitiſchen Heman wahrſcheinlich, der הַמְשׁוֹרֵר, ψαλτῳδός heißt, Sohn Joel's, Enkel Samuels, aus der zum Geſchlecht Kahaths gehörigen Familie der Kinder Korah, 1 Chron. 6, 18—23; 15, 17. 19. 2 Chron. 35, 15. Auch der Eſrahite Ethan (Pſ. 89. 1 Kön. 5, 11.) müßte dann mit dem levitiſchen Muſikmeiſter Ethan (= Jeduthun?) aus dem levitiſchen Geſchlecht Merari 1 Chron. 6, 28 ff. identificirt werden. Zugegeben jedoch, daß das Nom. patron. הָאֶזְרָחִי den Heman, הַמְשׁוֹרֵר, nicht mit Nothwendigkeit zu einem Nachkommen Serahs macht, ſondern (wie Hengſtenberg vermuthet) ihn nur als levitiſchen Beiſaſſen im Geſchlecht der Serahiten bezeichnet (wie der Levite Zuph, Stammvater Samuels 1 Sam. 1, 1. auch תָּאֶפְרָתִי heißt, vgl. Richt. 17, 7.), ſo läßt doch 1 Chron. 2, 6. dieſe Auskunft nicht zu. Aber auch die Annahme Ewalds, daß in früheren Zeiten bisweilen auch aus andern Stämmen die beſten Kunſtverſtändigen in gewiſſe entferntere Zweige des Stammes Levi aufgenommen wurden (Alterth. S. 305. Geſch. III. 355 f.), reicht hier nicht zu. Verſchiedene Anſichten über die Stelle 1 Chron. 2, 6. ſ. bei Movers, über die B. d. Chron. S. 237. Keil, apol. Verſ. S. 164. Hävern., Einl. II, 1. 100. Winer, Realw. unter Ethan: ſchwerlich wird über dieſe Punkte je in's Klare zu kommen ſeyn *). 1 Chron. 25, 1 ff. ſteht Heman neben Jeduthun (Ethan) als Vorſteher einer der drei Sängerordnungen, die David eingerichtet hat, und heißt nicht nur im Allgemeinen נָבִיא, ſondern noch beſtimmter חֹזֵה־הַמֶּלֶךְ בִּדְבְרֵי הָאֱלֹהִים. Sein »Horn zu erheben« hatte ihm der Herr 14 Söhne und 3 Töchter geſchenkt. Oder bezieht ſich das קֶרֶן auf David, als Sinnbild königlicher Macht, wie Luther: ich achte, daß dieſer Heman ſey Davids Prophet geweſen, in

*) Nach jüdiſcher Tradition (Sedee Olam Rabba p. 52) waren Heman und ſeine Brüder wirkliche Söhne Serahs, und lebten in Egypten als Propheten oder Weiſe; eine andere jüdiſche Ueberlieferung (bei Hieron. Comm. in 1 Kön. 4, 31.) identificirt gar Ethan mit Abraham, Heman mit Moſes, Chalkol mit Joſeph.

königlichen Geſchäften, die das Königreich belangt haben, wie er hat ſtreiten und regieren ſollen; denn Horn bedeutet ja Regiment und Königreich, 2 Sam. 22, 3. vgl. Luk. 1, 69. Sowohl die abſalom'ſche Zeit, in welcher David ihn gleichſam zum נָבִיא ſeiner Klage machte, wie andere ſeiner Schüler zu נְבִיאִים des Troſtes und der Hoffnung, vgl. Pſ. 84. 42. 2 Sam. 15, 24 f., als, wenn er es noch erlebe, die letzte Zeit Salomons, konnte ihm Veranlaſſung geben zu einem ſo tiefen Klaglied, wie Pſ. 88. iſt. Neuere Commentatoren und Kritiker von Eichhorn bis Hengſtenberg ſprechen den Pſalm dem Heman, ſey's dem Serahiten oder dem Leviten, ab, und ſchreiben ihn entweder wegen ſeines perſönlichen Inhalts dem ausſätzigen König Uſia zu, 2 Chron. 26, 20., oder ſetzen ihn, im Zuſammenhang mit dem folgenden, mehr nationalen, Pſalmen in die Zeit nationaler Erniedrigung nach dem Tod des Joſia (ſchon Venema), oder unter Zedekia. Dem Heman ſoll dieſer Pſalm, wie der nächſte dem Ethan (von den Kindern Korah als Sammlern) zugeſchrieben worden ſeyn, wegen der Aehnlichkeit mit damals noch vorhandenen Liedern dieſer Sänger, oder um den vaterloſen Pſalmen einen berühmten Vater oder den kinderloſen Sängern einen ihrer würdigen Samen zu erwecken. Baihinger Pſ. II, 75 f. hält noch an der Autorſchaft Hemans aus dem Stamm Juda (im Unterſchied von dem Leviten) feſt und hält den Versbau mit Recht für keinen hinreichenden Grund, den Pſalmen der davidiſch-ſalomoniſchen Zeit abzuſprechen. Vgl. auch Ewald, poet. Bücher I, 213. Leyrer.

Hemmerlin, Felix, oft auch Malleolus genannt, geboren zu Zürich 1389, geſtorben im Gefängniß des Franziskanerkloſters zu Luzern, jedenfalls erſt nach Pfingſten 1457, heißt bei Joh. von Müller, Geſch. der Schw. Eidgen. 3, 163. Leipz. Ausgabe: „das ſeit langem bei weitem größte Licht in dieſen obern Landen.“ Auch er ſelber behauptet, daß während hundert Jahren im Conſtanzer Sprengel kein Geiſtlicher ſo gelehrt und für das Beſte der Kirche ſo beſorgt geweſen ſey wie er, und ſein Zeitgenoſſe und Freund, der Eßlinger Stadtſchreiber Nic. von Wyl, ſagt von dem Manne, der „teglichs allen armen menſchen ſyn huß ſuochend dz armuoſen ußteillet, glych einer teglichen ſpend“, daß er „mit ſinen ſchriften ſynen namen under den gelerten und latiniſchen menſchen der ewigkeit geben hat, alſo das er todt lebet und ſyn nymmer mer wirt vergeſſen.“

Ueber ſeine Jugend finden ſich nur ſpärliche Winke vor. 1412 erhielt er eine Chorherrenſtelle am Stift zum großen Münſter in Zürich, ein dulce pondus, wie er ſich ausdrückt, ging dann zum Beginn höherer Studien nach Bologna, hielt ſich während des Concils zu Conſtanz auf, und ward 1421 Probſt des St. Urſusſtifts in Solothurn. Hier ſcheint er jedoch ſeinen Aufenthalt nur dann genommen zu haben, wenn es die Amtsgeſchäfte erforderten. Denn nur nach der Annahme dieſer letztern Würde erwarb er ſich in Erfurt den Grad eines Baccalaureus des Rechts, wandte ſich neuerdings nach Bologna, der erſten Rechtsſchule der Zeit, promovirte 1424 zum Doctor des kanoniſchen Rechts, beſuchte auf ſeiner Heimreiſe Rom, und kam von da um 1427 mit einer Beſtallung zum Probſte des Großmünſters nach ſeiner Vaterſtadt zurück, wo er von nun an bleibend reſidirte. Das Capitel ging übrigens auf die päbſtliche Zumuthung nicht ein, ſondern Hemmerlin mußte ſich mit der Cantorſtelle begnügen. Zudem fiel ihm ziemlich gleichzeitig noch ein Kanonicat am St. Moritzſtifte in Zofingen zu.

Allgemeineres Intereſſe kommt dem Leben und amtlichen Wirken Hemmerlins nur inſofern zu, als es einen tiefen Blick in die kirchlichen Zuſtände der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts eröffnet. Selbſt die endloſen Streitigkeiten zwiſchen ſeinen Collegen und ihm, an ſich ſo wenig bedeutſam, geben ein ungemein anſchauliches Bild von der Verweltlichung, den Plackereien und Teufeleien, wie ſie ſo vielfach in Stiften und Klöſtern heimiſch waren. Ohne Frage ſtund dem Zürcher Cantor ein reiches Wiſſen, ein ungewöhnliches Maß ſcholaſtiſcher Gelehrſamkeit zu Gebot. Um Citate aus Klaſſikern, Kirchenvätern, Scholaſtikern, weiter aus den Sammlungen des römiſchen und kanoniſchen Rechts und deren Gloſſatoren, um Anekdoten jeder Gattung und deren geſchickte Verwendung war er nie verlegen. Um ſo mehr gebrach es dem geſchätzten Kanoniſten

an tieferer religiöser Erregtheit, an Innigkeit und Wärme des Gemüths, an Produktivität und Originalität im höhern Sinn. Wie sehr er es auch als Pflicht ansah, in seinem Bereich dem Verderben der Kirche zu steuern, so sah er doch diesem Verderben nicht von ferne auf den Grund, so daß es völlig verkehrt wäre, ihm eine Stelle unter den Reformatoren vor der Reformation anweisen zu wollen. Er war ein eifriger Kirchenmann und fühlte sich als ein vornehmer Stadtbürger: damit ist im Grunde Alles gesagt. Ein Mann des Gesetzes, verstand er sich ungleich besser auf das äußere Kirchenthum als auf das lebendige Christenthum. Seine kirchliche Richtung fiel mit derjenigen des Constanzer und Basler Concils zusammen, welch' letzterm er als Mitglied angewohnt hat. Die Schranken des Dogma's hat er auf keinem Punkte durchbrochen; nur die üppigen Auswüchse und die wuchernden Schlingpflanzen am stolzen Baume der Hierarchie wünschte er beschnitten zu sehen. Ueberhaupt hielt er sich zum höhern Mittelstande der Kirche, der damals die Zügel der geistlichen Weltherrschaft zu ergreifen suchte, um in seiner Weise dem schwellenden Verfall einen Damm zu setzen.

Schon in Solothurn sah es Hemmerlin daher einerseits auf Beseitigung der eingerissenen Unordnungen im Stift, andererseits auf Wiederherstellung der Stiftsrechte gegenüber dem Staate ab. In Zürich sodann erhob er sich zunächst wider einen Kaplan, der sich eine Beischläferin hielt, griff ferner die Kaplane wegen der Nachlässigkeit an, mit der sie der Besorgung des Gottesdienstes oblagen, um sich bald auch an die Chorherren selbst zu wagen, die durch ihren Tumult bei Wein und Spiel in der an das Stiftshaus anstoßenden Kirche öfters die Abhörung der Beichte unmöglich machten, und deren seltene Anwesenheit beim Gottesdienst, zumal sie sich während desselben gerne dem Schlafe überließen, unter dem Volke Anstoß erregte. Allein diese Kämpfe hatten nicht den gewünschten Erfolg. Hemmerlin mußte erfahren, daß er mit seinen Reformversuchen allein stehe. Als sich aus ähnlichen Gründen in der Folge sein Verhältniß zum Probst, zuletzt gar zum Bischof und dessen Generalvicar ebenfalls feindselig gestaltete, gab es im Stift für ihn kein Recht mehr. Mehr als einmal wurde der unbeliebige Censor auf Monate lang von den Versammlungen des Capitels ausgeschlossen und seines Einkommens verlustig erklärt. Der Angriff auf die Chorherren wurde ihm sogar mit einem Mordanschlag auf sein Leben vergolten. Wem wird es da nicht wenigstens begreiflich erscheinen, wenn unter solchen Umständen seine Simmung mehr nnd mehr zu einer gereizten ward?

Großentheils Hand in Hand mit seinen persönlichen Schicksalen geht die schriftstellerische Thätigkeit Hemmerlins, die er 1438 mit einem Traktat Contra validos mendicantes eröffnete. Seine Schriften, 39 an der Zahl, von denen jedoch die Mehrzahl nur wenige Blätter umfaßt, zugleich die Haupt-, ja nahezu einzigen Quellen für sein Leben, zerfallen ihrem Inhalte nach in kirchliche, juridische, politische und rein persönliche. Fünf davon, unter ihnen zwei dem Anscheine nach sanitarischen Inhalts, sind nur noch dem Titel nach bekannt. Vier andere, darunter die beiden für die Kenntniß seiner Schicksale wichtigsten, das Passionale*) und Registrum querele, sind nie im Drucke erschienen, existiren dagegen noch in Abschrift zu Zürich; sorgfältige Auszüge daraus theilt Reber mit. Die übrigen, vom Tridentinum auf den Index gebracht, finden sich gesammelt in drei verschiedenen Ausgaben. Die durch Sebast. Brand besorgte, Basel 1497, auf 177 Folioblättern, ist die älteste, die dritte, nur wenig jüngere, die vollständigste, wie sie denn namentlich auch das von den beiden frühern übergangene, so bedeutsame Buch de nobilitate enthält.

Ohne zu vergessen, welche schätzbaren Beiträge Hemmerlins sämmtliche Schriften für die Erforschung der Sitten- und Culturzustände seiner Zeit an die Hand geben, können hier nur

*) Nach dem Grundsatze: crudelis est, qui negligit famam suam, zieht er hier das ganze Heerlager seiner Feinde, lebende und todte, vor das Forum der öffentlichen Meinung. Bekannt soll werden fame quiditas, et culpe qualitas, et pene quantitas.

ſeine kirchlichen Arbeiten in Betracht kommen. Sie bewegen ſich meiſt in der Betrachtungsweiſe und im Gedankenkreiſe des Basler Concils. Nicht weniger als fünf ſind theils gegen die Begharden, Lollarden u. ſ. w., theils gegen die Bettelmönche, dieſen zügelloſen, jeder Ordnung ſich entziehenden Kirchenpöbel gerichtet. Hemmerlin will den Biſchof bewegen, das Geſindel der Begharden und Conſorten nicht ferner in ſeinem Sprengel zu dulden, ſcheut ſich auch nicht, Bullen, die zu ihren Gunſten lauten, mit beiſſigen Randgloſſen zu verſehen. Die Habſucht, die Heuchelei, die ſchmeichleriſche Menſchengefälligkeit, die Predigtweiſe, ja das ganze Wirken und Treiben der Bettelmönche, der religiosi proprietarii, wie er ſie heißt, aber nicht weniger auch die Sünden und Schanden der Weltgeiſtlichen werden ſchonungslos gegeißelt. In beſondern Traktaten tadelt er die Einführung neuer Feſttage, deren Zahl gleich derjenigen der geiſtlichen Stiftungen ohnehin ſchon zu groß ſey; er erklärt die Arbeit in Feld und Hof an ſolchen Tagen unter Umſtänden für zuläſſig; er ſpricht ſich gegen das Jubeljahr aus, das nur der Habgier und Ruhmſucht der Päbſte ſeinen Urſprung verdanke; er iſt der Eheloſigkeit der Welt- und Kloſtergeiſtlichen keineswegs unbedingt günſtig, im Gegentheil; er tritt männlich für die Freiheiten der mittleren Kirchenbehörden gegen die Anmaßungen der Kurie, und wider die Schwelgereien ihrer oberſten, vielfach unwürdigen Würdeträger in die Schranken u. ſ. ſ. Ganz anders wo er den Boden der Lehre, und die an die degenerirte Doctrin ſich anlehnenden Uebungen und Anſchauungen der Zeit berührt. Hören wir ihn doch in den drei Tractaten De benedictionibus aurae cum sacramento faciendis, De exorcismis et adjurationibus contra animalia bruta, und De credulitate demonibus adhibenda, ſich unumwunden für die in den Titeln angedeuteten Vorausſetzungen ausſprechen.

Als 1443 zwiſchen dem mit Oeſterreich verbundenen Zürich und den Eidgenoſſen Krieg ausbrach, nahm Hemmerlin leidenſchaftlich Partei für die Politik ſeiner adelich geſinnten Vaterſtadt. Zur Verherrlichung des Adels ſchrieb er in jenen Jahren ſeine umfangreichſte, formell gelungenſte Schrift, De nobilitate, voll der bitterſten Auslaſſungen, der zornigſten Ergüſſe wider den ihm widerwärtigen Bauernſtand der Eidgenoſſen. Z. B. Kap. 32: Es wäre gut, wenn den Bauern von Zeit zu Zeit, etwa alle 50 Jahre, Haus und Hof zerſtört würden. Aber Zürich trat von Oeſterreich zurück. Auf der großen Faſtnacht 1454 ward Hemmerlin durch eine Schaar der von ihm ſo ſchwer beleidigten Eidgenoſſen gegen alle Rechtsform gefangen geſetzt, dem Generalvicar Gundelfinger überliefert und von dieſem ſofort gebunden nach Conſtanz geſandt. Den weitern Verlauf dieſer mehrjährigen Gefangenſchaft, erſt zu Conſtanz, dann zu Luzern, übergehen wir. So viel erhellt ohnehin, daß kein Grund vorliegt, Hemmerlin mit einigen Neuern unter die Märtyrer des Evangeliums zu zählen. Richtiger hat er ſelber die Sache im Dyalogus de consolatione iniqne suppressorum getroffen: Ich leide unter mächtiger Hand und wohl aus eigener Schuld; aber aus guter Meinung kam dieſe Schuld. — Vgl. B. Reber, Felix Hemmerlin von Zürich, Zürich 1846, wo das hergehörige Material fleißig geſammelt, und auch die frühern Bearbeitungen ſeines Lebens verzeichnet ſind. Güder.

Hemming, Nicolaus, Praeceptor Daniae genannt, ein leuchtendes Beiſpiel und eine Zeitlang Mittelpunkt der Melanchthoniſchen Schule in Dänemark mit ihrer ächten Gelehrſamkeit, Humanität und Mäßigung, kann wohl als Vorgänger eines Georg Calixt betrachtet werden. 1513 auf der däniſchen Inſel Laaland geboren, im Hauſe eines Oheims, welcher Grobſchmied war, erzogen, erwarb er ſich ſchon früh beträchtliche Kenntniſſe und eine wiſſenſchaftliche Bildung, mit welcher ausgeſtattet er die Univerſität Wittenberg bezog, wo er fünf Jahre lang, wie damals ſo manche Dänen, zu Melanchthons fleißigſten Schülern gehörte. Die Gelehrſamkeit, welche er ſich erwarb, iſt um ſo mehr zu bewundern, als er ſich ſeinen Lebensunterhalt durch Unterrichtgeben und Abſchreiben erwerben mußte. Nach vollendeten Studien ward er auf Melanchthons Empfehlung Hauslehrer bei einem Edelmanne in Dänemark, deſſen Töchter er unterrichtete, wodurch wohl ſeine Neigung zu den ſchönen Wiſſenſchaften genährt wurde.

Später ward er Prediger an der Heiligen-Geiſtkirche in Kopenhagen, in welchem Amte er mit großem Beifalle und Segen wirkte, bald ward er Profeſſor der griechiſchen, dann auch der hebräiſchen Sprache an der dortigen Univerſität, 1557 Doctor und Profeſſor der Theologie, nachher noch Vicekanzler, welchen Aemtern er bis 1579 mit großem Erfolge und Ruhme vorſtand, indem er zugleich als fruchtbarer Schriftſteller wirkte.

Seine Schriften ſind zum Theil methodologiſchen, zum Theil allgemein philoſophiſchen, zum Theil dogmatiſchen, zum Theil exegetiſchen, zum Theil praktiſchen Inhalts. Sie ſind in fließendem eleganten Latein geſchrieben, zeigen überall den Mann, welcher mit der klaſſiſchen Literatur bekannt, ſich ihres Stoffes und ihrer Formen mit Sicherheit bedient; dabei durchzieht die theologiſchen ein Geiſt milder Frömmigkeit, welcher an Johann Gerhard erinnert. So lernt man ihn namentlich aus den Opusculis theologicis kennen, welche der gelehrte Prediger Simon Goulart zu Genf (ſtarb 1626) ſo trefflich fand, daß er ſie noch während der Lebzeiten des Verfaſſers geſammelt herausgab (bei Eustathius Vignon. Argent. 1586. fol.) und zwar mit Anmerkungen, welche ejus brevitatem lectori studioso magis ac magis aperirent.

Die erſte Klaſſe der iſagogiſchen und praktiſchen Schriften enthält treffliche Winke und Ausführungen. Die beiden Bücher de methodis haben in der Anlage Aehnlichkeit mit Auguſtins Schrift de doctrina christiana. Zuerſt allgemeine methodologiſche Ausführungen, dann eine Methodus theologica interpretandi concionandique; letztere iſt nur eine ſehr kurze Rhetorik, nebſt Anwendung auf die Behandlung der heiligen Schrift. — Dann folgt der Pastor, welcher deſſen Privat- und Gebetsleben, deſſen häusliche Führung, ſelbſt mit Anweiſungen und Formeln für die Hausandacht in einem Predigerhauſe behandelte, ſo wie weiter das Staats- und äußerliche, das kirchliche Verhalten des Paſtors und die von ihm zu übende Seelſorge zum Gegenſtande hat; endlich den Lohn des guten, die Strafe des treuloſen Hirten. — Alles iſt mit ſchönen Gebeten durchwebt, überall herrſcht der Geiſt des Gebets, Alles iſt wiſſenſchaftlich und praktiſch zugleich. Seine Catechismi Quaestiones (S. 173—264) haben wegen ihres friſchen Eingehens in die Sache und ihrer eigenthümlichen Verarbeitung in ihrer Zeit großes Anſehen genoſſen (4 Ausgaben) und verdienen noch immer Beachtung. Aber minister Dei qui bene docet, sed male vivit, dexteram quidem domum Dei aedificat, sed sinistra eandem destruit. Apostolus non frustra requirit a Sacerdotibus, ut sint forma gregis. Der Inhalt wird am Schluß von einzelnen Abſchnitten oft in ſinnreichen Diſtichen zuſammengefaßt, z. B.:

Lex hominem regit externum, veteriequs revelat
Errores; vitae est regula sancta nova.

Ferner:

Spiritus ecce docet, renovat, juvat atque renatis
Promissa obsignat, archa salutifera.

Auch hier fehlen ſchöne Gebete nicht.

Das Buch de lege Naturae apodictica methodus zeigt, wie der Verfaſſer die klaſſiſchen Schriftſteller zu benutzen weiß, um die natürlichen Moralgeſetze an's Herz zu legen.

Die zweite Klaſſe der dogmatiſchen Schriften enthält auch viel Schönes und Gediegenes, hat aber Hemming den Vorwurf des Kryptocalvinismus zugezogen, obwohl er ſchon in den Katechismusfragen (1560) die Ubiquitätslehre als unbibliſch lebhaft beſtreitet (S. 255), ohne jedoch die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im heil. Abendmahl zu leugnen. Nähme man die Allgegenwart des Leibes Chriſti an, meint er, werde die Auferſtehungsgeſchichte lauter Schein und müſſe der Engel gelogen haben, da er zu den Frauen, die ihn im Grabe ſuchten, ſprach: »er iſt nicht hier.« Auch ſolle ja unſer verklärter Leib Chriſti verklärtem Leibe ähnlich ſeyn: ob man dann annehmen könne, er werde auch allgegenwärtig werden? Auch ſey es ja gar nicht nöthig, ſagt er an einer andern Stelle, wo er die wahre unio personalis der göttlichen und menſchlichen Natur nachweiſt, daß ſich die beiden Verbundenen gleich weit erſtreckten

(p. 629 neque necesse est ea quae unita sunt aeque omnibus partibus patere). Nicht die Art der Gegenwart, ſondern die Wirklichkeit derſelben ſey Gegenſtand des Glaubens.

In ſeinen dogmatiſchen Schriften fanden die lutheriſchen Eiferer, einmal gegen ihn eingenommen, noch andere Irrthümer, namentlich in der Lehre von der Gnade, worin er nicht calviniſtiſch, dagegen melanchthoniſch dachte. Das zeigt ſich im Enchiridion theologicum (Viteb. 1558. 59. Lips. 1581 und in den Opuskeln), einem trefflichen kleinen Werke; weniger in dem ſehr vorſichtig abgefaßten *Syntagma* institutionum christianarum (Hafniae 1574. Genev. 1578. Lugd. Bat. 1585), welches ſich gleichfalls in den Opuskeln findet (S. 672—912), und einen ganz bibliſchen Karakter trägt, indem es auf die prophetiſchen Schriften des Alten und Neuen Teſtaments gegründet iſt.

Aus der Dedication zu einem andern 1571 geſchriebenen Werke (Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero Deo et vero homine p. 587—649) ergibt ſich der fromme milde Geiſt, in welchem die Theologie, namentlich das Bibelſtudium, zur Zeit Hemmings von einem weiteren Freundeskreiſe in Kopenhagen betrieben wurde. Nihil juvat γνῶσις nuda, ſagt er hier, nisi accedat πρᾶξις, quam Paulus αἴσθησιν vocat, videlicet quum vere sentitur in corde quod mente conceptum est. Hier iſt auch der Milde Melanchthons, welcher ſo viel von der rabies Theologorum leiden mußte, ein ſchönes Denkmal geſetzt. Hic dies, heißt die Stelle, proh dolor! satis docet, quantum scripta asperiora in fratres noceant aedificationi et concordiae Ecclesiae Dei. Doleo ex animo, quoties audio eos qui unà bella susceperunt adversus Antichristi regnum pro Christi gloria vindicanda, se mutuis et venenatis telis confodere. Quid hic, quaeso, speraudum? profecto nihil aliud, quam ut Principum animi paullatim rixis Theologorum fatigati alieneutur ab Evangelio et hostes doctrinae purioris triumphent tandem, ut interim taceam Turcico tyranno istis concertationibus viam aperiri ad invadendum orbem Christianum, ad quod classicum canunt multi sub specie defendendae veritatis. Verum si hic praeceptorem suum Philippum sibi imitandum proponerent, melius consulerent tranquillitati Ecclesiae. Quoties, quaeso, lacessitus erat sanctus ille vir mordacioribus scriptis? sed quid fecit? — pacem Ecclesiae praetulit privatae injuriae. Nam quum praevideret certamina domestica allatura esse Ecclesiae et regnis ingentia pericula, *maluit domi orare quam foris tonare.*

In der Antichristomachia (S. 649—672) wird die römiſche Kirche, in der Admonitio de superstitionibus magicis vitandis (S. 912—949) der Aberglaube fein und treffend bekämpft, Alles im Geiſte derſelben erleuchteten und wahrhaft aufgeklärten Theologie, welche damals in Dänemark eine ſo weit verbreitete Herrſchaft erlangt hatte. In derſelben ſollte Alles nach der heiligen Schrift gerichtet werden.

Ein Buch de Conjugio, repudio et divortio iſt praktiſch-kirchenrechtlich. — Merkwürdig iſt noch ein Werk de jure naturae (Vit. 1566) und der 1553 zu Frankfurt herausgegebene Tractat de gratia universali, welcher noch 1616 zum vierten Male zu Gießen abgedruckt ward, in die Opuscula nicht Aufnahme fand, aber vom Verfaſſer noch in hohem Alter (1595) in einem berichtigten Auszuge wiederholt ward.

Eine dritte Klaſſe von Schriften ſind die exegetiſchen, deren er eine nicht geringe Zahl verfaßt hat: zu einigen Pſalmen, den kleinen Propheten (Lips. 1568. 4.) und zu faſt allen neuteſtamentlichen Büchern (Johannes Evangelium. Bas. 1591. fol., die evangeliſchen Perikopen. Postilla in Opp., alle apoſtoliſchen Briefe. Lips. 1572 u. ö., auch einzeln). Außerdem eine Historia J. Chr. (1562. Opp. p. 1255—1336), faſt nur nach dem erſten Cap. des Johannes-Evangeliums mit Beziehung auf die Weiſſagungen und Typen des Alten Teſtaments, nicht geſchichtlich, ſondern polemiſch gegen das Aufkommen magiſcher Künſte gerichtet.

Vor dieſer Geſchichte Chriſti dankt er Gott, daß Er die Leiter der däniſchen Kirchen und Schulen (deren er eine lange Reihe namentlich als ſeine Freunde aufzählt) ſo geführt, daß ſie ſich der höchſten Eintracht in Religionsangelegenheiten befliſſen und ſich unnützer, nichts zur Erbauung beitragender Streitigkeiten enthalten. In dieſem Geiſte der Fried-

fertigkeit lehnte Friedrich II. von Dänemark auch alle weiteren Bestimmungen in Glaubenssachen, insbesondere die Concordienformel mit dem Concordienbuch ab, dessen prächtiges, in Seide gebundenes, mit Gold und Edelsteinen geschmücktes, ihm 1580 zugesandtes Exemplar er voll Unwillen in einen naheſtehenden Kamin geworfen haben soll, wie die Annahme derselben in Dänemark sogar bei Todesstrafe verboten wurde. Hospinian berichtet, ohne von Hutter deßwegen Widerspruch zu erfahren, daß Hemming und ein Hofprediger die Haupttriebfedern bei diesem Verfahren des Königs, der das Corpus Philippicum neben den älteren lutherischen Symbolen annahm, gewesen seyn. Das wird übrigens wohl nicht von direktem Einflusse auf des Königs Verfahren, sondern wohl nur so zu verstehen seyn, daß Hemming eine Hauptstütze für die Herrschaft der melanchthonischen Theologie in seinem nordischen Vaterlande war. (Vgl. d. Art. Concordienbuch.)

Trotzdem mußte dieser friedliebende Mann seines Kryptocalvinismus wegen Angriffe erfahren, um derenwillen fast allein er in den kirchenhistorischen Darstellungen angeführt zu werden pflegt, da er es aus andern Gründen weit mehr verdiente.

In seinem oben genannten Syntagma hatte er sich, wie schon erwähnt, der Ubiquitätslehre entschieden widersetzt. Deßwegen angegriffen, widerrief er aus Abneigung gegen Streitigkeiten in der Kirche, was sich in seinen Behauptungen Irriges finden möchte und bedauerte, wenn er dem Könige und Lande Anstoß gegeben. Er that dies in einem eigenhändig geschriebenen, entschieden seine wahre Denkweise aussprechenden Glaubensbekenntnisse vom 6. April 1576, welches Professor Masius in Kopenhagen dem Publikum mittheilte. Es ist gut lutherisch, indem es den Glauben bekennt, es sey der ganze Christus, Gott und Mensch, substanziell im Abendmahle gegenwärtig, wo es nach seiner Einsetzung begangen würde, und er selbst bringe und reiche allen Communicanten, würdigen und unwürdigen, seinen wahren Leib und sein wahres Blut, welches er für uns zur Vergebung der Sünden vergossen, et hoc corpus et hunc sanguinem vere et realiter cum pane et vino a communicantibus sumi, ita ut sit verus cibus ac potus, quo homo pascitur, reficitur et vivificatur ad vitam aeternam. Und doch wußte der orthodoxe Eiferer Samuel Andreä in Marburg (Epist. ad Anton. Horneck. Marp. 1690) dies Bekenntniß so zu drehen, daß es den Calvinismus seines Verfassers erweisen sollte.

Hemming ward noch in voller Kraft auf Andringen von des Königs Schwager, Kurfürst August von Sachsen, seiner Aemter entlassen und erhielt 1579 ein Kanonikat am Dom zu Roeskilde, welches er in Ruhe bis zu seinem am 23. Mai 1600 im 87. Lebensjahre erfolgten Tode behielt. Er erblindete in seinen letzten Lebensjahren, wohl eine Folge seiner vielen und angestrengten Arbeiten. Vorher aber gab er noch mehrere Schriften heraus, unter andern ein sehr hochgeschätztes Buch Immanuel wider Jakob Andreä, den großen Verfechter der Ubiquitätslehre (1583, wie es scheint sehr selten geworden, auch dem Verfasser dieses Artikels nicht zugänglich, obwohl es zu Frankfurt 1615, also lange nach des Verfassers Tode, mit einer historisch merkwürdigen Vorrede herausgegeben ward, in welcher Beiträge zu dem Schicksal der Concordienformel in Dänemark geliefert werden). Seine gemäßigte und friedliebende Richtung blieb in seinem Vaterlande noch lange nach ihm herrschend, seine Schriften sind unverdienter Weise jetzt nur zu sehr vergessen. L. Pelt.

Henke, Heinrich Philipp Konrad, Professor der Theologie zu Helmstädt von 1778—1809, war am 3. Juli 1752 zu Hehlen, einem braunschweigischen Dorfe an der Weser, geboren. Kurz nach seiner Geburt wurde sein Vater als Prediger an die Garnisonkirche St. Aegidien nach Braunschweig berufen, starb aber dort schon 1756, und einer seiner Collegen, der Senior E. L. Pabst, nahm sich der verwaisten Familie, besonders dieses jüngsten Sohnes an, welcher unter seiner Leitung zuerst auf dem Waisenhause, dann auf der Martinischule zu Braunschweig unter M. F. Sörgel so früh eine so ausgezeichnete Schulbildung erhielt, daß er schon vor seinem Abgange zur Universität im Winter 1771—72 als Lehrer der zweiten Klasse des Martineums eintreten konnte. Auch

in Helmſtädt, wohin er Oſtern 1772 abging, beſchäftigten ihn anfangs mehr philologiſche Studien als theologiſche; von den dortigen Lehrern der Theologie, Ant. Jul. v. d. Hardt, J. F. Rehkopf und Joh. Ben. Carpzov, wurde vornehmlich nur der Letzte ſein Lehrer, doch auch er, der Verfaſſer des orthodoxen liber doctrinalis theologiae purioris vom J. 1767, hielt als guter ſächſiſcher Philolog Vorleſungen über Lucian, Aelian und Ariſtophanes, wie er auch ſeine bloß der Worterklärung des N. T. gewidmeten Vorleſungen von andern auch auf das Dogma eingehenden exegetiſchen Vorträgen ſchied, und jene unter den philoſophiſchen ankündigte. Durch Gl. B. Schirach, einen ſeiner Lehrer in der Philologie und in den »ſchönen Wiſſenſchaften,« ward er früh mit Recenſionen und kleineren Arbeiten für deſſen Zeitſchriften beſchäftigt, und 1776 mit der Redaction der von Schirach ſeit 1770 herausgegebenen lateiniſchen Zeitſchrift Ephemerides literariae Helmstadienses beauftragt; in demſelben Jahre wurde er Magiſter, und im folgenden Profeſſor der Philoſophie, hielt Vorleſungen über Klaſſiker, Geſchichte der Literatur und der Philoſophie, Logik und Aeſthetik, aber auch ſchon ein curſoriſches Exegeticum über das ganze N. T., und Diſputatorien über philoſophiſche und theologiſche Gegenſtände *). So konnte ihm auf J. C. Velthuſens Betrieb bereits 1778 der Vortrag der Kirchengeſchichte und dazu eine außerordentliche, im J. 1780 eine ordentliche Profeſſur der Theologie und die Doctorwürde übertragen werden, und obwohl er, wie Carpzov, welcher 1780 ſein Schwiegervater wurde, ſeine philologiſchen Vorleſungen nicht ganz aufgab (ſ. R. E. Th. 3. S. 497), und die Herausgabe der lateiniſchen Literaturzeitung (Ephemerides lit. 1776—77; Commentarii de rebus novis literariis 1778—81; Annales literarii 1782—87) bis 1787 fortführte, ſo war doch von nun an ſeine vornehmſte Thätigkeit ſeinem theologiſchen Lehramte gewidmet.

Der Weg, auf welchem er zu dieſem gelangt war, hatte ihn nicht ſo ſehr durch die Schulen rechtgläubiger Theologen, als durch allgemeinere humaniſtiſche, philologiſche und philoſophiſche Studien hindurch geführt; die Zeit, wo dies geſchah, war die des vorkantiſchen Naturalismus, und der Ort war das kleine Land, wo damals von 1770—1781 Leſſing lebte und wolfenbüttelſche Fragmente, Schriften gegen Götze und Nathan den Weiſen (1779) herausgab, und wo der geringe Widerſtand, welchen er dabei in den höchſten Verwaltungsbehörden fand**), ſeinen Einfluß auf die jüngere Generation nur vermehren konnte. Aber Theologie iſt nicht Religion, und wie Rechtgläubigkeit nicht immer Chriſtſeyn iſt, ſo auch Heterodoxie nicht immer Unchriſtſeyn; die vorherrſchend kritiſche Richtung, welche Henke unter ſolchen Umgebungen in der Theologie erhielt, ſchloß bei ihm von ſeiner Kindheit her die treuſte und lebendigſte Verehrung gegen Chriſtus nicht aus. Nur war er freilich nicht Particulariſt, ſondern Univerſaliſt; und wie er in der Größe und Schönheit der Philoſophie und Poeſie des Alterthums Spuren und Gaben Gottes anzuerkennen ſich nicht erwehren konnte, ſo war es auch beſonders die in der menſchlichen Geſchichte Chriſti erſchienene Herrlichkeit, in welcher er, wenn nicht die Gottheit, doch die Göttlichkeit Chriſti, und die Thaten Deſſen, der ihn geſandt hatte, zu erkennen vermochte, und ſo wurde er weiter hiernach geneigt, unevangeliſche Entſtellung des einfachen Urſprünglichen und Ueberladung mit Menſchenſatzung nicht etwa erſt ſeit dem 4. und 5. Jahrhundert, ſondern ſchon auf viel früheren Entwicklungsſtufen der Theologie und der Chriſtologie zu ſtatuiren. Dies, und daß er im Zuſammenhang damit das Werk Chriſti nur beſonders als vollkommenſte Verkündigung und Belebung der einen allgemeinen religiöſen und ethiſchen Wahrheit betrachtete, welche er als eine dem Vermögen nach unverlorene göttliche Mitgift jedes Menſchengeiſtes vorausſetzte, machte ihn freilich oft

*) Ueber dieſe ſeine erſte Zeit und ſeine Lehrer eine „biographiſche Notiz“ in der Darmſt. Allg. K.Z. 1831. S. 1381.

**) Guhrauer, Leſſings Leben, L. 1854. Th. 2. S. 190–96. 315. Am 6. Juli 1778 hatte das Conſiſtorium an den Herzog berichtet „von dem Aergerniß, welches das Buch vom Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger erregt habe.“

eingenommen und ſchwarzſehend gegen Vieles, was im Laufe der chriſtlichen Jahrhunderte in der Lehre und Geſchichte der Kirche aus dem Bedürfniſſe vollendeterer Anerkennung des Göttlichen in der Sendung Chriſti hervorgegangen war. Doch zu der Reviſion der vorgefundenen Theologie und zu der Reinigung derſelben von manchen willkührlichen Annahmen, zu welcher die Aufklärungsperiode berufen und beſtimmt war, zu der in der evangeliſchen Kirche niemals auszuſetzenden Unterſcheidung jeder ſpäteren und ſo auch ihrer eigenen theologiſchen Tradition von dem noch unverarbeiteten Schriftwort konnte auch dieſe Einſeitigkeit das Ihrige beitragen. „Die Henke'ſche Kirchengeſchichte," ſagt der neuſte Geſchichtſchreiber dieſer Wiſſenſchaft*), „iſt, wenn wir nur auf die Conſequenz, mit welcher der leitende Geſichtspunkt durchgeführt iſt, die Kunſt der Darſtellung und die beſonnene Beherrſchung des reichhaltigen, auch mit der Specialität des Einzelnen gegebenen Stoffes ſehen, eines der vorzüglichſten Werke der kirchenhiſtoriſchen Literatur;" aber wie die alte lutheriſche Kirchengeſchichtſchreibung ſeit Flacius die früheren Jahrhunderte der Kirche nach dem Lutherthum gemeſſen und hiernach faſt mehr Antichriſtenthum als Chriſtenthum darin gefunden hatte, ſo hatte auch hier der Hiſtoriker, ſtatt jedes Zeitalter in ſeiner Art und Berechtigung und auf ſeiner Stufe anzuerkennen, nach ſeinem eignen Maß, wie verſchieden dieſes auch von dem der Centuriatoren war, ein ſtrenges Gericht ergehen laſſen über Alles, was ihm hiernach Mißbrauch, Verfälſchung oder auch nur Ueberladung und entbehrliche Ausſchmückung des einfachen Urchriſtenthums zu ſeyn ſchien, eine Beurtheilung, welche beſonders auf die ältere Dogmengeſchichte angewandt am ungünſtigſten ausfiel, während ſie zu der Darſtellung des 17. und 18. Jahrhunderts ſo viel beſſer paßte, daß in dieſen Partieen das Werk noch nicht für veraltet gelten kann**). In ähnlicher Weiſe, aber mit noch größerer Präciſion des eleganteſten und doch eigenthümlich charaktervollen lateiniſchen Ausdrucks, ſetzte ſeine Dogmatik***), was ſie als unverbildetes Urchriſtenthum vorausſetzte, aller ſpätern Lehrentwickelung als einer Veränderung und Verkennung deſſelben entgegen, und vermochte dabei eigentlich keine andere göttliche Wirkungen im Chriſtenthume und in der Kirche anzuerkennen, als die durch die überwältigende Kraft der Lehre und des heiligen Lebens Chriſti geſchehenen und fortwährend geſchehenden †).

*) Baur, die Epochen der kirchl. Geſchichtſchreibung, 1852. S. 196.

**) Im J. 1788 und 1789 erſchien zuerſt in zwei Bänden „allgemeiner Geſch. der chriſt. Kirche nach der Zeitfolge" die Geſchichte der 15 erſten Jahrhunderte; darauf 1791 und 1795 in zwei folgenden ausführlicher das 16. und 17. Jahrhundert; eine 4. Auflage dieſer vier Theile Braunſchweig 1800—1806. Die „Kirchengeſchichte des 18. Jahrhunderts" iſt in einem fünften und ſechsten Bande (1802—4) angefangen, aber unvollendet geblieben.

***) Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum, Helmſtädt 1793, die zweite wenig veränderte Bearbeitung 1795. Handſchriftliche Zuſätze für eine dritte, welche nicht erſchienen iſt, zeigen mehr Eingehen auf Kantiſche Lehren.

†) Zu den bezeichnendſten Sätzen dürften gehören §. 2: Omnis revelata religio paulatim in rationalem transit, et eo eniti potest homo, ut alienae institutioni non amplius fontis sed canalis, non lucis sed lucernae beneficium tribuat, quo quae ipse nunc demum sua opera exploratas habet notitias facilius et maturius ad ipsum deductae sunt. §. 4.: Diceres, aliam religionem veram, aliam falsam esse. Praestat fateri, alias — cogitationes et actiones, numinis causa susceptas, rationi sanae magis congruas et sibi constantes, alias magis incongruas esse et secum pugnantes. §. 8.: Unica religionis Chr. divinam originem explorandi via et ratio — illa est, quae ab ipsa interna et propria doctrinae Chr. indole ducitur. Haec inquam est, ut placita illius ex fontibus suis cognoscere, cum sanae rationis praeceptis et secum ipsa conferre, veritatem et praestantiam illorum intelligere, virtutem et efficientiam persentiscere, atque sic experiri usu nostro studeamus, utrum re vera laudem eam mereantur, quam primus eorum auctor illis adseruit, Jo. 7, 16. 17; 1, 47. §. 15: Etsi spiritu divino se donatos et actos nonnumquam profiteantur (scriptores N. T.), haudquaquam tamen inde consequitur, ut modum aliquem singularem quo Deus illis, et quando scriberent maxime, adstiterit fingamus. §. 18: Theologia est philosophia circa religionem Chr. §. 22: Religionis Chr. placita — videntur eo redire

Auch ſeine Exegeſe des N. T., von deſſen Schriften er bloß den zweiten petriniſchen Brief für unächt und die Apokalypſe nicht für ein Werk des Evangeliſten Johannes hielt, gewann an Inhalt und Methode am meiſten durch ſeine vertraute Bekanntſchaft mit der ganzen klaſſiſchen Literatur des Alterthums, während ihm die Vergleichung mit dem A. T. weniger zu Gebote ſtand *); noch mehr wurde ſie ſeinen Schülern für die Anregung

---

omnia, ut discamus, homines nos ea lege et eo consilio natos esse, ut ad maiorem semper cum summo Numine similitudinem contendamus. Apparet inde simul, quaenam placita reliquis graviora sint, seu quinam articuli magis vel minus fundamentales dici mereantur. §. 35: Primitiva Dei virtus infinita bonitas. §. 49: Christus doctrinam hanc popularem (de angelis) qualem reperit intactam reliquit, nunquam data opera illustravit. §. 67: Nomen filii metaphoricum (filii Dei) non est naturae, sed partim virtutis, qua excellit qui illud nomen gerit, amorisque, quo Deus illum propter hanc virtutem afficit, partim vero et praecipue honoris et muneris. §. 69: Apparet, quam paucae sint particulae, quas ad Catholicam de trinitate doctrinam sacri libri contulerint. At recte intellectam nemo facile merito suo absurdam dixerit. Sed non obscurum est, per fervidum dogmatis huius tuendi studium longe plura ac maiora damna quam commoda in rem Chr. illata fuisse. §. 75: Homo similis Deo haud nascitur, sed fit. Haec praecipua est naturae nostrae dignatio et destinatio, ut a parvis initiis per continua virtutis incrementa ad maiorem cum Deo similitudinem emergamus. §. 76: Vitam hanc post fata secuturam solum ad animum pertinere, corporis materia terrea et sore putrescit. §. 81: Cavendum, ne peccandi facultatem cum ipsis vitiis, ignis materiam cum incendio permisceamus, — vel parvulos adeo recens in lucem editos indignationi divinae obnoxios esse dicamus, quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere. §. 86: Apparet, gravius leviusque infinitis gradibus peccari, et argutabantur sane, si qui inter Stoicos vel Scholasticos omnia peccata vel aequalia vel adeo infinitae culpae esse docerent. §. 92: Nemo dicere ausit, plerosque malos tam duros ac desperatos ex hac vita decedere, ut resipiscere plane nequeant. Deinde, quia ut felicitatis bonorum ita miseriae malorum aequabilem proportionem ac certos gradus, ad mensuram iustissimam constitutos, futuros esse nemo negat, igitur apparet etiam beatorum ac damnatorum statum post hanc vitam haud ita secretum ac disparatum cogitari debere, ut omnes aut summe felices, aut summe miseri sint. §. 103: Videmus (Jesum) non tam politicae quam moralis rerum conversionis auctorem et antesignanum, non tam regem quam prophetam esse, — atque locutiones, quae in N. T. de regio officio illius usurpentur, fere semper allegorice intellectas. §. 106: Quare Paulus etiam inter Athenienses ab illa Jesu tanquam Christi commendatione prorsus abstinuit. §. 116: Pertinet omnis hic actus iustificationis et remissionis, quatenus in eo est mutatio, magis ad sensum et cogitationem hominis, quam ad decreta Dei. Veniam obtinuit homo, pro pio et iusto declaratus est, et aliae hoc genus locutiones nihil aliud significant, ac: homo iam scit, cognitum persuasumque habet, nihil sibi timendum ab ira Dei, se potius ita, ut ipse omnis pravi osor rectique studiosus est, Deo gratum et carum esse. [Ms.: Ceterum remanet hoc: *Θυσίαν οὐ θέλεις ἀλλ' ὑπακοήν*, haec igitur gratior est Deo, quam sacrificii quidquam, si vel sit ipsius Christi sacrificium.] §. 122: Ampiecti Christi doctrinam, hoc est simul pacare animum suum, in cogitando Deo omnem servilem metum, omnem diffidentiam et suspicionem excutere, etc. Si qui vero ad hanc pacem sibi reddendam — adspectabili quasi aliquo remedio indigeant (non indigent autem edocti rectius) iis etiam, et quam maxime, consultum it doctrina Chr., ostentando mortem Christi placatorem, in qua tanquam in severitatis et lenitatis divinae monumento fidem et spem suam reponant. §. 127: Ad veritatem Christianam redeunt illa omnia, quae fieri a Deo et fieri in homine debere per istam actuum divinorum descriptionem declarant; haec enim veritas Chr., seu per doctrinam Chr. ipse Deus, illustrat, emendat, refugit, parat, corroborat et firmat mentes humanas. Igitur omnem illam Dei operationem indirectam et ordinatam vocandam esse patet, nec differt modus eius ab illo, quo Deus vitam nostram conservat, vel colendo exornandoque bonis artibus ingenio humano prospicit.

*) Beiträge zur Kritik und Exegeſe des N. T., wie zur hiſtoriſchen und ſyſtematiſchen Theologie, in ſeinen deutſchen Zeitſchriften: Magazin für Rel.-Philoſophie, Exegeſe und Kirchengeſchichte, 6 Bde. Helmſt. 1794—96, neues Magazin, 6 Bde. Helmſt. 1797—1802, Archiv für die neuſte

werth, welche ihnen gerade hier durch seine tiefe und innige Verehrung Christi zu Theil wurde *). Das Gleiche wurde auch seinen praktisch theologischen Vorlesungen und Uebungen nachgerühmt; seine eigenen Predigten **) zeigen im Text fast nur Verstand, Kraft, Beobachtung, männlichen Ernst, aber hinter dieser festen Haltung ist die große Reizbarkeit und Weichheit seines Gefühls schamhaft verborgen; so kamen nach ihm auch in der Kirche im Großen die besten Früchte des Christenthums meist nicht vor die Augen der Welt und der Geschichte, sondern blieben verschlossen in die Heiligthümer der Häuser und der Herzen ***).

Vorzüglich in Henke's speciellem Vaterlande hat seine verehrungerweckende Persönlichkeit seiner theologischen Richtung von Helmstädt aus eine bis jetzt nachwirkende Ausbreitung gegeben, welche hier später noch von Halle aus durch zwei seiner Schüler, Gesenius und Wegscheider, erhalten wurde. Vom braunschweigischen Lande, dessen trefflicher Herzog ihn auch 1786 zum Abte des zu einem evangelischen Seminar eingerichteten Klosters Michaelstein, 1800 zum Generalsuperintendenten einer Diöcese (doch wurde er niemals ordinirt), 1803 zum Abt von Königslutter und 1804 zum Vicepräsidenten des Consistoriums und zum Ephorus des Collegium Carolinum erhoben hatte, ohne ihn dadurch von seinem Lehramt in Helmstädt zu trennen, war er auch durch sehr günstige Berufungen an andere Orte, z. B. 1803 nach Berlin als vortragender Rath in Universitäts- und Schulsachen, nicht zu scheiden. Desto mehr ward sein Ende durch den Untergang des Herzogthums, welcher auch den seiner Landesuniversität voraussehen ließ, beschleunigt †). Als Abgeordneter der braunschweigischen Prälatencurie im August 1807 zu Huldigungen gegen den neuen König von Westphalen nach Paris geschleppt ††), nachher noch mehrmals zu dessen Reichsständeversammlung nach Cassel zu reisen genöthigt, kehrte er 1808 krank an Leib und Seele zurück, und starb schon vor Aufhebung der Universität (1810) am 2. Mai 1809, noch nicht 57 Jahre alt.

Eine Lebensbeschreibung «von zweien seiner Schüler» G. K. Vollmann und W. Wolff, Helmstädt 1816. Der Artikel Henke in der Ersch und Gruber'schen Encykl. (2, 5, 308—14) und im braunschw. Magazin 1852 S. 219—23 (auch Berlin. K.Z. 1852 S. 561—66) von seinem jüngsten Sohne E. Henke.

Henoch oder Hanoch (חֲנוֹךְ, Sept. *Ενώχ*). Es gab vier Männer dieses Namens, der erste war der älteste Sohn Kains, 1 Mos. 4, 17., der eine Stadt gleiches Namens baute, ein anderer der älteste Sohn Rubens, 1 Mos. 46, 9. 2 Mos. 6, 14., ferner ein Sohn Midians, 1 Mos. 25, 4. Diese drei werden von Luther Hanoch genannt. End-

---

Kirchengeschichte, 6 Bde. Weimar 1794—99, Religionsannalen. 12 Hefte. Braunschweig 1800—5. Seine meisten lat. Abhandlungen in den Opuscula academica, Leipzig 1802.

*) Bischof Dräsecke bezeugte, „Henke wußte uns mächtig zu erschüttern; er hat uns in seinen exegetischen Vorlesungen über den Johannes recht oft die Feder aus der Hand, und die Thränen in die Augen dictirt." Braunschw. Mag. 1852. S. 219. Ein anderer Schüler sagt: Ecquid fieri in illis oculis, qui ultima redemtoris fata enarranti obortis lacrimis madebant! ecquid palam compositi in illis genis, quae sacrosancti mortalium magistri parabolis commentandis immorantis laetissima vere coelestis sapientiae ita nobiscum communicatae admiratione rubescebant. Gedächtnißfeier der Univ. Helmstädt. 1822. S. 62.

**) Zwei Sammlungen derselben, Braunschw. 1801 u. 1803. Dazu unter andern eine Predigt „am Krönungsfeste Napoleons" 1806, ausgehend von Hiob 2, 10. Eine praktisch-theologische Zeitschrift Eusebia, 3 Bde. Helmst. 1797—1800 sollte nach dem Wunsch des Herzogs (Blätter aus dem Archiv der Toleranz 1797, 3, S. 25) liturgische Reformen vorbereiten.

***) Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Th. 1. S. 2.

†) Anders Eylert, Charakterzüge Friedrich Wilhelms III. Th. 1. S. 228 und mit neuen Unrichtigkeiten Th. 2, 2, S. 286, auf Veranlassung der in der vorletzten Note gedachten Predigt vom J. 1806. Berichtigt Augsb. A. Z. 1843. Beil. Nr. 302, und Berliner K.Z. 1847. S. 319.

††) Ueber seine dortigen Geschäfte v. Robert, Beiträge zur Staatengesch. Deutschlands in der napoleonischen Zeit, H. 1. Kiel 1852.

lich der Sohn Jareds und Vater Methuſalahs, 1 Moſ. 5, 18. 21., der Henoch von Luther geſchrieben wird, und mit dem wir es allein zu thun haben. Nach dem unzweideutigen Sinne der Schrift, 1 Moſ. 5, 24. Hebr. 11, 5. vgl. Sir. 44, 16; 49, 16., iſt er in Folge ſeines gottgefälligen Lebens in einem Alter von 365 Jahren lebendig zu Gott entrückt worden. Wenn man damit das Zeugniß Jud. V. 14. 15. vergleicht, ſo hat man ihn als einen Prediger der Gerechtigkeit wie Noah zu denken, der in vielfachem Kampfe mit den gottloſen Menſchen ſeiner Zeit ſtund, und mit ſeinem Zeugniß bereits dem Spott und Hohn eines ungläubigen Geſchlechts ausgeſetzt war, weßwegen Gott ihm dieſes Zeichen ſeines Wohlgefallens bewies, um dadurch auf's Kräftigſte auf eine ungläubige Welt einzuwirken. Von der jüdiſchen und arabiſchen Sage wird er ſehr verherrlicht, weniger aber wegen ſeiner Frömmigkeit als wegen ſeiner Kenntniſſe. Er wird als Erfinder der Buchſtabenſchrift, Rechenkunſt und Aſtronomie geprieſen und als Verfaſſer mehrerer Schriften, beſonders eines prophetiſchen Buches, das im Aethiopiſchen, aus der griechiſchen Sprache überſetzt, erhalten und ſeit 1773 nach Europa gebracht worden iſt. Ob dieſe Sagen ſich an etwas Geſchichtliches anlehnen, oder nur aus dem Namen, der die Bedeutung Eingeweihter hat, gefloſſen ſind, läßt ſich nicht beſtimmen. Das aber iſt gewiß, daß das Buch, welches ſeinen Namen führt, nicht älter iſt als das chriſtliche Zeitalter. Winer, Dorner und Andere laſſen es von einem Juden des 1. Jahrhunderts verfaßt ſeyn, wogegen Ewald, Iſr. Geſch. 3, 6. S. 397 es richtiger an das Ende des 2. Jahrhunderts vor Chriſtus ſetzt. Die Stelle Jud. V. 15. findet ſich jedoch nicht wörtlich in demſelben, und ſo iſt immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß der Verfaſſer des Judas-Briefes aus einer anderen und reineren Quelle geſchöpft hat. Eine neue Ausgabe und Ueberſetzung dieſes merkwürdigen Buches, welches auch Lücke in der Einleitung zur Offenbarung Johannis einer eingehenden Betrachtung würdigte, iſt kürzlich (1855) von Dillmann in Tübingen erſchienen. Hieher gehört auch die 1854 zu Göttingen erſchienene Abhandlung über das äthiopiſche Buch Henokh, Entſtehung, Sinn und Zuſammenſetzung von H. Ewald. Bathtnger.

Henotikon, ſ. Monophyſitiſche Streitigkeiten.

Henricianer, ſ. Heinrich von Lauſanne.

Henſchen, ſ. *Acta S. S.*

Heraklas, gebürtig aus Alexandrien in Aegypten, ward nebſt ſeinem Bruder, dem h. Plutarch, der um 204 unter Kaiſer Septimius Severus den Märtyrertod erlitten, im Heidenthum erzogen, ſpäter aber zum Chriſtenglauben bekehrt. Er ließ ſich nebſt Longin, Plotin, Origenes u. A. von Ammonius Saccas in der neuplatoniſchen Philoſophie unterrichten, ward ſodann von Origenes zum Catechiſten zu Alexandrien beſtellt, endlich im Jahre 232 Biſchof daſelbſt und ſtarb 274. *Euseb.* hist. l. 1. *Hieron.* de vir. illustr. *Tillemont*, hist. eccl. t. 3. *Baillet*, Vie des Saints. S.

Herakleon, ein Gnoſtiker zu Anfang des 2. Jahrhunderts, der nach Clemens Alex. Strom. IV. p. 502 ein Schüler Valentins war, und ſich durch mehr wiſſenſchaftliche Beſonnenheit vor Anderen der Alexandriner vortheilhaft auszeichnete. Seine näheren Lebensumſtände ſind ſo wenig als ſeine Heimath und ſein Aufenthaltsort ſicher bekannt; doch ſprechen die meiſten Andeutungen für Aegypten. Er beſchäftigte ſich vorzugsweiſe mit Exegeſe, und ſchrieb einen Commentar über das johanneiſche Evangelium, aus dem Origenes in ſeinen tomis über den Johannes bedeutende Bruchſtücke aufbewahrt hat. Sämmtliche Fragmente des Herakleon ſind zuſammengeſtellt von Grabe, spicileg. patr. et haeretic. II. p. 80 sq. Auch über das Evangelium des Lukas ſcheint er einen Commentar geſchrieben zu haben, wenigſtens läßt ſich dies aus der Erklärung Herakleons über Luk. 12, 8., die Clemens von Alexandria (Strom. IV. 503.) anführt, vermuthen. Neander fällt in ſeiner Kirchengeſch. II. 485. folgendes Urtheil über ihn: »Herakleon brachte einen tieferen, auf das Inwendige gerichteten religiöſen Sinn mit einem, wo er nicht durch die theoſophiſchen Speculationen irre geleitet worden, hellen Verſtande zur Erklärung dieſes Evangeliums; aber was ihm fehlte, war der Sinn für

die johanneiſche Einfalt und die Kenntniß oder Anerkennung der Grundſätze einer grammatiſchen und logiſchen Auslegung überhaupt, ohne welche auch in der Erklärung der bibliſchen Schriftſteller aller Willkür freier Spielraum eröffnet iſt. Herakleon meint zwar aufrichtig, ſeine Theologie aus dem Johannes abzuleiten; aber er war ganz von ſeinem Syſteme eingenommen und mit ſeiner ganzen Denk- und Anſchauungsweiſe in demſelben ſo ſehr befangen, daß er ſich gar nicht frei von demſelben bewegen konnte und unwillkürlich die Anſichten und Ideen deſſelben in die heil. Schriften, welche er als Quelle göttlicher Weisheit betrachtete, hineinlegte.“ Eine vernünftige Anſicht hatte dieſer Gnoſtiker von dem Martyrerthume. „Die Menge,“ ſagt er, „hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! dieſes Bekenntniß können ja auch die Heuchler ablegen. Es iſt dies eine beſondere Art des Bekenntniſſes, es iſt nicht das allgemeine von allen Chriſten abzulegende Bekenntniß, das Bekenntniß durch Werke und Handlungen, die dem Glauben an Chriſtus entſprechen. Dieſem allgemeinen Bekenntniß folgt auch jenes beſondere, wenn es Noth thut und die Vernunft es erheiſcht. Es können Ihn ſolche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verleugnen. Nur diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in ſeinem Bekenntniſſe leben, in welchen auch er ſelbſt bekennt, indem er ſie in ſich aufgenommen hat und ſie ihn in ſich aufgenommen haben. Deßhalb kann er ſich ſelbſt nie verleugnen.“ Dieſe Aeußerungen legen nicht allein dem Handeln einen größeren Werth bei, als die urſprüngliche Richtung der Gnoſtiker zuzulaſſen ſchien, ſondern verrathen auch eine Neigung mit dem Glauben ſich zu befreunden. Und ſo finden wir in dieſer ſpäteren Entwickelung der valentinianiſchen Schule durch Herakleon eine Vorbereitung deſſen, was von den Kirchenvätern alsbald in Betreff der allegoriſchen Schriftauslegung wie der praktiſchen Richtung weiter ausgebildet werden ſollte. Th. Preſſel.

Heraklius, Kaiſer des oſtrömiſchen Reichs von 610—641, war der Sohn des Statthalters Heraklius in Afrika, erhob ſich gegen Phokas, den er hinrichten ließ, und ward dann als Kaiſer anerkannt. Er fand das Reich in größter Schwäche und Unordnung; von der einen Seite verheerten die Avaren das Land bis vor die Thore Konſtantinopels, und belagerten ſogar 618 dieſe Stadt, andererſeits hatten die Perſer unter ihrem König Chosroes die aſiatiſchen Reichsländer überſchwemmt und ſogar Aegypten erobert. Auch Jeruſalem war im Jahre 614 in die Hände der Perſer gefallen, viele Chriſten getödtet, als Sklaven fortgeſchleppt, oder der neſtorianiſchen Kirche ſich anzuſchließen genöthigt, Kirchen und Klöſter zerſtört. Heraklius zog, nachdem er die Avaren durch Geldgeſchenke befriedigt hatte, ſelbſt gegen die Perſer zu Felde, beſiegte nach 9jährigem Kampf den König Chosroes und zwang deſſen Sohn und Nachfolger Siroes im Jahre 628 zu einem Frieden, in welchem Alles, was die Perſer erobert hatten, auch das Holz vom Kreuze Chriſti, welches aus Jeruſalem entführt worden war, zurückgegeben werden mußte. Das noch vorhandene ausführliche Schreiben, das Heraklius über dieſe Angelegenheit nach der Hauptſtadt ſchickte, wurde den 15. Mai unter lautem Jubel in der Sophienkirche verleſen. Nicht lange darauf zog der Kaiſer auf einem mit Elephanten beſpannten Triumphwagen in ſeine Reſidenz ein, und trug das Kreuz, nachdem er allen Schmuck abgelegt hatte, mit entblößten Füßen auf den Calvarienberg. Dieſes Ereigniß wird ſeit 631 durch ein eigenes Feſt (festum exaltationis sanctae crucis am 14. Septbr.) gefeiert. Nach einer, übrigens verdächtigen Nachricht arabiſcher Schriftſteller, des Eutychius und Elmacin (cf. *Hottinger*, hist. eccl. N. J. P. I. p. 222) ſoll Heraklius nach Wiedereroberung Jeruſalems alle Juden aus Rache haben niederhauen laſſen, obgleich er ihnen kurz zuvor Schutz und Schonung eidlich verſprochen habe. Zu dieſer treuloſen Handlung ſey er vom Patriarchen und Klerus Jeruſalems beſtimmt worden, welche die Schuld auf ſich genommen und die Sünde des Eidbruchs durch ein jährliches Faſten, ſeither das Faſten des Heraklius genannt, abzubüßen verſprochen hätten. Die übrige Regierungszeit des Heraklius ward ihm durch Einmengung in kirchliche Lehrſtreitigkeiten getrübt. In Syrien, Meſopotamien, Armenien und Aegypten hatten die

monotheletiſchen Lehrſätze viele Anhänger ſich erworben, und einen großen Theil der Einwohner dieſer Provinzen der katholiſchen Kirche abwendig gemacht. Heraklius hatte nicht bloß ein religiöſes, ſondern auch ein politiſches Intereſſe, durch die Wiedervereinigung der bedeutenden monophyſitiſchen Partei mit der herrſchenden Kirche des griechiſchen Reichs die Macht deſſelben noch mehr zu erhöhen. Die Unterredungen mit monophyſitiſchen Biſchöfen, mit denen er auf ſeinen Feldzügen gegen die Perſer im Jahre 622 und den folgenden Jahren zuſammentraf, erregten in ihm den Gedanken, daß die Formel von Einer göttlich-menſchlichen Wirkens- und Willensweiſe Chriſti dazu dienen könne, den Gegenſatz zwiſchen der monophyſitiſchen Partei und der die Beſchlüſſe des chalcedoniſchen Concils feſthaltenden katholiſchen Kirche, wenn nicht auszugleichen, doch zu verdecken, und für die kirchliche Einheit unſchädlich zu machen. Demgemäß erließ der Kaiſer im Jahre 622 mit Zuſtimmung des Erzbiſchofs Sergius von Konſtantinopel ein Ausſchreiben an alle Biſchöfe, worin der Gebrauch des Ausdrucks *μια ἐξιν ἡ ἐνεργεια του χριϛου* zur Wiedervereinigung der Monophyſiten empfohlen ward. Es ſchien ein glücklicher Gedanke, auf dieſen Reſt der Uebereinſtimmung mit denen, welche zwei Naturen beharrlich verwarfen, den Frieden gründen zu wollen. In der That ließen ſich augenblicklich viele Getrennte dadurch zur Rückkehr in die katholiſche Kirche bewegen, und ſelbſt der Pabſt Honorius in ſeiner Ep. ad Sergium neigte ſich zu dieſer zweideutigen Formel hin, in welcher nicht einmal erklärt war, ob die *μια ἐνεργεια* eine göttliche, oder eine göttliche und menſchliche zugleich, oder vielleicht eine Miſchung aus beidem ſey. Nur der Mönch Sophronius, ſpäter Patriarch von Jeruſalem, erhob ſich mit ſcharfer Oppoſition gegen den Einigungsverſuch. Da hiedurch der Streit fortdauerte, hielt es Heraklius für nöthig, zur Beilegung deſſelben ein gewöhnliches Mittel, welches das Uebel nur ärger machte, anzuwenden. Er erließ im Jahre 638 ein dogmatiſches Edikt unter dem Namen der *ἐκθεσις της πιϛεως*, ohne Zweifel das Werk des Sergius, das ſich zu günſtig für die Lehre von der Einen Willens- und Wirkungsweiſe ausſprach, als daß es die Gegner zu beruhigen vermocht hätte. Zwar konnte Sergius zu Konſtantinopel leicht eine *συνοδος ἐνδημουσα* zu Stande bringen, welche das neue Religionsedikt gut hieß, und auch bei der Mehrheit der übrigen Biſchöfe Aſiens war es nicht ſchwer durchzudringen; aber nicht ſo mächtig war der Arm des Kaiſers in den Provinzen des nördlichen Afrika und Italiens, wo ein ſelbſtändigerer hierarchiſcher Geiſt dem Einfluß der Hofdogmatik entgegenſtand (ſ. d. Art. Monotheleten). Dem Kaiſer ward durch dieſe Streitigkeiten der Reſt ſeines Lebens verbittert, ein Theil des Klerus, der auch ſeine Ehe mit ſeiner Nichte anſtößig fand, ihm abgeneigt, und der Schluß ſeiner Regierung verdunkelte durch die Einfälle der Araber, welche Syrien, Paläſtina und endlich auch Aegypten eroberten, ſeinen früher erworbenen Ruhm. Er ſtarb den 11. Februar 641 an der Waſſerſucht in einem Alter von 66 Jahren. Seine Nachkommen beſaßen den Thron bis zum Jahr 711. Th. Preſſel.

Herard, ſeit 855 Erzbiſchof von Tours, ein in ſeiner Zeit durch Eifer und Gelehrſamkeit hervorragender Biſchof, bei Pabſt Nikolaus I. und Kaiſer Karl dem Kahlen mit Commiſſionen beehrter einflußreicher Mann, der in den vielen Synoden, denen er anwohnte und vorſaß, mit den wichtigſten Geſchäften betraut wurde. Er verfaßte Paſtoralanweiſungen (capitula episcopalia, capitularia), die er 858 auf einer Synode publicirte. In denſelben verordnete er, allen Gläubigen ſollten von den Prieſtern die Lehren von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, von ſeinem Leiden, ſeiner Auferſtehung, Himmelfahrt, der Ausgießung des heil. Geiſtes und der Sündenvergebung, welche durch denſelben Geiſt und durch die Taufe im Schooße der Kirche erlangt werde, vorgetragen, und ſie ſollten vor den Sünden, beſonders den groben Sünden, gewarnt und in dem, was die Tugenden ſeyen, unterrichtet werden. Ebenſo forderte er, daß ſeine Curatgeiſtlichen an den Orten ihrer Reſidenz Schulen errichteten und daß ſie correkt geſchriebene Bücher hätten. Herard ſtarb 870 oder 871. Vgl. Grand Dictionnaire hist. du Moreri, ed. M. Dronet. t. V. Th. Preſſel.

Herbergen bei den alten Hebräern wie bei uns gab es gar nicht, d. h. ſolche Häuſer und Einrichtungen, deren Beſitzer die Beherbergung Fremder als Erwerb treibt. In den patriarchaliſchen Zeiten ſcheint irgend eine Einrichtung zur Bequemlichkeit der Reiſenden gar nicht beſtanden zu haben. Man übernachtete da, wo man von der Nacht oder dem Bedürfniß der Ruhe überfallen wurde, 1 Moſ. 28, 11. Doch hatte ſich ſchon damals um ſo mehr die Sitte gebildet, ſich der Fremden anzunehmen, ſie zu beherbergen, 1 Moſ. 18, 3; 19, 2., und für die Sicherheit der Gäſte um jeden Preis zu ſorgen, 1 Moſ. 19, 7. Die Ausübung der Gaſtfreundſchaft gegen Fremde galt ſchon damals als unabweisbare Pflicht eines tüchtigen und rechtſchaffenen Mannes, Hiob 31, 32. Bei dieſer allgemein geübten Gaſtfreiheit (ſ. d. Art.) und den einfachen Lebensverhältniſſen waren eigentlich für die Aufnahme der Fremden eingerichtete Herbergen kein Bedürfniß; man kehrte überall in Privathäuſern, Joſ. 2, 1. Richt. 19, 3 ff. 2 Kön. 4, 8. Tob. 5, 9. Luk. 10, 38., ſelbſt bei Samaritern, Luk. 9, 52., ein. Daher wird man unter der Herberge (*καταλυμα*) Luk. 2, 7. ebenſo wie Mark. 14, 14. Luk. 22, 11. das Haus eines Gaſtfreundes zu verſtehen haben, wie wir das auch an dem Zeitwort (*καταλύειν*) Luk. 9, 12; 19, 7. vgl. 5. erſehen. Joſeph und Maria mußten deßwegen den Stall des Gaſtfreundes zu ihrer Wohnung machen, weil bei dem Gedränge früher angekommener Gäſte für ſie ſonſt kein Raum in der Herberge zu finden war.

So war es an bewohnten Orten. Dagegen machte ſich gewiß auf den großen Heerſtraßen durch Wüſten und unbewohnte Orte ſehr bald das Bedürfniß eines Obdachs für die Reiſezüge geltend, und ſo werden wir etwas von den Einrichtungen, welche von den älteſten Zeiten her im Morgenlande ſich finden, auch ſchon im A. und N. Teſtamente vorauszuſetzen haben. Man findet nämlich an den Landſtraßen, ſeltener in Städten und Dörfern, im Morgenlande Gebäude, welche zur Herberge für Reiſende beſtimmt ſind. Die kleinen, nur aus einem einzigen oder einigen Gelaſſen beſtehend, heißen Menſil, مَنْزِلٌ, die größeren aber, zuweilen mit Pracht und Bequemlichkeit eingerichtet, immer im Viereck erbaut, in der Mitte mit einem großen Hof verſehen und einem Waſſerbehälter, heißen Chan, خَانٌ oder Karawanſerei, كاروان‌سواى. Sie ſind jetzt meiſt von frommen Muhammedanern geſtiftet und gewähren den Reiſenden unentgeldlich Obdach (Jahn, Arch. 2, 21 f.). Bisweilen findet man auch einen Mann in ihnen, der einige Reiſebedürfniſſe gegen Bezahlung oder Geſchenk verabreicht. Doch ſind noch jetzt wie in der älteſten Zeit, 1 Moſ. 42, 25—27., die Reiſenden mit Lebensmitteln und Futter für die Laſtthiere ſelbſt verſehen. An eine ſolche Einrichtung könnte ſchon der Ausdruck Herberge (מָלוֹן) 1 Moſ. 42, 27; 43, 21. 2 Moſ. 4, 24. erinnern, weil überall in dieſen Stellen der Artikel dabei ſteht. An eine ſolche Einrichtung hat man auch Jer. 9, 1. zu denken, wo von einer Herberge für Wanderzüge (Karawanen) die Rede iſt, und zwar in der Wüſte, wo wegen Mangels an bewohnten Orten an nichts Anderes gedacht werden kann. Ohne Zweifel iſt auch Jer. 41, 17. die Herberge Kimhams, des Sohnes Barſillais, von einer großen Karawanſerei (גֵּרוּת, im Unterſchied von מָלוֹן) zu deuten, welche auf dieſer Heerſtraße nach Aegypten zur Bequemlichkeit der Reiſenden von dieſem Sprößling eines edeln Mannes freigebig errichtet ward. An ein ſolches Gebäude, ſey es einem Menſil oder Chan ähnlich, erinnert uns auch die Luk. 10, 34. genannte Herberge (*πανδοχεῖον*), in welcher ſogar ein Wirth (*πανδοχεύς*) ſich findet, eine Einrichtung, die in der Wüſte von Jericho nach Jeruſalem für die vielen dort durchreiſenden Perſonen und Handelskarawanen beſtimmt und nöthig war. An Gaſthöfe aber in unſerem Sinne haben wir überall in der Schrift und auch in dieſer Stelle nicht zu denken. Sie waren dem ganzen Alterthume fremd. Erſt in den neueren Zeiten iſt die alte Einrichtung in vielbereisten Gegenden des Morgenlandes vervollkommnet und der unſerer Gaſthöfe genähert worden (Robinſon 2, 335, 603, 713).

Baihinger.

Herberger, Valerius, eines Kürschnermeisters und deutschen Poeten oder gefreieten Fechters Sohn, ward geboren zu Fraustadt in Groß-Polen am 21. April 1562. Daselbst hat er auch gelebt und gewirkt, seit 1584 als Schullehrer, seit 1590 als Diakonus, seit 1598 als Pastor an der evangelischen Kirche. Daselbst ist er auch gestorben am 18. Mai 1627, an demselben Monatstage, an welchem, 72 Jahre vorher, nämlich im J. 1555, im Jahre des Augsburger Religions-Friedens, die Reformation in Fraustadt durch den gemeinsamen Genuß des h. Abendmahls seiten der gesammten Gemeinde feierlich eingeführt worden war. Herberger gehört unter diejenigen Prediger, die nicht verstummen, wenn sie sterben: er predigt bis zur Stunde nicht allein in Fraustadt, wo noch viele von ihm gestifteten Einrichtungen (die Kästlein Lazari und die Brodschüler) fortleben, sondern durch seine Schriften in ganz Deutschland. Er ist nicht ohne Grund »der kleine Luther,« und nicht minder »ein Pater Abraham a Santa Clara im evangelischen Sinne« genannt worden, wohl zu merken, im evangelischen Sinne, »denn sein Witz herrschet nie, sondern dient in Demuth.« Er predigt niemals über seinen Text hinweg, sondern sucht hineinzudringen. »Oftmals,« so sagt er selbst, »hat der Text von Aussen ein geringes Ansehen, aber, wenn man stille steht, nachsinnet, und die Worte gegen das Neue Testament hält, so springen daraus so schöne Gedanken, daß die Freude im Herzen nicht auszusprechen ist.« — In seine Lebenszeit fallen die in unseren Tagen vielfältig wieder in Erinnerung gebrachten Polnischen Unionsversuche durch den Sendomirschen Consensus (1570) und die Thorner Synodal-Beschlüsse (1595): Herberger hielt übrigens seinerseits fest an der lutherischen Kirchenlehre; aber er war darum seinem Vorgänger im Pastorate, Leonhard Krentzheim, welcher der Hinneigung zum Calvinismus beschuldigt wurde, nicht weniger mit inniger Bruderliebe zugethan gewesen. Zu seiner Zeit geschah es auch, daß die evangelische Gemeinde zu Fraustadt auf landesherrlichen Befehl die Pfarrkirche der Stadt räumen wußte: diese war ihr bei Einführung der Reformation in Ermangelung aller katholischen Einwohner zugefallen und seit einem halben Jahrhundert in ihrem Besitz gewesen. Später hatten sich aber wieder einige wenige Katholiken in der Stadt niedergelassen, diese reklamirten die Kirche als ihr Eigenthum, diesen mußte sie ausgeantwortet werden. Den Evangelischen blieb nichts übrig, als mit Anstrengung aller ihrer Kräfte ein klein Kirchlein zu erbauen, welches am 25. December 1603 zum Weihnachtsfeste eingeweiht, und von Herberger Kripplein Christi genannt wurde, denn wie das Christkindlein selbst am ersten Weihnachtsfeste vor 1603 Jahren in der Fremde zu Bethlehem, die doch sein Eigenthum war, keine andere Wiege als die Krippe im Stalle gefunden hatte, so sollte nun auch seine Gemeinde zu Fraustadt, aus der Stadtkirche vertrieben, in einem geringen Hause ihr Unterkommen finden.

Von den zahlreichen Schriften Valerius Herbergers, wozu er bei aller seiner rastlosen Pastoralthätigkeit Zeit gefunden, nennen wir 1) die evangelische Herzpostille, noch jüngst in Soran 1840 von Tauscher, in Berlin 1853 von C. R. Bachmann neu herausgegeben, 2) die epistolische Herzpostille, zuletzt in Berlin 1852 neu aufgelegt, 3) Geistreiche Stoppelpostille aller und jeder evangelischer Texte, die an den heiligen Sonn- und Festtagen nicht vorkommen, ein Posthumum, 4) Magnalia Dei. De Jesu scripturae nucleo et medulla, d. i. die großen Thaten Gottes, von Jesu, der ganzen Schrift Stern und Kern. Sie enthalten Betrachtungen über die Bücher Moses, Josua, Richter und Ruth. Davon ist jetzt (1854) in Halle der erste Theil wieder neu herausgekommen. 5) Passionszeiger: in letzter Auflage von Ledderhose herausgegeben (Halle, 1854), 6) Geistliche Trauerbinden, sieben Theile, lauter Leichenpredigten. Davon sind 32 Leichenpredigten von Ledderhose neu herausgegeben (Halle, 1854). 7) Erklärung des Jesus Sirach in 95 Predigten. 8) Psalterparadies zur Erklärung der Psalmen, womit er aber nur bis zu Psalm 23. »Der Herr ist mein Hirt,« und zwar bis zu V. 3. gekommen ist. »Er erquicket meine Seele: er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen.« Es ist erbaulich zu lesen, wie der alte Mann im Vertrauen auf die Hirtentreue des Herrn mit V. 3. schließt, und wie nun

ſein Sohn Zacharias, ſein nächſter Amtsgenoſſe als Diakonus, und nach ſeinem Tode ſein Amtsnachfolger im Paſtorate, das Werk des Vaters fortſetzt von den Worten an: »Und ob ich ſchon wanderte im finſtern Thale ꝛc.« bis zu Pſ. 28. »Wenn ich zu Dir rufe, Herr, mein Hort, ſo ſchweige mir nicht.« — Valerius Herberger pflegte Abends und Morgens einen Pſalm zu beten: ſo hatte er bereits im Jahre 1598 am Tage aller Heiligen ausdrücklich gelobt. »Der Pſalter,« ſo ſagte er, »iſt mir das liebſte Buch in meiner Liberei, mein erkorner »Kompan oder Gefährte, mein Vademecum und ſtetes Handbuch zu Hauſe und auf der Straße. Kein Tag gehet weg, da ich nicht etwas darin leſe: ſonſt würde ich mit Titus Veſpaſianus ſagen müſſen: Dieſen Tag habe ich verloren.« — Und zu allen dieſen Schriften kommt nun noch 9) ſein einziges geiſtliches Lied: »Valet will ich dir geben, du arge, falſche Welt ꝛc.,« welches er im J. 1613, während die Peſt in Frauſtadt wüthete, in einer geſegneten Stunde, nach ſeinem Symbolum: Munde maligne, vale. verfaßt, und — durch die Anfangsbuchſtaben der Strophen ſeinen Taufnamen zum Andenken an den Tod eingewebt hat. Die Melodie dazu iſt von dem damaligen Kantor am Kripplein Chriſti, Melchior Teſchner, nachmaligem Pfarrer in Ober-Prietſchen.

Das Andenken Valerius Herbergers iſt auch durch viele Biographieen über ihn unter uns erhalten worden. Den Anfang dazu hat einer ſeiner Amtsnachfolger gemacht, und eben ſo hat auch bis jetzt den Schluß dazu der gegenwärtige Amtsnachfolger gemacht. Voran ging Samuel Friedrich Lauterbach: Vita, Fama & Fata Valerii Herbergeri. 1708. 1711. Eben dieſer Frauſtädter Pfarrer Lauterbach iſt auch Verfaſſer eines Frauſtädtiſchen Zions, und — Stifter des daſigen Waiſenhauſes. Den Schluß der Biographieen macht jetzt: »Der neue Zion, oder die Geſchichte der evangeliſch-lutheriſchen Gemeinde am Kripplein Chriſti zu Frauſtadt. Herausgegeben zu der dreihundertjährigen Reformations-Jubelfeier dieſer Gemeinde am 18. Mai 1855 von Johann Friedrich Specht, Paſt. prim. am Kripplein Chriſti. Frauſtadt, 1855.« — Auſſerdem nennen wir von biographiſchen Abriſſen 1) aus dem J. 1830. die evangeliſche Kirchen-Zeitung Nro. 62. 63. 64. 74., 2) aus dem J. 1840 Tauſcher's Biographie, als Anhang zu der evangeliſchen Herzpoſtille, 3) aus dem J. 1852 Koch, Geſchichte des Kirchenliedes I. 1852 S. 185 flg. Dazu kommt noch C. Fr. Ledderhoſe: Leben Valerius Herbergers in der Sonntagsbibliothek Bd. IV. Heft 5. 6. Bielefeld, 1851. — Daraus iſt auch zu erſehen, daß Valerius Herbergers Geſchlecht mit ſeinem Enkel, dem Sohne Zacharias Herbergers, welcher auch Valerius hieß, erloſchen iſt: der Enkel ſtarb im 24. Jahre ſeines Lebens am 8. November 1641 in Königsberg: er hat vor ſeinem Ableben noch durch Teſtament ein Stipendium von 1000 Speciesthalern für unvermögende zum Studiren tüchtige Frauſtädter, welche der reinen, unveränderten Confeſſion zugethan ſind, geſtiftet: das Stipendium beſteht noch. — Es gehört übrigens recht zu dem Bilde des Frauſtädter Predigers, wenn wir jetzt mit dem Reimworte ſchließen, welches er nach ſeiner Gewohnheit der Predigt vorgeſetzt hat, die er zum Andenken an ſeinen längſt verſtorbenen Vater († 1571 8. Febr.) ſeinen »Trauerbinden« eingebunden: es bezieht ſich auf ſeinen Namen: »Mein Herzhaus und mein Herzberg Iſt Gottes liebſte Herberg. — Gut Herzgebäu iſt das klügſte Gebäu, Drin herbergt Gott g'wiß ohne Scheu.« Göſchel.

Herbert, ſ. Deismus.

Herder (Joh. Gottfr.). Nicht leicht begegnet uns in der Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaft ein Name, der ſo allſeitig in die verſchiedenen Gebiete derſelben eingegriffen, als Herders Name. Herder war eine univerſelle, eine encyklopädiſche Natur. Philoſophie, Geſchichte, Sprache, Literatur, Religion und Theologie umfaßte ſein weiter Geiſt mit lebensfriſcher, jugendkräftiger Innigkeit und Genialität, deren perſönliches Gepräge wir unſchwer in allen ſeinen Schriften wieder erkennen. Mit dem Streben nach Allſeitigkeit, das wohl der Gründlichkeit der Unterſuchung in einzelnen Zweigen Eintrag thun mochte, verband er gleichwohl ein Dringen in die Tiefe, in den Kern der Dinge, das ihn von den oberflächlichen Vielwiſſern auf das Beſtimmteſte unterſcheidet.

Neben einer bisweilen ſchroff abſprechenden Keckheit des Urtheils findet ſich in ihm wieder eine jungfräuliche Zartheit und Weichheit der Seele, die ihn nicht nur vor allen Rohheiten der Polemik bewahrte, ſondern ſelbſt da ihm die Geiſter zuwenden mußte, wo er für ſeine Behauptungen den ſtrengen Beweis ſchuldig blieb. Freiſinnig und weit in ſeinen Anſichten, leiſtete er den deſtructiven Tendenzen des Jahrhunderts den muthigſten Widerſtand und ſchützte das Anſehen der Bibel ebenſowohl gegen den Frevel des Unglaubens, als er eine freie wiſſenſchaftliche Behandlung derſelben gegen die Geiſtloſigkeit des Schulpedantismus und die Macht vererbter Vorurtheile ſicher zu ſtellen ſuchte. In den verſchiedenen Perioden ſeines Lebens und je nachdem er einem Gegner ſich gegenüber geſtellt ſah, erſcheint er das einemal als der Vertreter der bibliſchen Orthodoxie und des kirchlichen Conſervatismus, das anderemal als der Vorkämpfer der Aufklärung, der Humanität und des Fortſchrittes. Mit Recht iſt er daher als »der prophetiſche Vorläufer der neuern Theologie« bezeichnet worden, der Theologie nämlich, die ihren Standpunkt über dem abſtracten Gegenſatz des ſ.g. Rationalismus und Supranaturalismus zu nehmen und ihn nicht nur äußerlich zu vermitteln, ſondern innerlich zu überwinden ſucht. Wie man auch immer über Herder und ſeine Theologie urtheilen möge, ſo viel bleibt gewiß, daß Herder ein wichtiges, nicht leicht zu überſpringendes Glied in der Entwicklung der neuern Theologie bildet, daher das Studium ſeiner Werke noch immer den Jüngern der Wiſſenſchaft als ein anregendes, erfriſchendes und belebendes empfohlen werden muß.

J. G. Herder, der Sohn eines armen Cantors und Mädchenſchullehrers, wurde den 25. Aug. 1744 zu Mohrungen in Oſtpreußen geboren. Der Vater war ſtreng und gewiſſenhaft, die Mutter zart und fein fühlend. Beide hielten auf chriſtliche Zucht und Sitte, und ſo wurde auch Herders Geiſt und Gemüth frühzeitig mit bibliſchem Stoffe geſättigt und befruchtet. Unter dem etwas finſtern, aber wackern Treſcho (dem Verf. einer damals viel gebrauchten »Sterbebibel«), bei dem er die Dienſte eines Famulus verſah, lernte er ſchon Manches, das ihm ſpäter zu Statten kam. Der Verſuch ſeiner Eltern, ihn Chirurgie ſtudiren zu laſſen (weßhalb man ihn einem Regimentschirurgus in Königsberg in die Lehre gab), zeigte ſich bald als ein verfehlter; Herder fiel bei der erſten Operation in Ohnmacht. Er wandte ſich nun dem Studium der Theologie zu, und zwar in Königsberg, wo Kant und Hamann, jeder nach ſeiner Weiſe, den Geiſt des Jünglings anzogen. In der eigentlichen Theologie war Lilienthal (der bekannte Apologet) *) ſein vorzüglichſter Lehrer. Die äußere Lage Herders verbeſſerte ſich dadurch, daß ihm eine Gymnaſiallehrerſtelle am Friedrichscollegium übertragen wurde. Hier erfuhr er an ſich die Wahrheit des Wortes: docendo discimus. Sein Geiſt entfaltete ſich raſch und die anfängliche Blödigkeit ſeines Weſens wich dem jugendlichen Selbſtvertrauen. Im Herbſt 1764, erſt zwanzig Jahre alt, ward er Collaborator an der Domſchule zu Riga, und bald darauf (1767) Nachmittagsprediger in einer Kirche der Vorſtadt. Schon hier begründete er ſeinen Ruf als Prediger (die Kirche ſollte ſeinetwegen erweitert werden) und als Schriftſteller, wozu ihm ſein Freund, der Buchhändler Hartknoch, als Verleger behülflich war. Die »Fragmente über die deutſche Literatur« und die »kritiſchen Wälder«, in denen Herder gleich mit ſcharfen Urtheilen über literariſche Größen ſeiner Zeit hervortrat, erweckten ihm auch manche Verdrießlichkeiten. Um dieſer los zu werden, entſchloß er ſich zu einer Reiſe in's Ausland. Er nahm ſeinen Abſchied und ging nach Paris. Dort erhielt er den Antrag, den Prinzen von Holſtein-Eutin auf einer größern Reiſe nach Frankreich und Italien zu begleiten. Ein Augenübel hielt ihn in Straßburg zurück, wo er ſich einer ſchmerzhaften und dennoch erfolgloſen Operation unterwarf. Hier lernte er Göthe und Jung-Stilling kennen. Hier erhielt er auch einen Ruf als Hofprediger, Conſiſtorialrath und Superintendent nach Bückeburg, der Reſidenz des Grafen von Schaumburg-Lippe. Im Jahr 1771 trat er die Stelle an; er gewann einen bedeutenden geiſtigen Einfluß auf die Gräfin Maria, deren chriſtlich-religiöſe Bildung er durch einen Brief-

*) Verf. des Werkes: „Die gute Sache der Offenbarung." 1750—82.

wechsel mit ihr zu leiten suchte. Sie nannte ihn nur ihren «Lehrer» und ehrte ihn als solchen. Zugleich begründete er hier seinen Ruf als theologischer Schriftsteller, so daß der gelehrte Heyne sich bemühte, ihn als Professor der Theologie nach Göttingen zu ziehen. Die Sache zerschlug sich indessen, indem Herder sich nicht leicht dazu verstehen konnte, einem Colloquium sich zu unterwerfen, das man von ihm forderte. Eben zu rechter Zeit kam für ihn, der sich unterdessen auch verheirathet hatte, der Ruf nach Weimar*), wo ihm die Stelle eines Hofpredigers, Generalsuperintendenten und Oberconsistorialraths durch Göthe's Verwendung übertragen wurde. Die Bedeutung des Weimarischen Hofes unter Amalia's und Karl Augusts Regierung in der Geschichte der deutschen Literatur ist bekannt genug. Herder bildete von da eines der Glanzgestirne an diesem «deutschen Athen» und dessen Umgebung neben Wieland, Schiller, Göthe, Jean Paul, Knebel u. a. Im Jahr 1793 wurde er Vicepräsident und 1801 Präsident des Oberconsistoriums, welche letztere Stelle bisher von keinem Bürgerlichen war bekleidet worden; noch kurz vor seinem Tode wurde er von dem Kurfürsten von Bayern in den Adelstand erhoben. Er starb den 18. Dec. 1803. So weit die äußern Umrisse seines vielbewegten Lebens.

Unsere Aufgabe ist, Herder als Theologen zu karakterisiren. Schon um dieser Aufgabe zu genügen, müßte ein Buch geschrieben werden. Wir beschränken uns auf Folgendes: Herders Bedeutung auf dem theologischen Gebiete ist, wie schon angedeutet, weniger in der Förderung einzelner Zweige theologischer Gelehrsamkeit, als in dem Geist zu suchen, den er den verschiedenen Disciplinen der Theologie und dem Ganzen der Wissenschaft einhauchte. Seine Wirksamkeit war, wie sie richtig ist bezeichnet worden, mehr eine anregende, als eine systematisch aufbauende und zu irgend einem Abschluß führende; weßhalb man sich auch über ungelöste Räthsel, ja über theilweise Widersprüche nicht wundern darf, die bei ihm anzutreffen sind. Allervorderst ist schon die Stellung, welche er dem Geistlichen und dem Theologen in der menschlichen Gesellschaft anweist, eine bedeutsame. Im direkten Widerspruch mit der Zeitströmung, welche in dem Prediger höchstens einen nützlichen Staatsbedienten sehen wollte (eine Auffassung, der selbst der edel gesinnte Spalding einen Ausdruck verlieh),**) faßte Herder den Geistlichen vom höchsten idealen Standpunkte auf, indem er ihn in den «Priestern» und «Propheten» des alten Bundes sein Vorbild erblicken ließ (vgl. die Provinzialblätter an Prediger. 1774.)***). Und so suchte er denn auch in den Schriften, welche die Jünglinge in das Studium der Theologie einzuführen bestimmt waren, wie namentlich in den «Briefen über das Studium der Theologie» (1780. 2. Aufl. 1785) und andern kleinern Schriften†) den Sinn über das Gemeine und Alltägliche zu erheben und ein Theologengeschlecht heranzuziehen, das die von ihm so hoch gepriesene «Humanität» mit dem Ernste christlicher Gesinnung harmonisch zu verbinden wüßte. Vor allen Dingen wollte er das Bibelstudium dadurch fruchtbar machen, daß er es von den Fesseln des theologischen Dogmatismus zu befreien und in den Dienst einer alles «Menschliche» mit Begeisterung umfassenden Wissenschaft zu stellen bemüht war. Vielfache Winke hiezu finden sich in den angeführten Briefen. Vorzüglich hat er die ästhetisch-menschliche Seite der Bibel, die ihm durchaus keinen Gegensatz zu ihrer göttlichen Autorität bildete, sondern vielmehr dieser zur Folie dienen

*) Das Nähere über diese Berufung bei Peucer, im Herder-Album S. 49 ff. Dort findet sich auch seine in Weimar gehaltene Antrittsrede. S. 67 ff.

**) Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes. 1772.

***) Abgedruckt in den Werken zur Rel. u. Theol. Bd. 10.

†) Entwurf einer Anwendung dreier akademischer Lehrjahre — Briefe an Theophron — Gutachten über die Vorbereitung junger Theologen zur Akademie — (mit den oben angeführten Provinzialblättern u. a. zusammengedruckt im 10. Band der sämmtlichen Werke unter der Ueberschrift: Vom Studium der Theologie und dem christlichen Predigtamt. — Die Briefe über das Studium der Theologie finden sich im 9. und der Schluß in eben diesem 10. Bande.

ſollte, in dem Werk vom Geiſt der ebräiſchen Poeſie (1782) hervorgehoben*). Den Sinn für die dichteriſchen Schönheiten der Bibel, die ihm nicht als müßiger Schmuck, als elegante Zuthat, ſondern vielmehr als im innerſten Weſen der altteſtamentlichen Offenbarung gegründet erſchienen, unablösbar von der richtig gefaßten Inſpiration des Inhaltes, hat er zuerſt gründlich geweckt; denn wenn auch Andere vor ihm, wie der Engländer Lowth, von einer Poeſie der Hebräer gehandelt haben, ſo hat er doch erſt in die verborgenen Tiefen derſelben mit geiſtesverwandtem Blicke hineingeſchaut und recht eigentlich ihren »Geiſt« heraufbeſchworen.

Durch die poetiſche Auffaſſung der altteſtamentlichen Geſchichten und des auf dieſe Geſchichte gegründeten Kreiſes von religiöſen Vorſtellungen hat er die Bibel den Mißhandlungen ſolcher Exegeten entzogen, die, wie Michaelis u. A., in ihr einen proſaiſchen Lehrcodex erblickten, den ſie, wenn auch mit Gelehrſamkeit, doch ohne Geiſt und Geſchmack, dem ſteifen Schematismus ihrer Schule anzupaſſen ſuchten. Eine eigentliche Revolution auf dem Gebiete der altteſtamentlichen Exegeſe hatte ſchon früher ſeine im Jahr 1774 erſchienene »älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift«**) hervorgerufen, ein Werk, in welchem er die Schöpfungsurkunde (Gen. 1.) nach ganz andern, als den bisher herrſchenden Geſichtspunkten zu deuten unternahm. Eine Seereiſe von Riga nach Nantes (1769), wo er öfters die Tagwerdung auf dem Meere beobachten konnte, führte ihn auf den Gedanken, daß dem Schöpfungsberichte, nach welchem erſt das Licht erſcheint und ſonach Eins um das Andere in den Geſichtskreis tritt, eine ähnliche Wahrnehmung zum Grunde liege, und daß man die ganze Poeſie und ſo auch die eigentliche religiöſe Wahrheit dieſes Berichtes zerſtöre, wenn man aus demſelben eine gelehrte phyſikaliſch-kosmologiſche Abhandlung machen wolle, was ſie durchaus nicht ſey. Aller »phyſiſche und metaphyſiſche Kram, den man dieſem merkwürdigen Urſtücke angeſtrichen« erſchien ihm als »Schande der menſchlichen Vernunft und Sünde gegen die einfältige, unverwirrte Offenbarung Gottes.« Er faßte daſſelbe als eine ſinnreiche Hieroglyphe.

Bei all dem Hypothetiſchen, das im Einzelnen der Herder'ſchen Exegeſe ſowohl hier als anderwärts mag gefunden werden, bleibt ihm das unbeſtreitbare Verdienſt***), eine Bahn eingeſchlagen zu haben, auf der ihm neuere Forſcher gefolgt ſind und die man erſt jetzt wieder, aber ſicherlich zum Nachtheil der Wiſſenſchaft wie der Religion verlaſſen zu wollen ſcheint. So hat er auch das hohe Lied, das die Einen zu allegoriſchen Deuteleien mißbrauchten, während die Andern ſich ſeiner Stellung in der Bibel ſchämen zu müſſen glaubten, als den Ausdruck zarteſter Liebesdichtung gefaßt in ſeinen »Liedern der Liebe« 1778†). Auch die neuteſtamentliche Exegeſe ſucht er aus dem Geiſte des Orients heraus zu beleben und zu vertiefen, wie dies in ſeinen »Erläuterungen zum N. T. aus einer neu eröffneten morgenländiſchen Quelle (des Zend Aveſta) 1775 geſchah, worin er einen erweisbaren Einfluß des Parſismus auf die hebräiſche und beziehungsweiſe chriſtliche Denkweiſe behaupten zu müſſen glaubte.††) Im Beſondern hat er die Briefe Jacobi und Judä u. d. T. »Briefe zweier Brüder Jeſu in unſerm Kanon« (1775)†††) und die Offenbarung Johannis in dem geiſtreichen Buche: *Μαραν Αθα*, das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Teſtamentes

*) Werke zur Rel. u. Theol. 1. u. 3. Bd. — Das Buch erſchien erſt in Deſſau 1782—83 und dann in einer neuen Auflage von Juſti. Lpz. 1825.

**) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 5. u. 6., wo die Vorrede des Herausgebers (J. G. Müller) über Entſtehung und Geſchichte des Buches zu vergleichen.

***) „Die Verdienſte Herders ſind und bleiben unſchätzbar, wie weit auch ſein Standpunkt in der kritiſchen Behandlung des Einzelnen überflügelt iſt.“ Weiße, phil. Dogmatik. S. 133.

†) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 7.

††) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 8.

†††) Ebenda.

Siegel (Riga 1779)*), bearbeitet. In dem erstern Werke erklärte er sich für die leibliche Bruderschaft der beiden Jünger mit dem Herrn, und in dem letztern gab er seine Meinung dahin ab, daß die Weissagungen der Apokalypse mit der Zerstörung Jerusalems erfüllt seyen. Ueberdies hat Herder einzelnen Punkten der neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte und der biblischen Dogmatik seine Untersuchungen zugewendet. So namentlich in den »christlichen Schriften« (von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfeste; von der Auferstehung, als Glaube, Geschichte und Lehre; vom Erlöser der Menschen nach den drei Evangelien; von Gottes Sohn, der Welt Heiland; vom Geiste des Christenthums; von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen u. s. w.)**). Es läßt sich nicht leugnen, daß es bei Herder zu einer vollen und durchgebildeten Einsicht in das eigenthümliche Wesen des Christenthums nicht gekommen, daß er namentlich in seiner Christologie auf einem Standpunkte stehen geblieben ist, bei dem die heutige Theologie sich schwerlich wird befriedigt finden; so dürften auch seine von exegetischer Willkür nicht ganz freizusprechenden Erklärungen des Auferstehungs- und des Pfingstwunders sich kaum mehr eines unbedingten Beifalls erfreuen. Gleichwohl ist sein Streben, den »Sohn Gottes« als »Menschensohn« im edelsten und vollesten Sinn des Wortes zu begreifen, ihn als das vollendete Musterbild der Humanität darzustellen, ein höchst bedeutsames, und bildet einen nothwendigen Durchgangspunkt aus der altorthodoxen, das Menschliche in Christo allzusehr zurückdrängenden Anschauungsweise in die moderne, welche die historisch-psychologische Aufgabe, wie Herder sie sich stellt, nicht mehr von sich abweisen kann. Oder hat nicht auch hier Herder der neuern Theologie eine Bahn eröffnet, auf welcher Schleiermacher, Ullmann, Hase, Weiße u. A. ergänzend und berichtigend fortgeschritten sind?***) — Eine zusammenhängende Glaubenslehre hat Herder nicht geschrieben und konnte sie nicht schreiben. Was Augusti unter dem Namen: Herders Dogmatik (Jena 1805) herausgegeben hat, ist nur eine auf den Faden der dogmatischen loci gereihte Anthologie aus dessen Schriften. Und doch hat sich gewiß auch die systematische Theologie, so gut als die exegetische und mittelbar auch die historische†) aus dem Herderschen Geiste erneuert und erfrischt. Schon was den Religionsbegriff an sich betrifft, so hat Herder durch seine (wenn auch vielleicht allzu vage) Unterscheidung der Religion von Lehrmeinungen und Gebräuchen einen mächtigen Schritt gethan, der neuern Theologie entgegen.

Sehen wir zuletzt noch auf die praktische Theologie, so finden sich in Herders Schriften, namentlich in den zuvorgenannten encyklopädischen, viele treffliche Winke zur Homiletik, Katechetik und Liturgik. Wie hat er nicht die Predigt aus der Schnürbrust willkürlicher Satzungen befreit, im Katechismuswesen dadurch aufgeräumt, daß er den »schuldrigen« Katechismen der Neuzeit den von ihm bearbeiteten Luther'schen Katechismus entgegensetzte, und wie hat er vollends den Sinn für die alten Kernlieder der Kirche wieder geöffnet, obgleich er von der Thorheit weit entfernt war, alles Alte durchaus unverändert zu lassen, nur weil es alt ist††). Auch für die Pastoraltheologie und das Kirchenregiment (selbst die Kirchenzucht) enthalten seine Gutachen, seine Hirtenbriefe (Programme zu den Bußtagen u. s. w.) viel Treffliches, sowie auch seine »Schulreden (Sophron) von seiner tiefen pädagogischen Einsicht Zeugniß ablegen. Ueber

*) Im 7. Bd. der Werke zur Rel. u. Theol.

**) Werke zur Rel. u. Theol. Bd. 11. u. 12.

***) Wo das „Leben Jesu," wie in der neuern Zeit durchgängig geschieht, als eine besondere Disciplin behandelt wird, da werden jene beiden Schriften „vom Erlöser der Menschen" und „von Gottes Sohn" immer als die ersten Grundsteine genannt werden.

†) Man vergleiche die verschiedenen, die Kirchengeschichte betreffenden Aufsätze in der „Adrastea" und anderwärts. Auf wie Vieles hat er die Aufmerksamkeit hingelenkt! wie viele landläufige Urtheile berichtigt!

††) Vgl. die Vorreden zum Weimarer Gesangbuch von 1778 und 1795.

Herder als Prediger ſind ſchon eigene Abhandlungen geſchrieben worden*). Seine »chriſtlichen Reden« enthalten eine Fülle fruchtbarer Ideen. Die Form betreffend, hob er bekanntlich die Homilie wieder hervor. Die im Druck vorliegenden Predigten haben mehr etwas Skizzenartiges, Rhapſodiſches; im Vortrag mag ſich manches anders ausgenommen haben. Jedenfalls war der perſönliche Eindruck, den Herder auf der Kanzel machte, ein gewaltiger, obgleich er ſich, in Abſicht auf die Geberde, ſehr ruhig verhielt**). Wie weit die Umgebungen Herders am Weimariſchen Hofe ihm in der Geltendmachung ſeiner geiſtlichen Stellung hinderlich ſeyn mochten, wie weit der Theologe und Prediger hinter den gefeierten Schriftſteller und Dichter zeitweiſe zurücktreten mochte, iſt hier nicht weiter zu beurtheilen. Schmerzhaft iſt es, ihn am Ende ſeiner Tage über »ein verfehltes Leben« klagen zu hören; doch ſpricht dies eher für den Adel ſeiner Natur und die Strenge der Forderungen, die er an ſich ſtellte, als für das Gegentheil.

Schreiten wir noch einen Augenblick über den engern theologiſchen Kreis der Herder'ſchen Wirkſamkeit hinaus, ſo ſtehen auch mehrere ſeiner übrigen ſchriftſtelleriſchen Leiſtungen in enger Beziehung zur Theologie. Seine »Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit« (1785), das Buch, das vielleicht unter allen Herder'ſchen Schriften die meiſte Berühmtheit erlangt hat***), laſſen zwar das tiefere chriſtliche Fundament vermiſſen, auf das eine Philoſophie der Geſchichte ſich zu ſtellen hat, wenn ſie ihrer Aufgabe gerecht werden will; doch haben ſie bedeutend in die Zeit eingegriffen und fruchtbare Gedanken ausgeſtreut. Daß ſodann Herder durch ſeine Sammlung der »Stimmen der Völker« den Sinn für volksthümliche Poeſie wieder weckte, kam auch der Auffaſſung religiöſer Eigenthümlichkeiten der Völker und Zeiten, mithin der Religionsphiloſophie und Theologie zu gut, wie er denn auch namentlich den faſt erſtorbenen Sinn für die chriſtliche Legende wieder zu beleben wußte und auf die hohe geiſtige Bedeutung eines Shakeſpeare die Zeitgenoſſen hinwies. Als Dichter hat er ſelbſt mehrere der ſchönſten kirchlichen Sagen bearbeitet und auch ſeine übrigen Dichtungen (wenn auch keine eigentlichen Kirchenlieder ſich darunter befinden) †) athmen einen tief religiöſen Geiſt und ſind voll zarter Innigkeit der Empfindung. Sein »Cid« iſt ein chriſtliches Epos zu nennen. Was endlich die Stellung Herders zur Philoſophie ſeiner Zeit betrifft, ſo hat er ebenſo wenig an eines der beſtehenden Syſteme ſich angeſchloſſen, als ein eigenes erfunden. Seine Stellung war eine eklektiſch-kritiſche. Den Spinoza hat er in ſeiner Schrift »Gott« gegen die Angriffe der Philoſophen und Theologen in Schutz genommen; wobei er mit ſeinem Freund Jacobi in Widerſpruch gerieth. Der Kantiſchen Philoſophie trat er in ſeiner »Metakritik« und auch anderwärts mit Entſchiedenheit, ja faſt mit Leidenſchaft, wenn auch ohne großen Erfolg, entgegen. Erfahrungen, die er in Abſicht auf die Früchte dieſer Philoſophie an jungen Candidaten des Predigtamtes gemacht hatte, mochten ihn beſonders verſtimmt haben, obgleich er die Perſon ſeines frühern Lehrers ſtets hochachtete. Auch gegen Fichte half er mit, einſchränkende Maßregeln zu treffen. Herder war der abgeſagte Feind aller Scholaſtik ††). Er fühlte ſich mehr zu einer myſtiſch-intuitiven Philoſophie in der Weiſe Hamann's hingezogen; darum finden wir auch in ſeinen eigenen Philoſophemen mehr Orakelſprüche, als ſorgfältige dialektiſche Erörterung und Begründung. Eine Schule hat Herder

*) So von Schwarz im Herder-Album. S. 169 ff.

**) Das Ideal eines Predigers, wie er es ſich dachte, hat er in dem „Redner Gottes" geſchildert (im 10. Bd. der Werke).

***) Neue Ausg. mit Luden's Einl. Leipz. 1821.

†) Es ſind theils Oden und Hymnen, theils Cantaten oder auch Parabeln, Paramythien und Sinngedichte.

††) Vgl. die Abhandlung „vom Erkennen und Empfinden" (Werke zur Phil. und Geſchichte. Bd. 8.), wo er ſich energiſch gegen die „tauben Wörter" erklärt, die man in die Philoſophie eingeführt habe und bei denen man ſich nichts denke, gleichwohl aber mit ihnen fortrechne, wie mit bekannten Größen.

nicht geſtiftet; doch hat er nach vielen Seiten hin anregend gewirkt. Der Schaffhauſiſche Theologe J. G. Müller*) (Bruder des Geſchichtſchreibers Joh. v. Müller) hat die beſte und vollſtändigſte Ausgabe ſeiner Werke beſorgt. In dieſer findet ſich auch die von Herders Gattin, einer geb. Flachsland, geſchriebene Biographie ihres Gatten (Tübing. 1820). — Vgl. überdies außer den verſchiedenen Literaturgeſchichten von Gelzer, Gervinus, Vilmar u. ſ. w. die Karakteriſtik Jean Paul Richter's in den Heidelberger Jahrbüchern 1812; ſodann: Döring, Herders Leben. Weimar 1823. Danz und Gruber, Karakteriſtik Herders. Leipz. 1805 und beſonders Weimariſches Herder-Album. Jena 1845 und darin die Abhandlung von J. G. Müller (Prof. in Baſel): Welche Bedeutung hat Herder für die Entwicklung der neuern deutſchen Theologie? — Auch meine Vorl. über die K.G. des 18. Jahrh., 2. Aufl. 2. Thl. S. 11 ff. mögen mit dieſem Artikel verglichen werden. Hagenbach.

Heriger, Abt von Lobbes. Gegen Ende des 10. Jahrhunderts fand ein Aufblühen der Wiſſenſchaften ſtatt, welches noch viel zu wenig beachtet iſt und mit Unrecht auf die Leiſtungen des einzigen Gerbert beſchränkt zu werden pflegt. Am Niederrhein, in Lothringen und in Nordfrankreich widmete man ſich faſt in allen Domſchulen und Kloſterſchulen klaſſiſchen, dialektiſchen und mathematiſchen Studien mit großem Eifer. Lüttich wurde vorzüglich als Sitz der Muſen geprieſen und das mit dem Lütticher Biſchofſtuhle eng verbundene Kloſter Lobbes oder Lobach an der Sambre in Hennegau war faſt als die hohe Schule der Kleriker von Lüttich angeſehen. Der hervorragendſte Gelehrte in Lobbes war aber Heriger. Er mag im fünften Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts geboren ſeyn, das kann man aus der Angabe ſeines Alters bei ſeinem Tode ſchließen. Aber woher er ſtammte und zu welcher Zeit er in das Kloſter Lobbes gekommen iſt, läßt ſich nur vermuthen. Der außerordentlich verwahrloſte Zuſtand der Mönche von Lobbes bis zum Jahre 960 macht es faſt zur Unmöglichkeit, daß Heriger vorher einer der ihrigen geweſen ſey und bei ihnen ſich ſeine Kenntniſſe erworben habe. Aus der Abtei des heil. Bertinus in Flandern wurde nun im Jahre 965 der noch ſehr junge Fulkuin nach Lobbes verpflanzt und daſelbſt als Abt eingeſetzt. Fulkuin hat eine ähnliche literariſche Thätigkeit entwickelt, wie wir ſie bei Heriger finden. Es empfiehlt ſich alſo die Annahme, daß Heriger mit Fulkuin 965 von Weſten gekommen ſey und ſeine gelehrte Bildung in Flandern erworben gehabt habe. Aber das innige Freundſchaftsverhältniß, welches zwiſchen dem Biſchof Notger von Lüttich und Heriger ſtattfand, läßt es auch als möglich erſcheinen, daß Heriger mit Notger erſt im Jahre 972 vom kaiſerlichen Hofe oder von St. Gallen nach Lothringen verſetzt worden iſt. Heriger war bald in Lobbes und Lüttich ein ſehr angeſehener Mann und in weitem Umkreiſe der geſuchteſte Lehrer und der geachtetſte Schriftſteller. Er wurde Scholaſtikus in ſeinem Kloſter und wandte ſeine Aufmerkſamkeit und Thätigkeit der heimiſchen Geſchichte zu. Er iſt hierin mit ſeinem Freunde und Abte Fulkuin zuſammenzuſtellen, der ſich durch ſeine Geſchichte ſeiner Vorgänger große Verdienſte erworben hat. Gewiß iſt ihm dabei Heriger an die Hand gegangen und hat ſich dadurch in der Hiſtorie der kirchlichen Stiftungen jenes Landes gründliche Kenntniſſe erworben. Zuerſt ſcheint er geſchichtliche Stoffe zu erbaulichen Zwecken und im Intereſſe der Schule poetiſch behandelt zu haben. Eine vita S. Ursmari und ein die ganze Heilsgeſchichte berührendes Werk de S. Servatio ſchrieb er in Verſen. Aber er ging ſchnell zu einer Geſchichte der Biſchöfe von Lüttich (Gesta episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium) über, die er mit ſorgfältiger Benutzung der zugänglichen Quellen, nicht ohne Kritik, mit Zierlichkeit, aber nicht ohne geſuchte Verſchränktheit des Stils und mit einigen überraſchenden dialektiſchen und mathematiſchen Zuthaten um das Jahr 979 verfaßte. Doch iſt Heriger in dieſem Ge-

*) Reiste doch J. G. Müller als Student zu Fuß von Göttingen nach Weimar, um ſich mit Herdern über ſeine Studien zu berathen. Dieſer überreichte ihm den eben aus der Preſſe gekommenen erſten Theil ſeiner „Briefe über das Studium der Theologie."

ſchichtswerke nur bis in das 7. Jahrhundert vorgerückt und hat ſich ohne alles Verhältniß über das Leben des heil. Remaklus verbreitet. Das ganze Buch und die abgeſonderte Lebensbeſchreibung des heil. Remaklus exiſtiren, mit einem einleitenden Briefe an den Abt Werinfried von Stablo verſehen, auch als Werke Notgers, unter deſſen Autorität ſie geſchrieben ſind. Im Jahre 980 ſchrieb Heriger im Auftrage und unter dem Namen ſeines Biſchofs Notger eine vita S. Landoaldi für den Abt Womarus zu Gent. Das ſind die Schriften Heriger's, welche geſchichtlichen Inhalt haben, und auf welche er in der erſten Zeit ſeinen Fleiß gewandt zu haben ſcheint. Sie reichen nicht in eine Periode, in der er als Augen- und Ohrenzeuge wichtige Materialien zu einer Geſchichte Lothringens, Frankreichs, Deutſchlands und Italiens hätte ſammeln können. Die ſchweren Verwickelungen, welche durch Lothringen in das Verhältniß zwiſchen Frankreich und Deutſchland gebracht wurden, hat Heriger durchlebt und der Umſtand, daß er als Freund und Berather Otto's III. daraus hervorgegangen iſt, zeigt, daß er nicht parteilos geweſen war und dem Reiche gegen Herzog Karl und gegen den verdächtigen Gerbert Treue bewahrt hatte. Wir finden ihn im Jahre 989 mit dem Biſchofe Notger an der Seite Otto's III. in Italien, aber ſchon im darauf folgenden Jahre wieder zu Hauſe. Abt Fulkuin ſtarb und die Mönche von Lobbes wählten den Heriger, den ſchon Viele von ihnen als ihren Lehrer und Erzieher verehrten, einſtimmig zum Nachfolger Fulkuins. Die darum gebetenen Biſchöfe von Lüttich und Cambray ertheilten ihm am 21. Dezember 990 die Weihe. Von da an beſchäftigte ſich Heriger mit Vorliebe mit Problemen, welche auf mathematiſchem und dialektiſchem Wege gelöst werden mußten, und befand ſich mitten in dem Strome der wiſſenſchaftlichen Bewegung, die ihren Hauptförderer in Gerbert hatte. Die Berechnung des Oſtertermins und der Ausdehnung der Adventszeit gab dem Heriger zu zwei Schriften Veranlaſſung. Ein Mönch, Namens Hugo, hatte ihn um Beſeitigung der Differenz gebeten, welche zwiſchen der Oſterberechnung Dionyſius des Kleinen und dem Evangelium zu ſeyn ſchiene. Da entſtand epistola Herigeri ad quemdam Hugonem monachum, an deren Schluſſe dem Hugo ſieben andere chronologiſche Fragen vorgelegt wurden. Solche Räthſel mag Heriger gern aufgegeben haben und darauf ſcheint ſich zu beziehen, was der Fortſetzer der Chronik Fulkuins alia quaedam quae composuit, sed non exposuit nennt. Die Schrift an Hugo iſt, weil Gerbert darin erwähnt, aber nicht als Pabſt bezeichnet wird, vor dem Jahre 999 geſchrieben. In dieſelbe Zeit gehört auch Dialogus Herigeri et Adelboldi Trajectensis postero tempore episcopi de adventu Domini celebrando. Man ſtritt ſich nämlich über die Anzahl der Adventsſonntage und Heriger bewies, daß man nicht mehr als vier Adventsſonntage feiern dürfe. Das Studium der Mathematik verdankt ihm eine unmittelbare Beförderung wegen ſeiner Regulae de abaco oder Regulae numerorum super abacum Gerberti, welche Schrift freilich ſpäter nach beträchtlichen Fortſchritten in dieſer Wiſſenſchaft nur mit Lächeln betrachtet worden iſt. Endlich haben wir noch Herigers Theilnahme an der dogmatiſchen Entwickelung ſeiner Zeit in Betracht zu ziehen. Ratherius, Biſchof von Verona und Lüttich, hatte während ſeines Exiles in dem kleinen Kloſter Alna bei Lobbes im Jahre 957 das berühmte Buch des Paſchaſius Radbertus hervorgezogen und in Verbindung mit ſeiner eignen Beichte und einem Anhange von Gebeten herausgegeben. Dadurch war das Dogma vom heiligen Abendmahle von Neuem Gegenſtand der Unterſuchung geworden. Die Lehre des Paſchaſius war noch weit davon entfernt, allgemeine Kirchenlehre geworden zu ſeyn. Man nahm Anſtoß an dem Begriffe der Wandelung ſelbſt und an der behaupteten Identität des Leibes Chriſti im Himmel mit dem Leibe Chriſti im Sakramente. Daß das Brod nach der Wandelung daſſelbe Fleiſch Chriſti ſey, welches Er im Leibe der Maria angenommen, hier auf Erden gehabt und bei ſeiner Auffahrt zum Vater in den Himmel erhoben habe, wurde in den meiſten Schulen verworfen und man ſtützte ſich dabei auf gewiſſe Ausſprüche von Kirchenvätern. Man ſuchte ferner die Lehre durch den Sterkoranismus lächerlich zu machen. Kurz, Ratherius hatte durch ſeine neue Ausgabe der Schrift des Radbertus

de corpore et sanguine Domini den Anlaß zu einer neuen Beſtreitung des genannten Dogma's gegeben, welche ſpäter von Berengar von Tours aufgenommen wurde. In der Lütticher Diöceſe hat dieſe Beſtreitung mit dem Siege des von dem heimiſchen Ratherius zu Ehren gebrachten Radbertus geendigt; Berengar's Gegner, Adelmann, war einſt in Lüttich Scholaſtikus geweſen. Nun heißt es von Heriger: congessit etiam contra Ratbertum multa catholicorum patrum scripta de corpore et sanguine Domini, und man hat unter Herigers Namen mehrere handſchriftliche Exemplare einer dieſen Gegenſtand behandelnden Schrift, welche man früher einem Anonymus Cellotianus, ſpäter auf Grund eines Manuſcripts dem Gerbert zuſchrieb. Daß ſie wirklich von Heriger herrührt, iſt ſchon von Mabillon bewieſen worden. Heriger verfährt darin freilich nicht polemiſch gegen Radbert, ſondern mehr apologetiſch. Er ſucht die behauptete Differenz zwiſchen Radbert und einigen Kirchenvätern zu heben oder doch die Autorität der betreffenden Kirchenväter neben Radberts Lehre aufrecht zu halten. Außerdem vertheidigt er die letztere durch eine dialektiſch-mathematiſche Conſtruktion und weist die Folgerungen des Sterkoranismus ab. Man erkennt aus dieſer Schrift den Stand der Dogmenentwickelung gegen Ende des 10. Jahrhunderts. Genauer wird ſich nämlich nicht beſtimmen laſſen, wann Heriger die meiſten Schriften des Ratherius und darin auch die Schrift des Radbertus eigenhändig abſchrieb, die Sache beider als eine Ehrenſache der Abtei Lobbes anſehen lernte und ſich in der angegebenen Weiſe in den Streit miſchte. Nach der Behauptung des Trithemius verfaßte er auch noch zwei Bücher de divinis officiis. Sehr zweifelhaft iſt ſeine Autorſchaft bei einer vita S. Berlendis, einer vita S. Landelini, einer vita Hadelini. Er ſtarb am 31. Oktober des Jahres 1007 und wurde in der Kirche des heil. Ursmar bei Lobbes vor dem von ihm erbauten Altar des heil. Thomas begraben. — Siehe über Heriger den Fortſetzer Fulkuins, Sigebert's de viris illustribus c. 137. Trittenheim's de scriptoribus ecclesiasticis c. 306. chron. Hirsaug. ad a. 979. Mabillon's Annales ord. S. Bened. IV. 60. 178. Histoire littéraire de France VII. 194—208. 472—476. Köpke's Einleitung zu Herigeri et Anselmi Gesta Episcoporum Tungrensium etc. in Monum. Germ. histor. Script. T. VII. p. 134 sq. und des Unterzeichneten Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert I. 238. 239. II. 8. 46—49.

Albrecht Vogel.

Hermann von dem Buſche gehörte zu den eifrigen Anhängern Reuchlins und den Vorkämpfern deſſelben, hatte ein bewegtes Leben und iſt auch dadurch noch merkwürdig geworden, daß er zu ſeiner Zeit der erſte Adlige in Deutſchland war, der als Lehrer an gelehrten Schulen für die Verbreitung von Licht und Aufklärung durch die Förderung der claſſiſchen Bildung und Wiſſenſchaft thätig war, ohne den Spott und die Verachtung des damaligen in Unwiſſenheit und Rohheit verſunkenen Adels zu ſcheuen. Sein Anſchluß an die Humaniſten, deren Mittelpunkt Reuchlin war, ſo wie ſeine Reiſen in das Ausland, nach Italien, Frankreich, in die Niederlande und nach England brachten ihn in Verbindung mit zahlreichen Gelehrten ſeiner Zeit und eröffneten ſeinem Drange nach wiſſenſchaftlicher Thätigkeit ein weites Feld. Er ſtammte aus einer alten adligen Familie, ſein Vater hieß Burchard von dem Buſche, ſeine Mutter Barbara, geb. von Schedelich; er hatte einen Bruder, Namens Burchard, der ſpäterhin Domherr zu Minden wurde und ihn überlebte. Hermann wurde 1468 in Saſſenberg im Münſter'ſchen Gebiete geboren. Frühzeitig kam er in Verbindung mit dem Domherrn von Münſter, Rudolph von Lange, auf deſſen Veranlaſſung er die damals berühmte Schule zu Deventer beſuchte, die von Alexander Hegius geleitet wurde. Von da ging er nach Heidelberg und bildete ſich, namentlich durch das Studium der claſſiſchen Schriften Cicero's, unter der Leitung von Rudolph Agricola, wiſſenſchaftlich weiter aus. Hier blieb er bis 1485, darauf unternahm er mit Rudolph von Lange eine Reiſe nach Italien, lernte daſelbſt viele gelehrte Männer kennen und begab ſich nach ſeiner Rückkehr nach Deutſchland wieder nach Heidelberg, wo er jetzt zum Magiſter der freien Künſte promovirte und durch die Herausgabe ſ. Carminum Lib. II., die ohne Angabe einer Jahreszahl und des

Druckortes wahrscheinlich 1490 erschienen, zuerst literarisch auftrat. Erfüllt von der Begeisterung für die humanistischen Studien beschäftigte ihn bereits der Plan, als Lehrer derselben thätig zu werden; sein Freund, der gelehrte, zu den Reuchlinisten gehörende Graf Hermann von Nuenar, damals Domherr von Köln, berief ihn, als er eben auf einer Reise nach Frankreich begriffen war, als Lehrer der classischen Sprachen in seine Residenz. Hier gerieth er indeß bald mit Hoogstraten (s. d.), gegen den er mit Energie und unerschrockenem Muthe sich erhob, in den heftigsten Kampf, und weder Nuenar noch dessen Freunde vermochten es, ihn vor dem Gegner zu schützen, so daß Hermann Köln verließ und als Lehrer der classischen Sprachen in verschiedenen Städten, in Hamm, Münster, Osnabrück, Bremen, Hamburg, Lübeck und Rostock wirkte. Aus der zuletzt genannten Stadt vertrieb ihn der kleinliche Neid und die Eifersucht eines dortigen Lehrers, Tilemann Heverling, da er bereits einen hohen Ruhm durch seine Kenntnisse sich erworben hatte. Diesen Gegner züchtigte er durch Epigramme, die er herausgab (Epigrammatum Lib. tert. Lps. 1504, unt. d. Tit. Oestrum). Er begab sich nun nach Greifswalde, wo damals Johann Bugenhagen sich aufhielt, der ihn hörte, dann ging er nach Frankfurt an der Oder, Erfurt und Leipzig. Jetzt erhielt er (1510) einen Ruf nach Wittenberg, hier aber gerieth er abermals in Streitigkeiten, in Folge deren er die Stadt wieder verließ und nach Leipzig zurückkehrte. Da ihn aber auch hier Neid und Eifersucht verfolgte, wurde ihm der längere Aufenthalt in Leipzig unmöglich gemacht; er begab sich daher nach Magdeburg, dann nach Braunschweig und Hildesheim, unternahm eine Reise in die Niederlande, wo er sich namentlich in Amsterdam aufhielt, und nach England. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland rief ihn der Graf Hermann von Nuenar 1517 abermals zu sich, aber bald vertrieb ihn die Partei der Finsterlinge, Hoogstraten an der Spitze, zum zweiten Male von hier weg und jetzt übernahm er, auf Nuenars Rath, das Rectorat der Schule zu Wesel 1518, das er ein Jahr lang verwaltete. Hier verfaßte er seine Apologie für die humanistischen Studien in dem Werke Vallum humanitatis Col. 1518. Frcft. ad. M. 1719., las mit dem größten Eifer die Schriften Luthers und Melanchthons, und sah sich dadurch zugleich veranlaßt, auch die heil. Schrift und die Kirchenväter zu studiren. Von diesen Studien wurde er so eingenommen und angeregt, daß er 1522 seine bisherige Stelle wieder niederlegte und nach Wittenberg ging, um sie unter Luther und Melanchthon fortzusetzen. Hier blieb er, während er zugleich Vorlesungen über alte Classiker hielt, bis zum J. 1526, da berief ihn der Landgraf Philipp von Hessen an die eben errichtete Universität Marburg als Lehrer der Geschichte. In dieser Zeit verheirathete er sich auch, obschon er bereits im vorgerückteren Lebensalter stand, und ward Vater eines Sohnes, Hieronymus. Hermann bekannte sich zur lutherischen Lehre und Kirche, legte nach einigen Jahren seine Stelle in Marburg wieder nieder und zog sich auf seine Güter zu Dülmen im Münster'schen zurück. Der Magistrat von Münster forderte ihn 1533 zu einem Gespräche mit den Anabaptisten auf und Hermann widerlegte hier einen Wortführer jener Schwärmer, Bernhard Rothmann. Wahrscheinlich rief das Gespräch eine heftige Gemüthsbewegung in ihm hervor, denn während desselben überfiel ihn eine große Schwäche, die ihm selbst den Spott seiner Gegner zuzog, und kaum war er nach Dülmen wieder zurückgegangen, als er auch schon starb 1534. Kurz vor ihm war bereits sein Sohn gestorben. Die Bibliothek Hermanns kam durch dessen Bruder an das Domcapitel von Münster. Außer den genannten Schriften verfaßte Hermann theils noch mehrere andere poetische Werke (z. B. Epigrammation, wahrschl. Köln 1498; Triplex Hecatostichon), theils Commentare zu den Classikern (z. B. Scholia in Aeneida; Annotationes ad Juvenalem u. m. a.); andere Schriften s. in Meiners Lebensbeschreibungen berühmter Männer II. S. 392. Sein Briefwechsel war sehr ausgedehnt, lebhaft namentlich mit Reuchlin und Nuenar; vgl. Epistolae trium virorum (Reuchlini, Hermanni Buschii, Hutteni) ad Herm. Comitem de Nuenar. Ejusdem responsoria una ad Joh. Reuchlinum et altera ad lectorem. Col. 1518, Selstadii 1519; Mogunt. ohne Ang. d. Jahrszahl. Mit Erasmus hörte sein

Briefwechsel bald auf; ſ. darüber ſeinen Brief an Hutten in Knapp's Nützliche Urkunden zur Reformationsgeſchichte II. S. 425. Vgl. übrigens *Hamelmann*, Oratio de vita, studiis, itineribus etc. Hermanni Buschii, in *Joh. Goes*, Opuscula varia de Westphalia ejusque doctis viris aliquot. Helmst. 1668 in 4. Neudecker.

Hermann von Fritzlar, ein Myſtiker, gebürtig aus dem Städtchen gleiches Namens an der Edder in Niederheſſen, lebte um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Ueber ſeinen Stand und ſeine Lebensverhältniſſe iſt mit Sicherheit nichts bekannt; wahrſcheinlich war er, gleich dem Nikolaus von Baſel und Rulman Merswin von Straßburg, ein begüterter Laie, der durch die politiſchen und religiöſen Wirren, vielleicht auch durch eine unglückliche Ehe bewogen, ſich von der Welt zurückzog und im Umgang und Verkehr mit geiſtlichen oder gleichgeſinnten Freunden zur Lectüre theologiſcher Schriften und zu ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit veranlaßt ward. Ein früheres Werk, deſſen er ſelber gedenkt, die Blume der Schauung (alſo ohne Zweifel ſpekulativen Inhalts), hat ſich bis jetzt nicht auffinden laſſen und ſcheint verloren. Erhalten hat ſich dagegen ſein Heiligenleben (aus der in den Jahren 1343—1349 unter ſeinen Augen geſchriebenen Heidelberger Handſchrift abgedruckt in Pfeiffers deutſchen Myſtikern des 14. Jahrhunderts 1, 1—258), ein aus den verſchiedenſten, zum Theil nun verlornen Quellen geſchöpftes Sammelwerk, das, neben ſeinem großen ſprachlichen Werth, beſonders durch die dem legendariſchen Theil gewöhnlich angehängten myſtiſchen, d. i. ſpekulativen und metaphyſiſchen Deutungen und Erörterungen für die geſchichtliche Entwickelung und Ausbildung der deutſchen Myſtik im Mittelalter von nicht geringer Wichtigkeit iſt. Pfeiffer.

Hermann von Lehnin wird der Verfaſſer der berüchtigten Lehnin'ſchen Weiſſagung in der Ueberſchrift derſelben genannt, und als ein Mönch des Kloſters Lehnin in der Mark Brandenburg bezeichnet, der um das Jahr 1300 gelebt haben ſoll. Der Inhalt des lateiniſchen aus 100 leoniniſchen Hexametern beſtehenden Gedichts bezieht ſich auf die zukünftigen Schickſale des Kloſters Lehnin und ſeines Landes überhaupt. Der Anfang lautet alſo:

1) Nunc tibi cum cura, Lehnin, cano fata futura,
2) Quae mihi monstravit Dominus, qui cuncta creavit.
Jetzt fing ich Dir mit Sorgen, Lehnin, was die Zukunft verborgen,
Wie mir's der Herr enthüllet, der Schöpfer, der Alles erfüllet.

Die Tendenz aller 100 Verſe iſt, im Intereſſe der römiſchen Hierarchie, gegen ſämmtliche auf einander folgende Dynaſtieen der Brandenburgiſchen Lande ſeit dem Ende der Askanier (1321) gerichtet, aber beſonders, in fortlaufenden Klagen, gegen die Hohenzollern von dem Kurfürſten Friedrich I. an, der als Burggraf von Nürnberg und Kurfürſt von Brandenburg bezeichnet wird.

28) Ex humili surgis, binis nunc inclyte Burgis,
28) Accendisque facem, jactando nomine pacem.
Klein haſt Du begonnen, und ſtracks zwei Burgen gewonnen,
Der Du die Fackel entzündeſt und Frieden im Namen verkündeſt.

Erſt in ſpäteren Zeiten wird die neue Macht durch Magdeburg zu drei Burgen aufſteigen:

72) Tunc veniunt, quibus de burgis nomina tribus.
Die nachfolgen, können ſich nach drei Burgen benennen.

Aber der eigentliche Kern der Polemik entbrennt in prophetiſchem Eifer gegen den Abfall des Hauſes und Landes von der römiſchen Kirche unter Joachim II. (1539), ſowie gegen den anderweiten Religionswechſel des Hauſes unter Johann Sigismund, der Haus und Land ſpaltet (1613). Die gottſelige Kurfürſtin Eliſabeth, Kurfürſt Joachim's I. Gemahlin, wird als die neue Eva geſchildert, die das Gift der Schlange in's Land bringt, weil ſie ſich zuerſt zur Reformation bekennt.

42) Inferet et tristem patriae tunc foemina pestem,
43) Foemina serpentis tabe contacta recentis.

Schlimme Peſt und Schande bringt dann ein Weib Deinem Lande,
Angeſtecket vom Gift, durch die neue Schlange beſtecket.

Und dieſer Schaden wird dauern bis zum elften Gliede ihrer Nachkommenſchaft.

49) Hoc si ad undenum durabit stemma venenum.
Dauern wird der Schade des Gifts bis zum elften der Grade.

Von dem Kurfürſten Joachim II. heißt es:

52) Ecclesiam vastat, bona religiosa subhastat
53) Ite, mens populus, protector est tibi nullus,
54) Hora donec veniet, nova quâ restitutio fiet.
Wehe! die Kirche verheert er, die Güter der Kirche verzehrt er.
Gehe, mein Volk, der ſich Deiner erbarmt und Dich ſchützet, iſt keiner,
Bis die Stunde wird nahen, die Reſtitution zu empfahen.

Der Uebertritt des Kurfürſten Johann Sigismund zur reformirten Kirche und das darüber erlaſſene Edikt wird in Verbindung mit des Kurfürſten Thätlichkeit gegen den Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm von Neuburg bei der Zuſammenkunft in Düſſeldorf als ein noch tieferer Sünfenfall bezeichnet, der aber endlich zum Beſſeren umſchlagen würde.

65) Multa per edictum, sed turbana plura per fetum.
66) Quae tamen in pejus mutentur jussibus ejus,
67) In melius foto converti posse putato.
Ein Edikt bringt viel Schaden, ein Schlag wird noch übler gerathen.
Doch was zum ſchlimmern Fehle ſich kehrt auf des Fürſten Befehle,
Wird durch höhere Sendung, glaub's nur, zum Beſſern die Wendung.

Das Nächſte war nämlich, daß nun der junge Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm zur römiſchen Kirche übertrat: aber die Prophezeihung bezieht ſich auf dieſelbe vermeintliche Rück- und Umkehr der Mark Brandenburg ſelbſt in der fernen Zukunft. Denn endlich wird, ſo ſchließt die angebliche Weiſſagung, der Pabſt doch wieder zur Herrſchaft kommen, Deutſchland ein Königreich werden, die Mark alles Zuzugs von Freunden ſich entledigen, und der Ihrigen ſich erfreuen, das Kloſter Lehnin ſammt Chorin wieder auferſtehen, der Klerus neu erglänzen, und kein Wolf dem Schaafſtalle nahen. Damit endet das Lied, das Werk zu krönen.

100) Nec lupus nobili pius insidiatur ovili.
Dann wird der Lämmerheerde der Wolf nicht mehr zur Beſchwerde.

Dieſes Gedicht hat theils durch das ihm zugeſchriebene Alter, wodurch es zur Weiſſagung wird, theils durch ſeinen Inhalt, welcher wenigſtens theilweiſe in die Zukunft reicht, zu verſchiedenen Zeiten, aber beſonders in den neueſten, nach ſeiner politiſchen, wie nach ſeiner kirchlichen Seite viel Aufſehen erregt, und demnächſt auch die hiſtoriſche Kritik vielfach beſchäftigt. So viel iſt jetzt ermittelt, daß es erſt in den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, und zwar in Berlin, zum Vorſchein gekommen, und auch nicht früher verfaßt worden iſt. Die älteſte Handſchrift ſtammt aus dem Nachlaſſe des Kammergerichtsraths Martin Friedrich Seidel († 1693), welcher dem Texte mehrere Randbemerkungen beigefügt hat. So ſtehen namentlich bei dem Verſe

95) Et *pastor* gregem recipit, Germania regem,
Nun kehrt die Heerde zum Hirten, Deutſchland zu Königreichs-Würden,

am Rande die Worte: *Papa* Romanus. Nisi me mea vehementer opinio fallit, intra 50 annos nullus Reformatus, et intra 100 annos nullus Lutheranus in Marchia erit. Sed papatui omnia subjecta erunt, *nostri* enim homines nec calidi sunt, nec frigidi: igitur evomet Deus. — Hiernach fürchtet und beklagt die Marginal-Note, was der Text hofft und wünſcht: der Text ſcheint indeſſen nach allen äußeren und inneren Zeichen nicht viel älter als die Note, wenn gleich, wenigſtens von ultramontaner Seite, der Urſprung des Vaticiniums aus dem Kloſter Lehnin und von einem daſigen Abt Hermann abgeleitet, und bis in den Anfang des 14. Jahrhunderts zurück verſetzt worden iſt. Iſt aber auch der neuere Urſprung unzweifelhaft, ſo hat doch die hiſtoriſche Kritik den Verfaſſer noch nicht mit Zuverläßigkeit ermitteln können. Der Ober-Bibliothekar Wilken in

Berlin bezeichnet als Autor den Kammergerichtsrath Seidel ſelbſt, Prof. Gieſebrecht in Stettin den Rittmeiſter Oelven († 1727), Prof. Gieſeler in Göttingen (1849) den Abt von Huysburg, Nikolaus von Zitzewitz († 1709), einen Konvertiten, Dr. Guhrauer (1850) den Jeſuiten Peter Friedrich Wolf in Breslau († 1708), Otto Wolf (1850) den Berliner Propſt zu St. Petri Andreas Fromm († 1685), welcher ebenfalls, wie von Zitzewitz, in Folge der durch den Helmſtädter Profeſſor Calixtus veranlaßten Bewegung zur römiſchen Kirche abgefallen war, um aus langen Schwankungen zur Ruhe zu kommen.

Faſt noch merkwürdiger, als das ſogenannte Vaticinium b. fratris Hermanni ſelbſt, iſt die ebenſo zahlreiche als erfindungsreiche Literatur darüber, ſowohl die hiſtoriſch-kritiſche, als die politiſch- und kirchlich-tendenziöſe. War die Preſſe vor dem Regierungsantritte Königs Friedrich des Großen nur leiſe und fragmentariſch aufgetreten, ſo erhob ſie ſich deſto ergiebiger ſeit 1740, aber nur auf kurze Zeit: die Theilnahme blieb beſchränkt, der Gegenſtand wurde als Curioſität angeſehn. Erſt nach der Schlacht bei Jena (1806) wurde die faſt vergeſſene Weiſſagung wieder hervorgeſucht, und König Friedrich Wilhelm III. als das elfte Glied ſeit Joachim I., und mithin als der letzte ſeines Stammes bezeichnet:

93) Tandem sceptra gerit, qui stemmatis ultimus erit.
Nun kommt zum Regimente, mit welchem der Stamm geht zu Ende.

Zwei und vier Jahrzehnte ſpäter erhob ſich auch der Ultramontanismus in Belgien mit dieſer neuen Waffe. Louis de Bouverot trat in dieſem Sinne mit mehreren franzöſiſchen Schriften (1827. 1846.) ſtürmend hervor. Bald miſchte ſich auch das politiſch-revolutionäre Element in die Bewegung, wozu Dr. Arnold Rennew (Wenner) 1845 den Anfang machte, und kurz hernach die Tagesliteratur ſeit dem J. 1848 theils im Bunde mit dem Ultramontanismus, theils in reinrevolutionärem Intereſſe die Fortſetzung lieferte. Wurde doch ſelbſt der Vers von der endlichen Befreiung der Mark durch Ausſcheidung alles Fremden

97) Ipsa suos audet fovere, nec advena gaudet,
Sieh', wie die Ihren ſie pfleget, und nicht mehr die Fremdlinge heget,

auf die Volksherrſchaft gedeutet.

Waren übrigens ſchon früher, nämlich nicht lange nach den Oktobertagen des Jahres 1806, durch die nachfolgenden flüchtigen Flugſchriften gewichtigere hiſtoriſche Studien veranlaßt worden, — von Valentin Heinrich Schmidt (Berlin, 1820) und vom Ober-Bibliothekar Wilken (Schmidt's, allgemeine Zeitſchrift für Geſchichte, Bd. VI. S. 176 fg.), — ſo wurden nun durch die neueſten literariſchen Demonſtrationen anderweite hiſtoriſche Schriften hervorgerufen, welche zum Theil auch die frühere Literatur nebſt den mannigfachen Tendenzſchriften der Neuzeit in ziemlicher Vollſtändigkeit nachweiſen. Von dieſen Schriften nennen wir: 1) Dr. Gieſeler: die Lehninſche Weiſſagung. Erfurt 1849. 2) Dr. Meinhold, evangel. Pfarrer: a) Das Vaticinium Lehninense, metriſch überſetzt und kommentirt; b) die Weiſſagung des Abts Hermann von Lehnin um's Jahr 1234 über die Schickſale des Brandenburger Regenten-Hauſes, wie über den Beruf Friedrich Wilhelm's IV. zum deutſchen König. Vorausgehend eine religiös-philoſophiſche Einleitung. Leipzig, Fritzſche 1849. 3) Dr. Guhrauer: die Weiſſagung von Lehnin. Breslau 1850. 4) Otto Wolf: die berühmte Lehninſche Weiſſagung. Grünberg, 1850. 5) Dr. M. W. Heffter: die Geſchichte des Kloſters Lehnin. Nebſt einem Anhange, worin die »Lehninſche Weiſſagung« und die »Regeſta des Kloſters.« Brandenburg 1851.

Aber damit wird die Literatur nicht geſchloſſen ſeyn, es heißt auch hier: Habent sua fata libelli. Und ſo iſt denn eben wieder — durch die »hiſtoriſch-politiſchen Blätter« von München (1855 Heft 8. Nr. LXIV. S. 732—741) — ein ſolches Fatum über jene 100 Verſe gekommen, oder wenigſtens über zwei, von welchen ſich einer auf die angeblich vorletzte, der andere auf die angeblich letzte Regierung im elften Gliede bezieht. Die Verſe lauten:

92) Et Princeps noscit, quod nova potentia crescit.
94) Israël infandum scelus audet morte piandum.
Nicht nimmt der Fürſt in Acht, welche neue Macht ſich heranmacht.
Israël wird ſich erfrechen zum Todeswürd'gen Verbrechen.

Bisher iſt jene neue Macht, welche der angebliche Prophet im Intereſſe der römiſchen Kirche verkündet, auf die in den Brandenburgiſchen Landen anwachſende katholiſche Bevölkerung, und Iſraël — abgeſehen von mehrfachen Veränderungen der Lesarten — auf die von dem Kurfürſten Johann Georg (1572) verbannten, vom Kurfürſt Friedrich Wilhelm (1653) ausdrücklich tolerirten, und durch die Aufnahme der aus Oeſtreich vertriebenen Judenfamilien (1671) noch anſehnlich vermehrten Juden, die den Schutz durch ein ſchweres Verbrechen mit Undank vergelten würden, gedeutet worden: jetzt wird aber, ſey es im bittern Ernſt, ſey es im bittern Scherz, die neue Macht auf die angeblich letzte, jetzt innestehende evangeliſche Lebensregung in Preußen bezogen, Iſraël im ironiſchen Sinne auf die proteſtantiſche Einbildung, das neue Iſraël zu ſeyn, und die von dieſem neuen Iſraël ausgehende Sünde zum Tode, infandum scelus morte piandum, auf Preußen's dermaliges Verhalten zu Oeſtreich in dem türkiſch-weſtmächtlichen Kriege wider Rußland gedeutet, welcher dem ungeachtet in letzter Inſtanz — mit Unterdrückung des preußiſchen Proteſtantismus und des orientaliſchen Schismatismus enden werde, wozu Oeſtreich eigenſt berufen ſey. So viel dürfte jedenfalls nicht zu beſtreiten ſeyn, daß dieſe Deutung und jene Prophetie einem Geiſte angehören, welchen die evangeliſche Kirche nicht als evangeliſch anerkennen kann. C. F. Göſchel.

Hermann von Salza gehörte dem Thüringiſchen Herrengeſchlechte dieſes Namens an, welches vor Alters in Salza an der Salza (jetzt Langenſalza) ſeßhaft war. Von ſeinem Geburtsjahre und Geburts-Orte, von Vater und Mutter, von ſeiner Kindheit und Jugend ſagt uns die Geſchichte nichts, ſie verſetzt uns ſogleich, ohne rückwärts zu blicken, in die Mitte ſeines Lebens, wo ſie ihn uns zu allererſt im gelobten Lande, aber noch auſſerhalb der Stadt Jeruſalem und zwar alsbald in ſeiner höchſten Würde zeigt, mit der er ſofort an das Licht tritt. Es war im J. 1210, da er dort zum Hochmeiſter des zwanzig Jahre vorher vor Akkon geſtifteten deutſchen Ritterordens gewählt wurde, der vierte in der ſucceſſiven Reihe. Die Beſtimmung des jungen und damals noch ſehr geringen Ordens war einerſeits chriſtritterlicher Kampf unter dem Kreuze und für das Kreuz gegen die Ungläubigen, andererſeits thätige Liebes-Sorge für erkrankte Pilger und deren Pflege: er beſtand aus Deutſchen und war für die Deutſchen im Elende beſtimmt, während die älteren Orden der Johanniter und der Templer romaniſchen Urſprungs, romaniſcher Beſtimmung waren. Seit dieſer Erhebung des Ritters zum Meiſter finden wir ihn in treuſter Erfüllung aller ſeiner Ordenspflichten: er verſieht die höchſten und die geringſten Dienſte nach der Vorſchrift. Flugs erhebt ſich jetzt der Orden, der ihn erhoben hatte, zu einer vorher nicht geahnten Höhe und Macht. Und nun finden wir den Meiſter bald im Morgenlande, als der Wiege ſeines Ordens und ſeiner eigenen zweiten Heimath, bald im Abendlande, jetzt in Italien, jetzt in Deutſchland, bei dem Kaiſer und dem Pabſte. Im Orient nahm er ſpäter (1219) an der Eroberung Damietta's den vorzüglichſten Antheil, und zehn Jahre hernach an dem Kreuzzuge Kaiſer Friedrichs II., mit dem er am 8. Sept. 1228 in Akkon anlangte, und, nach dem durch ihn vermittelten Waffenſtillſtande mit dem Sultan el Kamel, am 17. März 1229 dem Einzuge des Kaiſers in Jeruſalem beiwohnte, welcher um ſo merkwürdiger war, als K. Friedrich die Stadt ohne neuen Krieg wieder gewann, während er ſelbſt nicht allein das Kreuz Chriſti, ſondern auch, mitten im Dienſte der Kirche, des Pabſtes Fluch und Bann zu tragen hatte. Im Abendlande finden wir ihn mehr als einmal in den Dienſten des Kaiſers viel beſchäftigt. Im J. 1221 ſah er den Kaiſer zum erſtenmale in Unter-Italien: 1222 war er zu Veroli und Forentino mit den beiden Häuptern der Chriſtenheit: 1223 zog er wieder nach dem Morgenlande: 1224 kam er nach Sicilien zum Kaiſer zurück. Im J. 1225 war er bei den Verhandlungen mit dem Pabſt Hono-

rius III. zu Germano thätig. Hier erſcheint er recht als Friedensſtifter, und zugleich als ausdrücklich erwählter Schiedsrichter zwiſchen Kaiſer und Pabſt. Damals war der Kreuzzug am 25. Juli von Neuem gelobt worden. Wieder erſcheint er 1230 zu Germano bei den Friedens-Verhandlungen, in deren Folge der Kaiſer mit dem Pabſte Gregor IX. am 1. September zu Anagni perſönlich zuſammenkam, und zwar, wie berichtet wird, solus cum solo: nur der Meiſter des Deutſch-Ordens war der dritte im Bunde. — Auſſerdem war Hermann mehrmals in Ober-Italien für den Kaiſer thätig in Unterhandlungen wegen der lombardiſchen Unruhen. Noch im J. 1237 wurde er von dem Kaiſer zugleich mit deſſen Kanzler Peter von Vinea nach Viterbo an den Pabſt geſendet, um deſſen Verwendung gegen die lombardiſchen Empörungen in Anſpruch zu nehmen. Wie in Italien, ſo war Hermann auch in ſeinem deutſchen Vaterlande wiederholt anweſend, und zwar ſchon 1225 als Kaiſerlicher Geſandter, um an allen Höfen zum Kreuzzuge zu mahnen, und um zugleich den König Waldemar II. von Dänemark aus der Gefangenſchaft des Grafen von Schwerin durch gütliche Unterhandlungen zu befreien. Wieder war er 1234 mit dem Kaiſer ſelbſt in Deutſchland, und zwar gegen des Kaiſers Sohn, welcher ſich empört hatte. Hermann vermittelte wieder die Ausſöhnung zwiſchen Vater und Sohn zu Worms, aber auf kurze Zeit. Der Sohn widerſetzte ſich abermals: der Kaiſer und der Meiſter erſcheinen wieder in Deutſchland, wo in Einem Jahr (1235) der Sohn gefänglich eingezogen, dann des Vaters Vermählung mit Iſabella, der Schweſter K. Heinrich's III. von England, in Worms am 25. Juli gefeiert, und darauf zu Mainz im Auguſt Reichstag gehalten, und ſtatt Heinrich's Friedrich's zweiter Sohn Konrad zum deutſchen Könige gewählt wurde.

Aber ſchon früher war Meiſter Hermann für ſo viele Dienſte vom Kaiſer und Pabſt mit vielen Schenkungen und Privilegien zu Gunſten des d. Ordens beehrt, und zugleich für ſich und all ſeine Nachfolger im Deutſchmeiſterthume in den deutſchen Reichsfürſtenſtand erhoben worden. Es wird übrigens ausdrücklich berichtet, daß er ſich fort und fort nach ſeinem Ordensgelübde herunter zu den Niedern gehalten habe, und der Krankenpflege unvergeſſen geblieben ſey. — Doch Hermann's Beſtimmung war nicht auf dieſe vielfältigen Dienſtverrichtungen, nicht auf Italien und Deutſchland, auch nicht auf das Morgenland beſchränkt, ſondern für ein Land im Norden auserſehen, welches er von da ab, wie er ſelbſt ſagt, als „das verheißene Land“ im Herzen trug, aber gleichwohl mit leiblichen Augen nie zu ſehen bekommen ſollte. Dies Land war — Preuſſen. Im J. 1226 nimmt auf Anlaß des Biſchofs Chriſtian Herzog Konrad von Maſovien die Hülfe des Deutſch-Ordens zum Schutz gegen die feindliche Uebermacht der heidniſchen Preuſſen in Anſpruch. Hermann ſendet zur näheren Einſicht in die Verhältniſſe zwei Ordensritter dahin, während er ſelbſt in der Lombardei beſchäftigt iſt. Im J. 1228 werden von ihm auf erhaltene günſtige Botſchaft der Ordensritter mehrere, meiſt Thüringer und Sachſen, unter dem Deutſchmeiſter Hermann Balk zum Kriegsdienſte gegen die Heiden nach Preuſſen abgeordnet, während der Hochmeiſter ſelbſt den Kreuzzug mit dem Kaiſer antritt. Im J. 1235 wird von ihm eine Verbindung des Lieflän-diſchen Schwertbrüder Ordens mit dem Deutſch-Orden zu deſto kräftigerer Wehr eingeleitet, während er ſelbſt in Deutſchland dem Kaiſer zur Seite ſteht. Im J. 1237 wurden nach erfolgter Botſchaft aus Preuſſen auf Grund eines im J. 1236 zu Marburg gehaltenen Ordens-Convents in Viterbo die Einverleibung des Ordens feierlich vollzogen. Hiermit war noch bei Lebzeiten Hermann's die Miſſion in Preuſſen angebahnt, der auch das obrigkeitliche Schwert gegen die heidniſchen Gräuel nicht fehlen durfte. Von dieſer Miſſion zeugt der alte Vers:

Hermannus Prussos Christi sub vota coëgit.
Ganz Preuſſen tag ohn' Chriſti Wort, Hermann von Salz hat ſie bekort.

Hiermit war auch der erſte Grund zu der nachmaligen deutſchen Ordens-Verfaſſung in Preuſſen gelegt, welche nach 300 Jahren der deutſchen Reformation Eingang

verſchaffen ſollte. Der Orden verdankte dieſem Vorſteher ſeine Hebung, Stärkung und Ausbreitung, große Rechte und viele Güter »zu gemeinem Nutzen.«

Aber nun ging auch Hermann's Leben zu Ende, kurz nach Hermann Balk's Tode, noch etliche Jahre vor dem Ableben des Biſchofs Chriſtian, welcher der Apoſtel der Preuſſen geheißen iſt. Im J. 1238 war Hermann noch einmal im deutſchen Vaterlande, aber im Spätſommer kehrte er krank nach Italien zurück, wo er in Verona mit dem Kaiſer zuſammentraf: gleichzeitig kam König Konrad mit anſehnlicher Heeresmacht. Von Verona eilte der Kranke nach Salerno, wo damals die Heilkunſt in höchſter Blüthe ſtand: aber der Meiſter ſtarb daſelbſt, und zwar nach dem Ordens-Kalender am 20. März 1239 am Palm-Sonntage: wir wiſſen nicht, wie alt er geworden iſt. Am 20. März 1210 war einſt ſein Amtsvorgänger, Meiſter Hermann Barth geſtorben. Und nun war der 20. März 1239 der Palmenſonntag, der einerſeits dem Ordensmeiſter von Salza nach einem vielbewegten Leben zum Einzuge in die Ruhe jener Welt geſegnet war, aber auch andererſeits ſeinen hohen Gönner, K. Friedrich II., von Neuem mitten in die Unruhe dieſer Welt verſetzte; denn am Palmen-Sonntag 1239 erneuerte der Pabſt den Bann gegen den Kaiſer, welcher zum grünen Donnerſtage feierlich verkündigt wurde, wie ſchon im J. 1227 geſchehen war: es war die Einleitung zu der berüchtigten Bulle In Coena Domini, womit von nun an der grüne Donnerſtag gefeiert werden ſollte.

Aus dieſem kurzen Lebensbilde des deutſchen Meiſters tritt nächſt der Miſſion in Preuſſen und der auf Kirche und Staat nachwirkenden deutſchen Ordens-Verfaſſung noch mehr als ein Moment hervor, welches die volle Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt. Dahin gehört erſtens des Meiſters treufreundliches, ja vertrautes Verhältniß zum Kaiſer und zum Pabſt zumal. Des Kaiſers kirchliche Stellung iſt vielfach verdächtigt worden, an dem Meiſter hat ſich auch kein böſer Leumund verſucht. Der Kaiſer wird noch bis auf die neueſte Zeit einerſeits über alle Grenzen geprieſen, andererſeits bis zum fanatiſchen Exceſſe verdammt. Könnte nicht auch in dieſem Streite Meiſter Hermann noch einmal ſein vielfach bethätigtes Mittleramt verwalten? Könnte nicht Hermann's nie verdächtigte Stellung zur Kirche als ein Moment gelten, welches zur günſtigeren Beurtheilung des Kaiſers geeignet ſeyn dürfte? So viel beſtätigt ſich in der Geſchichte wiederholt, daß gerade der entſchiedene Glaube, als die Zuverſicht, welche nicht zweifelt, dem ſuchenden Zweifel imponirt, und darum auch dieſem zur Rechenſchaft und Verantwortung bereit iſt. — Ein zweites wichtiges Moment im Leben Hermann's iſt ſein Schiedsrichteramt über Kaiſer und Pabſt, welches nach den Preußiſchen Nachrichten ſogar mehrmals ſtattgehabt haben ſoll, erſt unter Honorius III. (1225), dann unter Gregor IX. (1230). Die Römiſchen Nachrichten ſchweigen darüber. Aber wie ſtimmt es einerſeits mit der Infallibilität, andererſeits mit der Superiorität des Pabſtes, namentlich mit dem Syſtem des kaum abgetretenen Pabſts Innocenz III., der ſich auch über die ſchiedsrichterlichen Urtheile in Kirchenſachen vielfältig hat vernehmen laſſen? So viel lehrt die Geſchichte, daß auch in dem Frieden zu Germano wegen der Streitigkeiten zwiſchen Kaiſer und Pabſt über Gaëta und Agathe Schiedsrichter vorbedungen wurden. Wir erſehen übrigens, daß Hermann für den Pabſt entſchied und der Kaiſer dem Urtheile ſich unterwarf. Aber das Prinzip iſt damit nicht gerettet. Die Sache nimmt daher jedenfalls das weitere Nachdenken in Anſpruch. — Ein drittes wichtiges Moment iſt endlich der unverkennbare innere Beruf Meiſter Hermanns zum Schiedsrichteramte, zu ſchiedlich friedlicher Vermittlung zwiſchen den Parteien, zu unermüdlicher Dienſt- und Friedfertigkeit. So verſucht er bald Kaiſer und Pabſt, bald Vater und Sohn, bald Unterthanen und Oberhaupt in Ober-Italien zu verſöhnen. In Deutſchland weiß er einen königlichen Kriegsgefangenen gütlich zu befreien. In Preuſſen verſteht er dem Deutſch-Orden ſeiner Eigenthümlichkeit unbeſchadet zwei andere Orden, die Dobriner Ritter und die Liefländiſchen Schwertbrüder ſo einzuverleiben, daß dieſe — deutſche Ritter wurden. Im Morgenlande vermittelt er einen Vertrag mit dem Sultan von Aegypten, der den Chriſten wieder Jeruſalem und die heiligen Orte öffnet, worüber dennoch der

Pabſt zürnt, weil nicht alles Verlorne auf einmal wieder gewonnen iſt, wie wohl ſo viel, daß heutzutage alle wirklichen Chriſten dafür loben und danken müßten, wenn es uns wieder würde. Aber wie auch der Meiſter überall den Frieden ſucht, ſo geſchieht es doch, ſo viel uns bekannt, immer der Wahrheit unbeſchadet: er könnte mit vollem Rechte im Sinne der Bergpredigt der Friedfertige genannt werden, als einer, der, wie Luther ſagt, „nicht allein friedſam iſt, ſondern auch Frieden macht, — pacificus, εἰρηνοποιος, — der da ein gut Wort verleiht, dort ein gut Wort darlegt, allenthalben ſtillet und ſchweiget, wo er Unfrieden oder Zwietracht weiß,“ ohne irgendwie auf beiden Seiten zu hinken. Wirklich lebt auch Hermann's Name nach 600 Jahren noch immer im friſchen Andenken. Auf dem Rathhauſe zu Culm iſt noch ein altes mehrmals nachgebildetes Gemälde von ihm erhalten, während von dem Denkmale in der Kirche zu Leubus, welches ihm der Breslauer Biſchof Jakob von Salza und deſſen Bruder, der daſige Domherr Wigand von Salza, am Anfange des 16. Jahrhunderts errichtet hatten, nur noch Ueber- und Unterſchriften erhalten ſind. — Noch in unſerm Jahrhundert iſt Meiſter Hermann mehr als einmal der Gegenſtand der Poeſie geworden: wir nennen nur Zacharias Werner (das Kreuz an der Oſtſee), E. Raupach (Kaiſer Friedrich und ſein Sohn), Carl Heutſchel von Langenſalza (die Bekehrung der Preuſſen durch Hermann v. S. Gedicht in 10 Geſ.). — Auch die Geſchichte hat ſich bis auf die neueſte Zeit vielfältig bemüht, aus den reichhaltigen älteren Quellen das Bild des deutſchen Mannes treu nach dem Leben zu zeichnen. Auſſer den *Analecta Saxonica* aus dem J. 1765 (Th. 1. S. 35—73. S. 111—169. S. 186—198. S. 317—330) und auſſer den von J. F. Böhmer 1849 neubearbeiteten *Regesta imperii*, nennen wir Johannes Voigt (Geſchichte Preuſſen's unter der Herrſchaft des deutſchen Ordens Bd. II. S. 68—368), Friedrich v. Raumer (Geſchichte der Hohenſtaufen Bd. III. VI.), D. Juſti und von Gersdorf (die Vorzeit. Jahrg. 1820. 1821. 1822. 1824. 1825. 1826. 1827). Dazu kommt noch ein Schriftſteller aus dem Geſchlechte und einer aus dem Stammorte des deutſchen Meiſters: Carl von Salza aus dem Hauſe Lichtenau-Wingendorf (die edlen Herren von Salza. Leipzig 1838) und C. F. Göſchel (Chronik der Stadt Langenſalza, 1818. Bd. I. — Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfs-Acten eines Juriſten, Bd. III. Abth. 2. S. 40 flg.). C. F. Göſchel.

Hermann, Kurfürſt und Erzbiſchof von Köln, geborener Graf von Wied, weniger gelehrt als vielmehr ausgezeichnet als Menſch und Fürſt, mit trefflichen Geiſtesgaben ausgerüſtet, geliebt von ſeinem Volke wie ein Vater, hochgeachtet von den deutſchen Fürſten, ſelbſt vom Kaiſer Karl mit Achtung und Schonung behandelt, für Geſetz und Recht begeiſtert, jeder geſetzwidrigen Beſtrebung abhold, von dem Streben nach dem Beſſeren erfüllt, behutſam und vorſichtig in der Beſeitigung verdorbener und verderblicher Zuſtände, für das Evangelium empfänglich und in der Treue für die erkannte Wahrheit ſelbſt der größten Opfer fähig, iſt beſonders durch die in ſeinen Landen mit Hülfe von Melanchthon, Bucer, Piſtorius, Hardenberg, Hedio u. a. bewirkte ſchnelle Einführung der Reformation merkwürdig geworden, die aber auch ebenſo ſchnell wieder unterdrückt wurde, und ihn um die Kurwürde und das Bisthum brachte. Er war der vierte Sohn des Grafen Friedrich I. von Wied, nicht aber ein Sohn des Grafen Wilhelm, wie Seckendorf (Hist. Luther. Lib. III. Sect. 27. §. 107 pag. 435) irrig angibt, wurde am 14. Jan. 1477 geboren, in dem Domcapitel zu Köln für den geiſtlichen Stand erzogen und nach dem Tode ſeines wahrſcheinlich älteſten Bruders Adam zum Domherren erhoben. Als ſolcher wohnte er dem von Kaiſer Maximilian I. in Trier angefangenen, dann aber wegen der Peſt nach Köln verlegten Reichstage (1502) bei, durch den Deutſchland in 10 Kreiſe getheilt wurde. Nach dem Tode des damaligen Kurfürſt-Erzbiſchofs von Köln, Philipp, wurde er zum Erzbiſchof von Köln erwählt (1515), darauf von Leo X. als Hermann V. beſtätigt und vom Reiche als Kurfürſt anerkannt. Er war auf der Reichsverſammlung in Frankfurt zur Kaiſerwahl Karls V. gegenwärtig, überreichte demſelben zu Aachen Schwert und Scepter, ſalbte und krönte ihn; zu derſelben Zeit begrün-

dete er mit Pfalz, Mainz und Trier einen Kurfürstenverein. Jetzt und in den folgenden Jahren zeigte er sich in kirchlicher Beziehung nur als Gegner der in Sachsen und in der Schweiz begonnenen Reformation. Auf dem Reichstage zu Worms war er für die Vollziehung der Bannbulle und Achtserklärung gegen Luther thätig, verbreitete letzte auch in seinen Landen und verbot es (1523), Luthers Schriften zu lesen oder zu verbreiten. Indeß scheinen doch manche laut gewordene freiere Aeußerungen, namentlich die nachdrücklichen Klagen, daß Bann und Acht die Unwahrheit noch nicht zur Wahrheit mache, daß die Kirche an Haupt und Gliedern verdorben sey, wie selbst Hadrian VI. zugestanden hatte, wie fruchtbare Keime zu einer neuen Ueberzeugung bereits in sein Gemüth gefallen zu seyn; denn er begann allmählig auf eine Verbesserung der Kirche und der Sitten der Geistlichen Bedacht zu nehmen, ohne jedoch der Lehre der Reformatoren sich anzuschließen. Auf dem Reichstage zu Speier 1529 erklärte er sich für die von den Protestanten geforderte Veranstaltung eines Concils, denn er hoffte von demselben eine Läuterung der Kirche und die Vermeidung einer völligen Kirchentrennung; aus Furcht vor derselben ließ er immer noch selbst mit Härte die reformatorischen Bewegungen in seinem Lande unterdrücken, auch die Hinrichtung der Märtyrer Adolph Klärenbach und Peter Fliestedt durch Feuer soll er bestätigt haben. Noch auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 gab er seine Abneigung gegen Luthers Lehre zu erkennen, und mit Härte trat er in der Diöcese Paderborn gegen die Reformation auf, als er hier vom Domcapitel zum Bischofe erwählt worden war (1532). Damals waren auch lebhafte Unruhen im Münsterlande durch die fanatischen Wiedertäufer entstanden; der Bischof des Landes, Franz, vermochte nicht, sie beizulegen, da verband sich Hermann als Administrator von Münster mit einigen anderen Fürsten und half dadurch mit, die Unruhen zu dämpfen. Indeß war Hermann in den zunächst folgenden Jahren bei der um sich greifenden Verbreitung der Reformation doch immermehr zu der Erkenntniß gekommen, daß die Reformation in der Kirche und im kirchlichen Leben allerdings eine Berechtigung habe; daher berief er 1536 die ihm untergebenen Bischöfe von Leiden, Utrecht, Münster, Osnabrück und Minden zu einer Provinzialsynode nach Köln, und hier kamen wirklich Beschlüsse zu Stande, die auf die Einführung des evangelischen Christenthums in Verbindung mit einem geläuterten katholischen Kirchenwesen abzielten. Auch der bekannte Joh. Gropper war hier gegenwärtig. Indeß waren doch viele specifisch römische Bestimmungen in jenen Beschlüssen beibehalten worden, und obschon hohe Würdenträger wie die Cardinäle Contarini und Polus, der Bischof von Verona u. a. mit ihnen einverstanden waren, war doch Hermann durch sie nicht befriedigt. Er wagte es zwar noch nicht, mit einem freieren Reformationsplane offen hervorzutreten, — nach der Aeußerung eines Zeitgenossen »um der leidenschaftlichen Befangenheit der Mönche und Theologen willen, denen noch unschmackhaft war, was nicht aus ihrer Küche kam« — indeß dachte er von jetzt an, entschiedener für eine durchgreifende Reformation thätig zu seyn. Er reiste nach der Synode zu dem Kurfürsten von Brandenburg und von Sachsen; wohl bestärkt in jenem Vorsatze kehrte er wieder zurück (*Seckendorf*, Lib. III. Sect. 15. §. 50. pag. 137), durch Peter Mettmann wurde er jetzt mit Melanchthon bekannt und auf seinen Befehl reiste Mettmann 1539 zu Melanchthon nach Frankfurt, um mit ihm über eine einzuführende Kirchenreformation sich zu berathen, ja ihn selbst an den kurfürstlichen Hof zu berufen, s. Melanchthon's Brief vom 17. März 1539 im Corp. Reform. Vol. III. Hermann reiste darauf 1540 mit Mettmann und Gropper, dem er noch einen redlichen Willen für eine Kirchenverbesserung zutraute, zum Reichstage nach Hagenau; hier wurde er mit Bucer bekannt, den er mit Hedio nach Bonn zu kommen einlud. In Worms und Regensburg wurden die Unterhandlungen zur Vereinigung der getrennten Religionsparteien fortgesetzt; obschon sie erfolglos waren, zogen sie doch für die kölnische Reformation wichtige Folgen nach sich. Hermann berief den Reformator Bucer zu sich; dieser unterredete sich (Febr. 1542) mit ihm, mit Gropper und dem Weihbischof Johann Stapp über die vorzunehmende Kirchenverbesserung des Erzbisthums und reiste dann mit dem Verspre-

chen ab, im nächſten Jahre wiederzukommen. Inzwiſchen erhielt Hermann Ermunterungsſchreiben vom Landgrafen von Heſſen und vom Kurfürſten von Sachſen; letzten bat er, ihm auf einige Zeit Melanchthon zu ſenden. Obſchon nun Gropper mit dem kölniſchen Klerus die Rückkehr Bucers zu Hermann zu hintertreiben ſuchte, erfolgte dieſe doch bereits im December 1542, dann berief Hermann im März 1543 ſeine Stände zu weiterer Berathung des Reformationswerkes, an der auch Gropper Theil nahm, der ſich aber von nun an von Hermann gänzlich losſagte und mit dem kölniſchen Klerus gegen Bucer, als einen Ketzer, nachdrücklich ſich erhob. Unterdeſſen kam jetzt Melanchthon in Köln an; außer ihm fanden ſich noch Joh. Piſtorius, Kaſpar Hedio und Erasmus Sarcerius ein, und in Gemeinſchaft mit dieſen Männern arbeitete Bucer einen Reformationsentwurf aus (*Seckendorf*, Lib. III. Sect. 27. §. 108. pag. 443; Plank, Geſch. des proteſt. Lehrbegr. III. 2. S. 230 ff.), der auf eine evangeliſch-einfache Kircheneinrichtung ohne dogmatiſch-einſeitige Begriffsbeſtimmungen in Glaubensſachen hinauslief. Hermann legte den Entwurf dem Capitel zur Prüfung vor, die weltlichen Stände erklärten ſich für die Annahme und Ausführung deſſelben, aber der Klerus erklärte ſich dagegen, forderte die Entfernung Bucers und der Mitarbeiter deſſelben, Gropper und der Carmelit Eberhard Billick ſchrieben heftige Schriften gegen den Entwurf, gegen die ſich Bucer und Melanchthon ernſtlich vertheidigten. Melanchthon ging am 28. Juli nach Wittenberg zurück, die übrigen Reformatoren blieben indeß noch bei Hermann, der das begonnene Reformationswerk ohngeachtet des Widerſpruches vom Capitel fortſetzte, ja in dem Capitel trat jetzt auch der Domdechant Heinrich, Graf zu Stollberg, mit ſechs anderen Capitular-Domherren auf ſeine Seite. Die eben in Bonn erfolgte Ankunft des Kaiſers, der mit dem Herzog Wilhelm von Cleve wegen Geldern und Zütphen im Kriege lag, veranlaßte jedoch, daß Hermann im Aug. 1543 auch Bucer, Hedio und Sarcerius entlaſſen mußte, — zur Freude des Klerus, der nun glaubte, daß die begonnene Reformation von ſelbſt zerfallen werde. Nicht ohne Grund fürchtete Hermann, daß der Klerus auf dem neuen Reichstage zu Speier 1544 Schritte gegen ihn und gegen die unternommene Reformation einleiten werde; deshalb hatte er von dem kölniſchen Rechtsgelehrten Omphalius aus Andernach eine Vertheidigungsſchrift abfaſſen laſſen. Die kölniſche Reformationsſache kam zwar in Speier nicht zur öffentlichen Verhandlung, doch am 9. Okt. legte der Klerus eine Appellation gegen alle Beſchlüſſe und Vorſchritte des Erzbiſchofs bei dem Kaiſer und Pabſte ein, gegen die Hermann ein Libellum dimissorium abfaßte (Seckendorf a. a. O. §. 107. S. 442) und die Appellation als unbegründet verwarf. Von jetzt an nahm das Verhältniß zwiſchen Hermann und dem kölniſchen Klerus einen ſehr bedenklichen Karakter an; auf erneute Angriffe erließ er neue Gegenſchriften, während der Klerus ſich und das Erzſtift in den Schutz des Kaiſers ſtellte, Hermann aber auch ſchon erklärte, daß es ihm nicht ſchwer fallen werde, als Wiediſcher Graf zu ſterben, wenn er durch Liſt und Gewalt ſein Amt verlieren ſollte (vgl. dazu Seckendorf a. a. O. §. 108. S. 148). Jetzt trat auch der Kaiſer gegen ihn in die Schranken; im März 1545 ließ er ihm ſein Mißfallen wegen der Einführung der Reformation zu erkennen geben und ihn auffordern, von derſelben abzuſtehen. Gropper eilte nach Worms zum Reichstage und ſchürte das Feuer. Darauf erließ der Kaiſer (25. Juni 1545) ein Dekret, durch welches er den kölniſchen Klerus und das Erzſtift in ſeinen Schutz nahm gegen alle Neuerungen Hermanns, und die Strafe der Acht gegen diejenigen drohte, die ſich ferner widerſetzen würden. Hermann appellirte am 10. Juli an eine allgemeine Kirchenverſammlung, aber ſchon am 18. Juli erhielt er vom Pabſte Paul III. eine Citation, innerhalb 60 Tagen in Rom zu erſcheinen. Karl machte auch perſönlich dem Erzbiſchofe noch Vorwürfe und ließ ihm den Befehl zu kommen, innerhalb 30 Tagen in Brüſſel zu erſcheinen und ſich zu verantworten (ſ. *Sleidani* de statu religionis Comment. Lib. XVI. nach ed. 1556 p. 543; *Seckendorf*, a. a. O. Sect. 31. §. 121. pag. 553 seq.). Hermann ließ ſich durch einen Abgeordneten vor dem Kaiſer rechtfertigen, ſteigerte aber deſſen Unwillen; der päbſtlichen Citation leiſtete er keine Folge und Paul III. ſprach daher

durch ein Breve vom 8. Jan. 1546 die Suſpenſion über ihn aus. Während nun Karl ihn noch einmal gütlich ermahnen ließ, von den bisherigen Unternehmungen abzuſtehen, hatten die zu Weſel verſammelten Kurfürſten des Rheins durch eine Geſandtſchaft an den Kaiſer für Hermann bitten laſſen, doch ihre Verwendung war ebenſo vergeblich wie die perſönliche Fürſprache des Landgrafen von Heſſen. Darauf erklärte ihn der Pabſt durch eine vom 16. April datirte Bulle für abgeſetzt, dennoch blieb Hermann noch im Beſitze ſeines Amtes und ſeiner Würde, ja der Kaiſer ſelbſt ſchrieb noch drei Monate ſpäter (7. Juli 1546) an ihn, als einen Erzbiſchof, den merkwürdigen von Sleidan (Lib. XVII. pag. 598) angeführten Brief, durch den er ihn warnte, bei dem bevorſtehenden Kriege auf die Seite der Gegner zu treten. Dem Pabſte gegenüber erklärte Hermann, der die Bulle erſt am 4. Nov. empfing, daß er ihn als Richter nicht anerkenne und abermals appellirte er an ein Concil. Die Appellation und Schutzſchriften, die für ihn erſchienen, blieben ohne allen Erfolg. Unterdeſſen hatte der Pabſt den Grafen Adolph von Schaumburg zum Erzbiſchof von Köln ernannt. Das Ereigniß und der Gang des ſchmalkaldiſchen Krieges, dazu noch das Drängen des Pabſtes veranlaßte den Kaiſer, den Statthalter von Geldern, Philipp Lalange und den Rath Viglius nach Köln zu ſenden, um die Stände in Eid und Pflicht für den neuen Erzbiſchof zu nehmen. Hermann befreite darauf, um größeres Unheil für ſein Land zu vermeiden, ſeine bisherigen Unterthanen von dem ihnen obliegenden Gehorſam, legte freiwillig ſein Amt nieder und zog ſich nach Wied zurück, wo er am 15. Auguſt 1552 ſtarb; in der Kirche zu Niederbieber, wo ſeine Eltern ruhten, wurde er beigeſetzt. Sein Nachfolger Adolph unterdrückte die Reformation von Köln und wurde daſelbſt der Wiederherſteller des Pabſtthumes. Melanchthon nannte Köln »das deutſche Rom« und meinte, daß die Reformation hier nicht gedeihen konnte, weil die Stadt von Volksaberglauben, Prieſtern, Tempeln, Sacellen, Heiligenbildern und Reliquien mehr als irgend eine andere deutſche Stadt angefüllt ſey. Vgl. Geſchichte der gräflichen und fürſtlichen Häuſer Iſenburg, Runkel, Wied ꝛc. von J. St. Reck. Weimar 1825. S. 137 ff.; J. P. Berg's Reformationsgeſchichte der Länder Jülich, Cleve, Berg, Mark, Ravensberg und Lippe, von Ludw. Troß. Hamm 1826. S. 64 ff. **Neudecker.**

Hermann von der Hardt, ein beſonders in den orientaliſchen und den klaſſiſchen Sprachen des Alterthums gründlich gelehrter proteſtantiſcher Theologe, welcher ſich in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts als akademiſcher Lehrer nicht bloß durch ſeine raſtloſe und unerſchöpfliche literariſche Thätigkeit, ſondern auch durch ſeine vielfach wechſelnden, zum Theil ſinnreichen, zum Theil ſeltſamen und wunderlichen Anſichten einen weitverbreiteten Ruf erworben hat, wurde den 15. November 1660*) zu Melle im Fürſtenthum Osnabrück geboren, wo ſich ſeine der Religion wegen aus Geldern vertriebenen Eltern damals aufhielten. Den erſten Schulunterricht erhielt er ſeit ſeinem zwölften Jahre anfangs auf dem Gymnaſium zu Herfort und dann zu Osnabrück, von wo er ſich in ſeinem 17. Jahre zu ſeiner weiteren Ausbildung nach Koburg begab. Wohlvorbereitet bezog er hierauf die Univerſität Jena, wo er ſich vorzugsweiſe dem Studium der Theologie und der morgenländiſchen Sprachen widmete. Um ſich in den letzteren gründlichere Kenntniſſe zu erwerben, als ihm die akademiſchen Vorträge geſtatteten, begab er ſich, nachdem er eine Abhandlung de oppositione complexa (Coburg 1679. 4.) hatte drucken laſſen, auf ein Jahr zu dem grundgelehrten Esra Edzard, einem Schüler des Joh. Buxtorf, nach Hamburg, worauf er im Jahre 1681 nach Jena zurück-

*) Daß der 15. November 1660, und nicht, wie Götten u. A. angeben, der 26. November 1659 der Geburtstag von der Hardt's iſt, beweiſt das Verzeichniß der helmſtädter Profeſſoren, welches Chryſander zu Helmſtädt unter dem Titel: Vulnera Academiae Julieae 1646 hat drucken laſſen. Denn daſelbſt ſteht am Schluſſe: 1746 Febr. 28. hora 10 vesp. obiit *Hermannus von der Hordt, Mella-Osnabrugensis, Westphalus*, P. LL. Orient. per annos 56. aetat. 85. men. 3. dies. 13.

kehrte, daſelbſt zwei Jahre ſpäter nach Vertheidigung ſeiner Diſſertation über den doppelten Heiland der Juden*) Magiſter wurde und Privatvorleſungen zu halten anfing. Da der Erfolg derſelben indeſſen den Erwartungen ſeines lebhaften Geiſtes nicht ganz entſprach, ſo verließ er 1686 Jena, um ſein Glück als Privatdocent in Leipzig zu verſuchen. Nachdem er auch auf dieſer Akademie am 4. December durch eine mit Beifall aufgenommene Diſputation vom Gewichte der Rede (de δεινώσει τοῦ λόγου s. de pondere orationis, Lips. 1686. 4.) die Rechte eines Magiſters erlangt hatte, begann er ſeine Vorleſungen mit dem lebhafteſten Eifer für die orientaliſchen und altklaſſiſchen Sprachen. In Leipzig hatten ſich eben damals unter der Aufſicht des Profeſſors Valentin Alberti mehrere ſtrebſame jüngere Gelehrten der Theologie in der Abſicht, die heilige Schrift recht deutlich und erbaulich zu erklären, zu dem bekannten Collegium philobiblicum vereinigt, welches zu den nachherigen pietiſtiſchen Streitigkeiten die nächſte Veranlaſſung gab. Einer der erſten und eifrigſten Theilnehmer dieſer Geſellſchaft war Hermann Auguſt Francke. Bald trat auch Hermann von der Hardt voll Enthuſiasmus dieſem Vereine bei und ſchloß mit Francke und einigen anderen Mitgliedern einen engen Freundſchaftsbund, der eine Zeitlang auf ſeine weitere Ausbildung einen bedeutenden Einfluß übte. Angeregt durch den täglichen Verkehr mit dieſen gleichgeſinnten Freunden, wurde er von dem Verlangen nach einem tieferen Verſtändniß der heiligen Schriften und einer richtigen Erklärung derſelben immer lebendiger durchdrungen. Deshalb begab er ſich im Jahr 1687 zu Philipp Jakob Spener in Dresden, deſſen vertrauten Umgang er mehrere Monate genoß, und der ſo großes Wohlgefallen an ihm fand, daß er in einem Briefe an Rechenberg (Epp. Speneri ad Rechenb. I, p. 84) ſchreibt: „Der Magiſter Hardt wohnt jetzt bei mir; ita se mihi probat, ut pauci alii, consuetudine ejus delector quam maxime.“ Von Dresden reiste er im Oktober deſſelben Jahres in gleicher Abſicht mit H. A. Francke zu dem berühmten lüneburgiſchen Superintendenten Kaſp. Herm. Sandhagen, unter deſſen Anleitung er ſich zu einem chriſtlichen Exegeten zu bilden ſuchte. Durch die Verbindung mit den genannten Männern kam er darauf in das allernächſte Verhältniß mit dem frommen Herzog Rudolph Auguſt von Braunſchweig, welcher ihn 1688 als Bibliothekar und Sekretair in ſeine Dienſte nahm und es nun auch bei den übrigen Regenten des braunſchweig-lüneburgiſchen Geſammthauſes durchſetzte, daß Hardt um Michaelis 1690 zum ordentlichen Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in Helmſtädt ernannt wurde. Ungeachtet ſich ihm von jetzt an ein Wirkungskreis eröffnete, der ſeine ganze Zeit und Thätigkeit in Anſpruch nahm, ſo blieb er doch mit dem Herzoge Rudolph bis zu deſſen Tode 1704 fortwährend in näherer Beziehung, wurde oft von demſelben zu vertraulichen Berathungen und Geſprächen an den Hof berufen und ſtand ſelbſt in der Todesſtunde dieſem hohen Gönner, deſſen Gnade er niemals für ſich, ſondern nur zum Beſten der Univerſität anwandte, tröſtend zur Seite.

Mit der Anſtellung als Profeſſor in Helmſtädt begann H. von der Hardt eine literariſche Thätigkeit, die er mit unermüdetem Fleiße bis an ſein Ende fortſetzte. Seine Vorleſungen erſtreckten ſich nicht bloß auf die orientaliſchen Sprachen und auf die Exegeſe des Alten und Neuen Teſtaments, ſondern auch auf die hebräiſchen und kirchlichen Alterthümer und auf die bibliſchen Wiſſenſchaften im weiteren Umfange. Indeß verließ er ſehr bald die pietiſtiſche Richtung, die er unter der Leitung von Spener und Sandhagen mit ſo großem Eifer eingeſchlagen hatte; ſtatt deſſen gab er ſich allmählig immer entſchiedener der rationaliſtiſchen Anſicht hin, welche, der pietiſtiſchen Richtung gegenüber, durch des verdienſtvollen Thomaſius Einfluß auf ſein Zeitalter immer mehr Geltung gewann. Schon aus dem erſten Jahre nach ſeiner Anſtellung in Helmſtädt enthalten die Viſitationsakten der Univerſität Andeutungen darüber, daß er durch rückſichtsloſe Aeußerungen in ſeinen Vorträgen und Schriften den Verdacht »von allerlei irrigen Leh-

*) Sie erſchien unter dem Titel: de fructu, quem ex librorum Judaicorum lectione percipiunt Christiani. Jenae 1683. 4.

ren« erregte und dadurch den Widerſpruch des Mitregenten Anton Ulrich veranlaßte. Zwar beſchwichtigte er vorläufig die gegen ihn erhobenen Bedenken durch die Erklärung: »er habe wohl allerhand dubia wegen Schriftſtellen, wäre aber der Meinung, daß ſich nicht gezieme, ſie Andern vorzutragen, und würde ſich den Statuten conform halten.« Da er aber trotzdem fortfuhr, die bibliſchen Schriften nach ſeiner Weiſe mit maßloſer Freiheit zu erklären, ſo gebrauchte das Univerſitäts-Curatorium den Anſtoß, welchen eine von ihm herausgegebene Abhandlung über Jeſ. 11. allgemein erregte, zum Vorwande, ihm die exegetiſchen Vorleſungen gänzlich zu unterſagen; und als er ſich über dies Verbot hinwegſetzte, erfolgte 1713 eine ſtrengere Wiederholung deſſelben. Doch ward er erſt im Jahre 1727 aller akademiſchen Arbeiten, mit Ausnahme der Bibliotheksgeſchäfte, enthoben und gleich darauf auch vollends in den Ruheſtand geſetzt. Die unmittelbare Veranlaſſung zu dieſem Schritte hatte ein 1723 von ihm unter dem Titel: Aenigmata prisci orbis in Folio herausgegebenes und aus vielen kleinen Abhandlungen zuſammengeſetztes Werk gegeben, welches die Regierung nicht allein unterdrückte, ſondern auch den Verfaſſer zu einer Strafe von 100 Rthlr. mit der Weiſung verurtheilte, daß er ſich künftig weder mit bibliſchen Erklärungen befaſſen, noch ohne höhere Genehmigung irgend Etwas der Art drucken laſſen ſollte. Auch verbrannte er, um, wie er ſagte, ſeinen Gehorſam zu beweiſen, acht geſchriebene Foliobände ſeiner bibliſchen Erklärungen und ſchickte die Aſche derſelben zugleich mit dem ihm aufgelegten Strafgelde an die Landesbehörde ein. Nichtsdeſtoweniger kündigte er, dem geleiſteten Verſprechen zuwider, im Jahr 1728 eine Erklärung des Hiob an, deren erſter Theil ſofort nach dem Erſcheinen auf Befehl der Regierung confiscirt wurde, obgleich er noch gar nichts von Hiob enthielt, ſondern nur gleichſam als Vorbote des beabſichtigten exegetiſchen Werkes gelten ſollte und aus einer Sammlung von kleinern Schriften beſtand, welche der Verfaſſer zur Ehre der griechiſchen Sprache ſchon früher einzeln hatte drucken laſſen. Seitdem finden wir ihn faſt ausſchließlich mit der Bearbeitung der Geſchichte der Kirchenreformation und des Baſeler Conciliums beſchäftigt. Beide Werke ſind indeß nicht mehr im Drucke erſchienen. Das erſte, welches bis zur Herausgabe vollendet war, kam ſpäter in den Beſitz des Kirchenhiſtorikers Henke, in deſſen Bücherkataloge ſich daſſelbe unter den Handſchriften verzeichnet findet*). Das zweite blieb nur eine ungeordnete und unverarbeitete Materialienſammlung**), aus der das Brauchbare und Werthvolle mit vielen anderen Papieren und Büchern durch Erbſchaft an des Verfaſſers Neffen, den Prof. Anton Julius von der Hardt, überging, nach deſſen Tode es der Herzog Karl von Würtemberg aufkaufen ließ und der Bibliothek zu Stuttgart einverleibte.

Hermann von der Hardt ſtarb im 86. Jahre ſeines Lebens als Senior der Univerſität, Probſt des Kloſters Marienberg, Bibliothekar und Profeſſor emeritus der orientaliſchen Sprachen am 28. Februar 1746 zu Helmſtädt, nachdem er daſelbſt 56 Jahre ununterbrochen in ſeltener Geſundheit und raſtloſer Thätigkeit zugebracht hatte. Wie er im gewöhnlichen Leben eine bizarre Erſcheinung war***), ſo rief er auch durch eine Menge von wunderlichen Anſichten und Behauptungen in ſeinen Schriften mannigfachen Widerſpruch hervor. Ein Zeitgenoſſe, der gelehrte Literarhiſtoriker Reinmann, ſagt von ihm, er ſey „vir portentosi ingenii variaeque doctrinae et indefessae prorsus sedulitatis, sed rerum novarum ita cupidus, ut fere nihil supersit in republica literaria, quod non inverterit,“ und über ſeine Schriften urtheilt derſelbe Schriftſteller: „quaedam in iis sunt bona et praeclara, multa mediocria, et paradoxa non pauca.“ Noch ſchärfer und ungünſtiger lautet das Urtheil, welches der gründliche Orientaliſt Ch. Benedikt

*) cf. Catalog. Biblioth. Henkianae P. I. codd. Mscr. Nro. 30. 31. pag. 8.

**) Einen Prodromus concilii Basiliensis hatte von der Hardt ſchon 1718 auf einem Bogen in 8. drucken laſſen.

***) Einen auffallenden Beleg dafür liefert der pfälziſche Pfarrer Günther in einem Reiſebriefe an Löſcher. cf. Epp. ad Loescherum P. II. ep. 143.

Michaelis, freilich der heftigſte ſeiner vielen Gegner, über ihn fällt. Er ſpreche, ſagt derſelbe*), aus Mangel gehöriger Gottesfurcht, ohne alle Wahrſcheinlichkeit, Moſi ganze Erzählung in Geneſi ab und ziehe ſie auf einen verkehrten und höchſt abgeſchmackten Verſtand; wolle aus übermäßigem Hochmuth allein klug ſeyn und verachte alle andere Ausleger; bringe nichts als neue und von aller Wahrſcheinlichkeit entblößte Dinge vor: habe viel ingenium und ſehr wenig judicium und ergreife daher und vertheidige alle Hirngeſpinſte ſeines ausſchweifenden Kopfes, ſo daß ſein Gehirn ein verworrener Hauſe der allerabgeſchmackteſten Meinungen, eine Vorrathskammer alberner Erklärungen und eine reiche Mutter der Thorheiten ſey.“ Daß dagegen Hardt auch von manchen ſeiner Zeitgenoſſen wegen ſeiner freiern Anſichten und ſeines ſichtbaren Strebens nach Selbſtſtändigkeit ſehr geſchätzt wurde, deutete ſchon Le Clerc an, als er gegen den Profeſſor Breithaupt, den Verfaſſer der Memoria Hardt's, bei Gelegenheit eines Beſuchs äußerte: „Vir hic multum possidet veritatis et longius videt, quam omnes ante ipsum.“

Die ſämmtlichen Schriften Hardt's, deren Zahl ſich über 300 beläuft, ſind theils grammatiſchen und exegetiſchen, theils geſchichtlichen Inhalts. Während die erſteren, wenn gleich ſie zur Zeit ihres Erſcheinens, in der man noch ſo ſehr am Alten hing, nicht ohne Anregung auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete geweſen ſind, nach dem jetzigen Standpunkte der Wiſſenſchaften keinen erheblichen Werth mehr beſitzen, verdienen die hiſtoriſchen der fleißigen Quellenforſchung wegen immer noch eine wohlbegründete Beachtung. Wir müſſen uns jedoch hier darauf beſchränken, folgende als die bedeutendſten derſelben kurz anzuführen: 1) Anthographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab an. 1517 usque ad an. 1546, reformationis aetatem et historiam egregie illustrantia. Tomi III. 8. Brunsw. 1690. 1691. Helmst. 1693, ſie enthalten ein ſchätzbares Verzeichniß von Schriften aus dem Reformationszeitalter. 2) Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione ex fide, sex tomis comprehensum — ex ingenti antiquissimorum et fide dignissimorum Mscr. erutum multisque figg. aeneis exornatum. Francf. et Lips. 1697—1700. 6 Bde. in Folio, wozu 1742 noch das Regiſter kam. Es ſind in dieſem Werke einige hundert, bisher ungedruckte Urkunden aus den angeſehenſten Archiven mit vieler Sorgfalt, Genauigkeit und Einſicht als Quellen von dem Verfaſſer benutzt, und noch gibt es keine ähnliche Sammlung über die Geſchichte irgend eines wichtigen Concils. 3) Historia literaria reformationis in honorem Jubilaei, anno 1717, constans quinque partibus. Francf. et Lips. 1717 in Folio, ein literarhiſtoriſches Werk, welches beſonders dadurch belehrend iſt, daß es eine Reihe von einzelnen, die Reformationsgeſchichte betreffenden Aufſätzen enthält, von denen ein großer Theil den Zweck hat, zu zeigen, „wie ſehr die Einſicht, die Schriftſtellerei und die Streitigkeiten ausgezeichneter Gelehrten jener Tage zur Förderung, Begründung und Beſchleunigung der Kirchenverbeſſerung beigetragen haben. 4) Memoria Jubilaei reformationis evangelicae in Brandenburgensi electorali marchia an. 1739 d. 31 Maji, in Folio**). Außerdem haben ſich aus Hardt's Briefwechſel mit Leibnitz einige Briefe erhalten, die im dritten Bande der Leibnitziſchen Briefe von Kortholt und im 6. Stück der von J. F. Feller herausgegebenen monumenta inedita mitgetheilt ſind. — Vergl. Breithaupt, Memoria Herm. von der Hardt. Helmst. 1746. Götten, gelehrtes Europa Thl. 3. St. 3. S. 484—553 u. S. 689—708. Rathlef, Geſch. jetzt lebender Gelehrten Thl. 1. S. 105—150; Thl. 4. S. 437—494; Thl. 8. S. 434—466. Moſer, Beitrag zu einem Lexico der jetztleb. Luther. und Reform. Theologen (Züllichau 1740 in 4.) S. 256

*) Vergl. Unſchuldige Nachrichten 1712 S. 691 u. fortgeſ. Samml. 1728 S. 455.

**) Weniger bedeutend iſt die kleine Schrift in 8.: „Kaiſer Otten des Vierten Viſite auf dem Kloſter Marienberg.“ Wohin die Handſchriften einer Geographia sacra und eines großen Werkes de jure Judaeorum canonico, an welchem er lange Zeit fleißig gearbeitet hat, gekommen ſeyn mögen, habe ich nicht ermitteln können.

—261; Biographieen Bd. 8. St. 5. S. 25—33. Rotermund, gelehrtes Hannover, Bd. 2. S. 50—65 im Anhang, wo ein vollſtändiges chronologiſches Verzeichniß der Schriften Hardt's mitgetheilt iſt. A. G. Hoffmann in der Halleſchen Encykl. von Erſch u. Gruber unter d. Art. Tholuck, akademiſches Leben des 17. Jahrh. (Halle 1854) Abth. 2. S. 49—61. G. H. Klippel.

Hermann oder Heriman mit dem Zunamen *Contractus*, der Lahme, war ein Mönch im Kloſter Reichenau, einer der gelehrteſten Männer des 11. Jahrhunderts und namentlich einer der beſten deutſchen Chroniſten. Sohn eines frommen Grafen Wolferats II. von Veringen und Hiltruds, einer im Wohlthun eifrigen Frau, war er am 18. Juli 1013 geboren. Schon im 7. Jahre wurde er wegen ſeiner Gliederkrankheit, vielleicht auch weil er noch 14 Geſchwiſter hatte, dem Mönchsleben gewidmet und vermuthlich damals ſchon in das Kloſter Reichenau gebracht, welches eben unter dem Abt Berno den Ruf großer wiſſenſchaftlicher Bildung erlangt hatte. Er warf ſich mit großem Eifer auf die Wiſſenſchaften und Kunſt, beſonders auf Mathematik, Aſtronomie, Muſik, Poeſie und Geſchichte, ſchrieb gelehrte Bücher, dichtete lateiniſche Lieder, verfertigte Uhren, muſikaliſche und mechaniſche Inſtrumente. Seine Zeitgenoſſen nannten ihn das Wunder des Jahrhunderts. Seine Jahrbücher begann er im Jahre 1048, nachdem er kurz vorher Kaiſer Heinrich III. aus Veranlaſſung der Weihe der Kirche des heiligen Markus in Reichenau geſehen hatte. Sein Werk beruht bis zum Jahr 1044 auf einer Menge älterer, meiſt noch vorhandener Chroniken, von da an bis 1054, wo ſeine Aufzeichnungen ſchließen, enthalten ſie ſelbſtändige Beobachtungen und ſind für die Geſchichte Heinrichs III. eine ſehr reichhaltige zuverläßige Quelle. Bei ſeinem reichen Wiſſen auch in den Angelegenheiten ſeiner Zeit und als Mitglied einer mächtigen Grafen-Familie war er mit manchen Vorgängen und Verhältniſſen beſonders in Schwaben näher bekannt. Er ſchrieb auch eine beſondere Geſchichte Konrads II. und Heinrichs III., die aber verloren gegangen iſt. Seine Chronik wurde nach einer jetzt verſchwundenen Handſchrift zuerſt im Jahr 1529 von Sichard in Baſel im Druck herausgegeben, die neueſte nach einer Reichenauer und Münchener Handſchrift veranſtaltete befindet ſich im 5. Bande der Pertziſchen Monumenta Germaniae und iſt nach dieſer in der 15. Lieferung der Geſchichtſchreiber der deutſchen Vorzeit von K. Nobbe überſetzt. Hermann von Reichenau ſtarb im September 1054 und wurde auf ſeinem väterlichen Gut Altshauſen in Oberſchwaben neben ſeinen Voreltern begraben. Klüpfel.

Hermann, Nicolaus, Liederdichter und Componiſt des 16. Jahrh., »der alte fromme Cantor« zu Joachimsthal in Böhmen, Freund ſeines Pfarrers Matthefius, deſſen Predigten er je und je zu ſeinen Liedern benützte. »Wenn Herr Matthefius« — erzählt Dr. Schleupner — »eine gute Predigt gethan hatte, ſo iſt der fromme Cantor geſchwind dageweſen und hat den Text mit den vornehmſten Lehren in die Form eines Geſangs gebracht, und ſo hat unſer Herr Gott dem Matthefius die Ehre gethan wie jenem Engel, der die Geburt Chriſti predigt, weil ſich auf eine gute Predigt ein ſchöner Geſang gehöret.« Von ſeinem äußeren Leben iſt wenig bekannt: dem Gezänk der Gelehrten abgeneigt, war er ein einfach-ſtiller, durch körperliche Leiden in höherem Alter vielgeprüfter Chriſt, ein ächter chriſtlicher Volksmann und Kinderfreund. Dies iſt auch der Karakter ſeiner Lieder: ſie zeichnen ſich aus »durch ſüße Einfalt in Chriſto« (A. Knapp) und tragen im Unterſchied von dem objektiven Karakter des ſtreng-liturgiſchen Kirchenlieds mehr das Gepräge volksthümlicher und häuslicher Frömmigkeit in ſchlichtem oft werktäglichem Gewande, daher er auch ſelber ſeine Lieder, die bald an die gewöhnlichen Lebensverhältniſſe und Tagesgeſchäfte ſich anſchließen, bald bibliſche Texte in trockene Reime faſſen, nicht für Kirchenlieder, ſondern nur für »Kinder- und Hauslieder« gehalten haben will. Eben dadurch ſchließt er auch den erſten Zeitraum evangeliſcher Liederdichtung ab und iſt ein Vorläufer ſpäterer geiſtlicher Dichter. — Nicolaus Hermann iſt auch Componiſt mehrerer Melodieen, z. B. Lobt Gott ihr Chriſten allzugleich. Er ſtarb den 5. Mai 1561. — Schriften: Evangelia auf alle Sonn- und Feſttage in Geſängen aufgeſtellt, mit Vorr. von Paul Eber. Wittenberg 1560; und: Die Hiſtorien von der Sündfluth, Joſeph, Moſe, Elia,

Eliſa, und der Suſanna, auch etliche Pſalmen und geiſtliche Lieder in Reime gefaßt; mit Vorr. von Matthefius nach N. H.'s Tod herausg. Leipzig 1563, ſ. Gervinus, poet. National-Lit. Bd. III.; Wackernagel, deutſch. Kirchenlied von Luther bis Hermann, 1841; Koch, Geſch. des Kirchenlieds, Bd. I.; Ledderhoſe, Matthefius und Nik. Hermann. Halle 1855. J. Wagenmann.

Hermas. Unter dem Namen des Hermas iſt eine Schrift auf uns gekommen, welche den Titel Pastor (ποιμήν) führt, nicht wie Jachmann (der Hirte des Hermas. Königsberg 1835. S. 28) meint, um damit den ethiſchen Inhalt des Buches zu bezeichnen (Jachmann vergleicht den Namen »Paſtoralbriefe«), ſondern ſicher weil der angelus poenitentiae, von dem Hermas die Offenbarungen erhält, „habitu pastorali" auftritt und ſich ſelbſt mit den Worten einführt: „Ego sum *pastor* ille, cui traditus es" (Mand. Prooemium). Das Buch, urſprünglich griechiſch geſchrieben, iſt uns, abgeſehen von einzelnen Fragmenten, (beſonders in der „Doctrina ad Antiochum" Gallandii Bibl. I, XXVII.) nur in einer lateiniſchen Ueberſetzung erhalten. Ob und wie weit der neulich von Anger und Dindorf herausgegebene griechiſche Text ächt iſt, müſſen noch weitere Unterſuchungen lehren. Da die Handſchrift von dem als Fälſcher überführten Simonides herſtammt, iſt dieſelbe zu verdächtig, um ſie hier berückſichtigen zu können.

Das Buch ſelbſt hat eine apokalyptiſche Form (obwohl Jachmann irrig an eine Abhängigkeit von der Offenbarung Johannis denkt S. 60 ff. — Vgl. Lücke, Einleitung in d. Off. Joh. I, 152. 338. — Richtiger iſt eine Vergleichung mit dem 4. Buch Esra); es enthält eine Reihe von Viſionen, die dem Hermas zu Theil werden, und deren Deutung. Wie daſſelbe heute vorliegt, zerfällt es in drei Theile: I. *Visiones;* II. *Mandata;* III. *Similitudines.* Den Ausgangspunkt nehmen die Viſionen von den perſönlichen Verhältniſſen des Hermas, der eine Sünde begangen hat und deßhalb zur Buße ermahnt wird (Vis. I.), aber ſchon in der erſten Viſion erweitert ſich der Geſichtskreis auf den Zuſtand der ganzen Kirche, der dann (Vis. II.) kräftig Buße gepredigt wird, während die beiden folgenden Viſionen die treibenden Motive der Buße, die nahe Vollendung des Baues der Kirche (Vis. III.) und die nahende ſchwere Verfolgung (Vis. IV.) darſtellen. Der zweite Theil, die mandata, führt dann den Bußruf im Einzelnen aus, in dem Hermas eine Reihe von Geboten geoffenbart werden, durch deren Befolgung die Kirche ſittlich erneuert werden ſoll. *(Mand. I.:* De fide in unum Deum — *Mand. II.:* De fugienda obtrectatione, et eleemosyna facienda in simplicitate — *Mand. III.:* De fugiendo mendacio — *Mand. IV.:* De dimittenda adultera — *Mand. V.:* De tristitia cordis et patientia — *Mand. VI.:* De agnoscendis uniuscujusque hominis duobus geniis et utriusque inspirationibus — *Mand. VII.:* De Deo timendo et daemone non timendo — *Mand. VIII.:* Declinandum est a malo et facienda bona — *Mand. IX.:* Postulandum a Deo assidue et sine haesitatione — *Mand. X.:* De animi tristitia et non contristando Spiritum Dei, qui in nobis est — *Mand. XI.:* Spiritus et prophetas probari ex operibus, et de duplici spiritu — *Mand. XII.:* De duplici cupiditate. Dei mandata non esse impossibilia et diabolum non metuendum credentibus.) Der dritte Theil endlich (Similitudines) gibt zuerſt einige kürzere einfachere Bilder (Sim. I.—IV.), dann ausführlichere Viſionen, deren Inhalt wieder die nahe Vollendung der Kirche und das Gericht, ſo wie der dadurch motivirte Bußruf iſt (Sim. V.—IX.). Sim. X. iſt endlich anhangsartig als Schluß angefügt.

Um die Bedeutung des Hirten zu erfaſſen, iſt es durchaus nöthig, ſich die damalige Lage der Kirche, wie ſie das Buch ſelber ſchildert, zu vergegenwärtigen. Die Zeit der erſten Friſche iſt ſchon vorüber, die Kirche iſt alt geworden, als alte Frau erſcheint ſie dem Hermas (Vis. I, 2. vgl. Vis. III, 11.). Viele ſind abgefallen, bei vielen iſt die Liebe erkaltet, Reichthum (Vis. III, 6.), Genußſucht eingeriſſen, daneben finden ſich Irrlehrer, namentlich gnoſtiſche, die aber wohl ihre größte Macht noch nicht entfaltet haben (Vis. III, 7.: „Qui crediderunt quidem, dubitatione autem sua reliquerunt vitam suam veram, *putantes se meliorem posse invenire*"). Die Kirchenverfaſſung iſt allerdings noch

die ältere einfache. Presbyter ſtehen an der Spitze der Gemeinde, einen Biſchof kennt Hermas noch nicht, nur nimmt Clemens (Vis. II, 4.) eine hervorragende Stellung als primus inter pares im Presbytercollegio ein, indem ihm, wie es ſcheint, namentlich der Verkehr mit den auswärtigen Gemeinden obliegt. Dennoch klagt Hermas über einen hierarchiſchen Zug in der Kirche, den Presbytern wird nachgeſagt, daß ſie nach dem erſten Range trachten (Vis. III, 9.; Sim. VIII, 7. u. ö.), daß ſie es unter ſich an Zucht mangeln laſſen (Vis. III, 9.), daß ſie keinen Frieden halten (Vis. III, 9. u. ö. — Paſchaſtreit?). Gegen dieſes Verderben erhebt nun Hermas ſeine Bußpredigt auf Grund der ihm gewordenen Offenbarungen über die nahende Verfolgung und beſonders das nahe Weltende. Das Weltende iſt nahe, „cito consummabitur turris (Vis. III, 8.), aber Gott hat noch eine Friſt der Buße geſetzt, er läßt eine intermissio, dilatio im Bau eintreten (Sim. IX, 5. 14.: „Et ideo intermissio facta est struendi, ut, si hi egerint poenitentiam, adjiciantur in structuram turris“), damit die Menſchen Buße thun können. (Vgl. denſelben Gedanken in anderm Bilde Sim. VIII, 2.) Das iſt der Inhalt der dem Hermas durch den Paſtor, der ſelbſt der nuntius poenitentiae iſt, gewordenen Offenbarung, es gibt noch eine Buße (Vis. III, 12.; Mand. IV, 1.), aber dieſe Buße iſt beſtimmt begrenzt (habent poenitentiae justorum fines Vis. II, 2.) durch die nahe Vollendung des Thurmbau's. Zu dieſer Buße zu mahnen, die Bedingungen dieſer Buße darzuſtellen, iſt die Aufgabe und der Inhalt des Buches.

Es vertritt der Hirt mithin eine Reaktion zu Gunſten der alten ſtrengen Sitte gegenüber der eingeriſſenen Laxheit. Ausgehend von der freien Prophetie (Vis. III, 1.), hinweiſend auf das Weltende will er die Kirche durch ſeine Bußpredigt zur alten Strenge, zur alten Einfachheit in der Sitte, im chriſtlichen Leben, im Kirchenregiment zurückführen. Die Reaktion iſt nicht dogmatiſcher, ſondern ethiſcher Natur, daher der Inhalt auch weſentlich ethiſch. Darnach iſt dem Hermas ſein Platz in der großen, die ganze Kirche durchziehenden ethiſchen Reaktion des zweiten Jahrhunderts anzuweiſen, die ihre Spitze im Montanismus gefunden hat, den man gewiß nicht, wie es früher geſchah, als eine iſolirte oder gar nur aus zufälligen Urſachen entſtandene Erſcheinung anzuſehen hat. Unſer Buch deutet ſelbſt an, daß es nicht ſo iſolirt ſteht, denn die Schrift, welche unter dem Titel Weiſſagungen des Heldam und Modal (אֶלְדָּד und מֵידָד 4 Moſ. 11, 26.) citirt wird (Vis. II, 3.), kann kaum etwas Anderes geweſen ſeyn, als ebenfalls ein Produkt dieſer von der freieren Prophetie ausgehenden Reaktion, die ſich ſehr natürlich die 4 Moſ. 11. genannten Männer als Vertreter einer gewiſſermaßen außeramtlichen Prophetie, die als ſolche von Moſe geſchätzt werden (V. 29: מִי יִתֵּן כָּל־עַם יְהוָה נְבִיאִים), erkor. Daneben iſt nicht zu überſehen, daß nach Mand. IV, 3. von einzelnen Lehrern die ſtrenge Bußtheorie, daß es nach der Taufe gar keine Buße mehr gäbe, vertreten iſt. Die Hauptfrage wird die ſeyn, wie ſich der Hirt zum Montanismus verhält, und da gehen die Anſichten noch ſehr auseinander. Hatte ihn Cotelier als „propugnaculum fidei catholicae adversus Montani duritiam“ bezeichnet, eine Anſicht, die auch heute noch zahlreiche Vertreter hat (vgl. *Hefele*, PP. AA. Proleg. p. LXXXIII.), ſo kehrte zuerſt Dorner (Lehre von der Perſon Chriſti I, 189 ff.) das Verhältniß um und machte den Hermas zum Vorläufer des Montanismus, eine Anſicht, die dann Ritſchl (Geſch. d. altkathol. Kirche S. 546 ff.) dahin fortbildete, daß Hermas nicht bloß völlig in die Geſchichte des Montanismus eingereiht, ſondern ſogar als denſelben noch fortbildend betrachtet wurde. Dagegen hat Hilgenfeld (Apoſt. VV. S. 178) jeden Zuſammenhang des Hirten mit dem Montanismus geläugnet, mit dem er weder freundlich noch feindlich das Geringſte zu thun haben ſoll, und vielmehr als Analogie die von den Ebjoniten unter dem Namen des Propheten Elxai ausgehende Bußaufforderung herbeigezogen. Wie es auch immer mit dem äußeren Zuſammenhange zwiſchen dem Hirten und der beſtimmten Erſcheinung, die wir Montanismus zu nennen pflegen, beſtellt ſeyn mag, eine innere Verwandtſchaft möchte ſchon nach dem oben angegebenen Zweck und Inhalt des Buches ſchwer zu verkennen ſeyn. Es iſt dieſelbe ethiſche Reaktion, die in

dem Bewußtſeyn der Nähe des Endes, auf Grund einer neuen Prophetie eine ſtrengere Disciplin hervorzurufen ſtrebt, es ſind dieſelben Fragen, die im Montanismus aufgeworfen werden, die auch im Hermas, die Hauptrolle ſpielen, die Frage nach der Buße, nach der zweiten Ehe, nach der Asceſe, dem Verhältniß von Prophetie und Amt, obwohl die Antwort nicht immer gleich ausfällt. Dagegen iſt die Analogie mit dem elxaitiſchen Judenchriſtenthum ſchon um deßwillen nicht paſſend, weil deſſen Streben weſentlich dogmatiſcher Art iſt, während Hermas auch darin dem Montanismus enge verwandt, der dogmatiſch Alles unverändert vorausſetzt und nur ethiſch ein Neues predigt. Allein ſo beſtimmt die Verwandtſchaft mit dem Montanismus ſich erkennen läßt, ſo iſt doch Ritſchl ebenſo beſtimmt im Irrthum, wenn er im Hermas noch eine Ueberſpannung der montaniſtiſchen Ideen erblicken will. Im Gegentheil bleibt Hermas überall hinter dem Montanismus zurück, ja beſtreitet mehrmal ausdrücklich die weitergehenden montaniſtiſchen Ideen. Schon die Stellung zur Kirche zeigt das. Allerdings läßt ſich eine ſchon ziemlich ſtark hervortretende Spannung zwiſchen der in Hermas vertretenen Prophetie und dem Amt nicht verkennen (vgl. beſ. Mand. XI.), aber er ſteht doch mit den Presbytern noch in gutem Einvernehmen, ſeine Offenbarungen ſollen durch die Presbyter der Kirche mitgetheilt werden, wie ſich denn überall auch noch die Hoffnung ausſpricht, die Vorſteher der Kirche zu gewinnen. Die Reaktion iſt noch eine innerkirchliche. Während weiter Hermas mit den Montaniſten in den novissimis zu ſeyn glaubt, ſo iſt ihm die Nähe des Endes doch noch nicht ſo nahe wie jenen, es iſt ſogar der Inhalt ſeiner Predigt, daß noch erſt eine dilatio eintritt. Dieſe Zeit iſt zur Buße geordnet und ausdrücklich erkennt Hermas noch eine Buße nach der Taufe an, welche die Montaniſten läugnen (Mand. IV.). Auch darin iſt Hermas zwar dem Montanismus verwandt, daß er das Gefühl hat, die Kirche iſt in ein neues Lebensſtadium getreten, daß er auf die Entwickelungsſtufen derſelben unter dem Bilde der alten wieder ſich verjüngenden Frau hinweiſt (Vis. III, 11 sqq.), während jedoch der Montanismus zwar nur Reaktion ſeyn will (der Paraclet iſt nach Tertullian restitutor magis quam institutor), dann aber doch noch über das alte hinaus eine ganz neue Verſchärfung der Disciplin eintreten läßt, ſo daß im Paraclet eine neue höhere Ordnung der Dinge beginnt, ſo iſt davon bei Hermas keine Spur, ſein Streben iſt bloße Reaktion, die nicht ſo ſtark iſt, rückwärts über ihr Ziel hinauszutreiben. So ſind denn auch die aſcetiſchen Forderungen des Hermas milder, er läßt die zweite Ehe zu, gebietet keine Faſten, fordert noch nicht ſo ſtrenge das Märtyrerthum u. ſ. w., wenn ihm freilich die Welt eben ſo beſtimmt als ein ſittlich undurchdringliches Gebiet gilt wie dem Montanismus (vgl. Sim. I.). Iſt nun ſo der Hirt eine dem Montanismus verwandte Erſcheinung, ſo iſt zwar einerſeits nicht zu läugnen, daß er der Zeit nach vor der eigentlichen Ausbildung des Montanismus als Partei fällt, andererſeits aber bereits einzelne nachher vom Montanismus in ihrer ganzen Schroffheit geltend gemachten Sätze wie über die Buße und die zweite Ehe kennt und ihnen die mildere Anſicht entgegenſtellt, doch ſcheinen dieſe nur erſt vereinzelt („a *quibusdam* doctoribus audivi, quod alia poenitentia non est etc. Mand. IV, 3.) aufgetaucht zu ſeyn. Der Hirt bietet jedenfalls eine Parallele des Montanismus, aber eine mildere, noch innerkirchliche Geſtalt derſelben Reaktion, die dann ſo ſchroff im Montanismus hervortrat; und darin liegt das eigentliche Intereſſe der Schrift, daß ſie zeigt, wie weit verbreitet und verſchieden ſich geſtaltend dieſer ſelbige reaktionäre Zug durch die Kirche hingeht, den wir im Montanismus auf ſeine entſcheidende Spitze kommen ſehen.

Um den Lehrbegriff des Hermas richtig zu würdigen, iſt es nöthig, den Zweck und die Stellung des Buchs beſtimmt im Auge zu behalten. Man hat ihn wohl zu ſehr als judenchriſtlich angeſehen. Auch abgeſehen von Schwegler, der in unſerm Buche den treuen Ausdruck des unvermiſchten Judenchriſtenthums findet (Nachapoſt. Z.A. I, 338.), haben ihn Thierſch, Lechler und Hilgenfeld (Ap. V.V. S. 166) beſtimmt als judenchriſtlich bezeichnet. Allein das möchte doch noch zu beſchränken ſeyn, wenn auch andererſeits Jachmann, der ihn gern ganz orthodox darſtellen möchte und Ritſchl, der ihn der paulinischen

Richtung zuweist (altkathol. Kirche S. 298), zu weit gehen. Seine Chriſtologie iſt entſchieden nicht ebjonitiſch. Der Sohn Gottes iſt älter als alle Creatur und hat am Werke der Schöpfung Theil genommen (Sim. IX, 12. 14.). Daß Hermas den Sohn Gottes mit dem heil. Geiſt identificire (Gieſeler, K.G. I. 1. S. 152) oder nur den heil. Geiſt als unmittelbar von Gott ausgehende Kraft kenne (Hilgenfeld a. a. O. S. 167), beruht auf einem Mißverſtändniſſe von Sim. V. Der Sohn Gottes iſt nach Sim. IX, 12. erſchienen (in consummatione apparuit), hat durch Leiden die Sünde der Menſchheit getilgt (Sim. V, 6.) und den Hingang zum Gottesreiche eröffnet, zu dem die, welche ſeinen Namen annehmen, eingehen (Sim. IX, 12.). Dieſes geſchieht durch die Taufe, die allerdings ſtark als magiſch wirkend gefaßt wird. Hier weiß Hermas keinen innern Lebenszuſammenhang der Chriſten mit Chriſto zu gewinnen; der Zuſammenhang durch die Taufe iſt völlig äußerlich gefaßt, die fides immer nur fides in Deum, nicht in Christum, nur der Glaube an einen Gott und deſſen Gebote, daß ſie gut ſind (Sim. VI, 1.), und ſo fällt denn alles Gewicht auf die Werke, die Erfüllung der mandata Dei, der nova lex, zu der hier das Chriſtenthum herabſinkt. Sündigt der Menſch nach der Taufe wieder, ſo bleibt ihm freilich eine einmalige Buße, allein hier wirkt die Erlöſung durch Chriſtum gar nicht mehr ein. Der Menſch muß ſelbſt für ſeine Sünden genugthun (Sim. VI.), Vergebung ſich ſelbſt verdienen (Mand. IV, 4.). Offenbar ſteht dieſer Theil ſeines Lehrſyſtems beſtimmt unter dem Einfluſſe ſeiner ganzen oben erörterten Tendenz und in ſeiner Chriſtologie und Soteriologie einerſeits keineswegs judaiſtiſch, ſinkt er andererſeits bei völliger Verdunkelung des Pauliniſchen Begriffs vom Glauben in Judaismus zurück.

Nicht minder erklärt ſich aus der Stellung der Schrift die Geſchichte ihres Anſehens in der Kirche. In hohem Anſehen ſteht dieſelbe bei Irenäus, der ſie adv. Haer. IV, 20, 2. als γραφή citirt, bei *Clemens Alexandrinus* (Strom. I, 29; II, 1; VI, 15 u. ö.) und Origenes, der ihren Verfaſſer beſtimmt mit dem Hermas Röm. 16, 14. identificirt (Lit. X. Explan. in Ep. ad Rom. 16, 14.) und die Schrift als „valde utilis at nt puto divinitus inspirata“ bezeichnet, obwohl er ſonſt ausdrücklich bemerkt, daß dieſelbe nicht allgemein angenommen ſey (Hom. 8. in Num.; Hom. 1. in Ps. 37.; ad Matth. 24, 32. u. ö.) und von Einigen verachtet werde (De princ. IV, 2, 8. Philocal. c. 1.). Für Rom gibt der Kanon Muratori Zeugniß von dem Buche. Nach ihm ſoll es zwar privatim geleſen, aber nicht öffentlich in der Kirche vorgeleſen werden. Offenbar iſt es ſchon ein Zeichen ſeines ſinkenden Anſehens, das um ſo mehr ſchwinden mußte, je ſchärfer die Gegenſätze, in deren Mitte das Buch ſteht, im Montaniſtiſchen Streit hervortraten. Damals ſcheint es keiner Partei genügt zu haben. Tertullian, der es de orat. 12. noch ohne Tadel beſpricht, redet de pudic. c. 2. von ihm als „illo apocrypho Pastore moechorum“, und ſagt ibid. c. 10., es werde von allen „inter apocrypha et falsa“ gerechnet. So ſcheint ſein Anſehen in der abendländiſchen Kirche geſunken zu ſeyn, und *Hieronymus* (Catal. c. 10.) bemerkt ausdrücklich: „apud Latinos paene ignotus est.“ Länger hielt ſich das Buch in der Griechiſchen Kirche. Athanaſius thut de Incarn. verbi I, 3. „τῆς ὠφελιμωτάτης βίβλου τοῦ Ποιμένος“ Erwähnung, wenn er ihn auch nicht für kanoniſch hält (Opp. II, 963.). Euſebius rechnet ihn III, 25. unter die νόθα, man ſieht aber, daß das Buch bei Vielen noch in Anſehen ſtand (III, 3.), wie Hieronymus bezeugt, daß es „apud quasdam Graeciae ecclesias publice“ geleſen werde (Catal. c. 10. — Die Bemerkung ad Hab. I, 14., die man gewöhnlich auf den Hirten bezieht, geht ſicher nicht auf dieſen). Vielleicht ſchadete es der Schrift, daß ſich die Arianer auf dieſelbe beriefen (Athanasii ep. ad Afros Opp. I, II, 895). Jedenfalls iſt ihr Anſehen ſeitdem auch in der griechiſchen Kirche geſchwunden. Die Stichometrie des Nicephorus rechnet ſie unter die Apokryphen des N. T.'s.

Die Frage nach dem Verfaſſer des Buches war ſchon in alter Zeit ſtreitig. Während Origenes daſſelbe ausdrücklich dem Röm. 16, 14. erwähnten Hermas und damit der apoſtoliſchen Zeit zuweiſt, eine Anſicht, die auch Irenäus und Clemens Alex. bei dem hohen Werthe, den ſie der Schrift beilegen, getheilt haben müſſen, findet ſich zuerſt im

Kanon Muratori die Angabe, es ſey von einem jüngeren Hermas, einem Bruder des Römiſchen Biſchofs Pius (142—157) verfaßt („Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris, in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Plo episcopo, fratre ejus.“ — Vgl. *van Gilse*, Disput. de antiq. ll. ss. N. F. catalogo. Amstelod. 1852 p. 18). Seitdem ſind die Anſichten getheilt. Daß unſer Buch nicht in der apoſtoliſchen Zeit von dem Hermas des Römerbriefs verfaßt ſeyn kann, wie Gallandi und Lumper, neuerdings noch Möhler (Patrol. I, 97.) und Jachmann behauptet haben, bedarf keines Beweiſes mehr. Ebenſo klar iſt es aber, daß das Buch als von jenem Hermas in apoſtoliſcher Zeit verfaßt gelten will, da Vis. II, 4. Clemens als Zeitgenoſſe erſcheint. Damit fällt denn auch die Anſicht, daß es von dem jüngeren Hermas verfaßt ſey, wenn man nicht etwa mit Heſele (a. a. O. LXXXIV.) zu der künſtlichen Combination ſeine Zuflucht nehmen will, daß der jüngere Hermas es unter dem Namen des älteren verfaßt habe. Das Zeugniß des Muratoriſchen Fragments kann hier um ſo weniger genügen, da bei ihm das geſunkene Anſehen des Buches deutlich genug als Grund hervortritt, weßhalb daſſelbe nicht mehr der apoſtoliſchen Zeit zugewieſen wird. Nur ſo viel läßt ſich beſtimmen, daß das Buch etwa in der Mitte des 2. Jahrhunderts und zwar in Rom (Vis. I, 1; IV, 1. u. ö., Semler unrichtig Aegypten) verfaßt ſeyn muß. Der Verfaſſer war übrigens nicht Presbyter (Heſele LXXXII. vgl. S. 328), ſondern Laie, wie aus Vis. III, 1. erhellt, wahrſcheinlich ein Geſchäftsmann.

Ausgaben: Zum erſten Male ward der Pastor 1513 von *Faber Stapulensis* herausgegeben; dann von *Cotelier* und *Clericus* (PP. App.,) welche Ausgabe den ſpäteren (auch der von Gallandi in der Bibl. Tom. I.) meiſt zu Grunde liegt. Die Ausgabe von Anger und Dindorf, mag der griechiſche Text auch nicht ächt ſeyn, hat für den lateiniſchen Text eine bisher unbenutzte Handſchrift der Dresdner Bibliothek zugezogen (vgl. *Anger*, Synopsis p. XXIV.) — Literatur: *Gratz*, Disquisitio in Pastorem Hermae. Bonnae 1820. — Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. S. 142. — Heſele in den Prolegom. zu den PP. AA. und Tübing. theol. Quartalſchrift 1839. S. 169. — Jachmann, der Hirte des Hermas. Königsberg 1835. — Hilgenfeld, Apoſt. VV. Halle 1853. S. 125 ff. G. Uhlhorn.

Hermeneutik, bibliſche. 1) Nothwendigkeit und wiſſenſchaftliche Berechtigung der bibliſchen Hermeneutik als theologiſcher Disciplin: Unter Hermeneutik überhaupt verſteht man im allgemeinſten Sinne des Wortes die Theorie der Auslegung oder die ſyſtematiſche Begründung der allgemeinen Geſetze und Grundſätze, nach welchen der Sinn einer ſchriftlichen Urkunde aus dem Wort ermittelt werden ſoll. Würde nun die Bibel nur betrachtet als eine ſchriftliche Urkunde des Alterthums, näher als ein Theil der allgemeinen als gleichartig gedachten religiöſen Literatur, ſo wäre kein oder kaum ein Intereſſe vorhanden, von einer bibliſchen Hermeneutik als beſonderer wiſſenſchaftlichen Disciplin zu reden, weil dann ſelbſtverſtändlich nur die Geſetze der allgemeinen Hermeneutik überhaupt auf dieſen beſondern Stoff anzuwenden wären. Da aber die Bibel dem Chriſten die Urkunde göttlicher Offenbarung, die Quelle ewiger und allgemein gültiger religiöſer Wahrheit und inſofern die Norm für Glauben und Handeln iſt, ſo iſt die Frage innerhalb der chriſtlichen Kirche erheblich, ob durch dieſen Karakter und dieſe Stellung der Bibel nicht die ſonſt geltenden Geſetze der Auslegung eine weſentliche Modification erhalten. Mag dieſe Frage bejaht oder verneint werden, ſo iſt mit beidem, noch vielmehr freilich mit dem erſteren die Nothwendigkeit gegeben, darüber in's Reine zu kommen, nach welchen Grundſätzen die Bibel als ſolche auszulegen ſey. Aber ebenſo gewiß iſt auch die Nothwendigkeit vorhanden, eine bibliſche Hermeneutik als wiſſenſchaftliche Theorie der Auslegung aufzuſtellen. Zwar könnte eben aus der Stellung und Bedeutung der Bibel als Norm des Glaubens und Handelns und zwar für alle Menſchen aller Bildungsſtufen zu folgen ſcheinen, daß es einer wiſſenſchaftlichen Theorie der Auslegung und einer nach wiſſenſchaftlichen Regeln ſich vollziehenden Uebung der Auslegung nicht bedürfe. Daß die Bibel auch vom Ungelehrten ſoweit ver-

ſtanden werden könne, daß er das zu ſeinem Heile Nothwendige unmittelbar aus ihr ſchöpfen könne, iſt zwar ſchon von der alten Kirche anerkannt worden (cf. *Chemnitz*, Exam. Concil. Trident.), vom Proteſtantismus aber zum Grundſatz erhoben durch ſeine Lehre von der perspicuitas sacrae scripturae (vgl d. Art. Bibel) und durch ſeine Praxis, dem Laien die Bibel in die Hand zu geben (Apg. 17, 11.). Allein die extreme Behauptung mancher Sekten (Quäcker ꝛc.) und einzelner Inſpirirten und Schwärmer, daß es in allewege keiner gelehrten Auslegung bedürfe, findet ihre Widerlegung ſchon einfach darin, daß die innere Zugänglichkeit der Bibel für alle Menſchen aller Zeiten ja die äußere Zugänglichkeit vorausſetzt, d. h. mindeſtens die Ueberſetzung in die jedesmalige Landesſprache, Ueberſetzung aber ein Akt der Auslegung und ſogar ein ſchon ſehr vermittelter Akt gelehrter Auslegung iſt. Iſt die Bibel Schrift, ſchriftliche Urkunde des Alterthums, mithin verfaßt in einer nicht mehr lebenden Sprache, unter nationalen, temporalen, localen Verhältniſſen, die von den unſrigen verſchieden ſind, von Schriftſtellern für Leſer, deren Anſchauungsweiſe zunächſt betrachtet eine andere iſt als die ſpäterer Zeiten, ſo kann ſie doch nur durch einen gelehrten und wiſſenſchaftlichen Proceß dem Verſtändniß anderer Zeiten und Völker nahe gebracht werden. Aber auch ſofern die Bibel heilige und die heilige Schrift iſt, reicht jene nicht wiſſenſchaftliche unmittelbar-religiöſe Beziehung zu ihrem Inhalt nicht aus zu einem vollkommnen und ſichern Verſtändniß, weil der allgemeine Wahrheitsgehalt der Bibel als religiöſe Lehre und Geſchichte in einer concreten und mannigfaltigen Geſtalt und insbeſondere auch in einer bildlich ſymboliſchen Form erſcheint, welche zwar einerſeits eben als ſolche den Inhalt dem allgemein menſchlichen Verſtändniß näher bringt, andererſeits aber doch eben wegen des Unterſchiedes von dem in ihr eingeſchloſſenen allgemeinen und unendlichen Inhalte die Forderung mit ſich führt, durch eine feſte Regel jenes allgemeine und ewige πνεῦμα der Gotteswahrheit in dieſer individuell concreten Form, in der ψυχὴ und in dem σῶμα der geſchichtlichen Erſcheinung, zu erkennen. Dieſelbe Nothwendigkeit, welche zur Theologie als der Wiſſenſchaft von der wahren Religion überhaupt führt, führt daher auch zu der Hermeneutik, als beſonderer theologiſcher Disciplin, und dieſelbe muß insbeſondere noch für den Proteſtantismus eine um ſo größere Wichtigkeit haben, als ihm die Bibel als heilige Schrift nicht nur überhaupt die Quelle der religiöſen Wahrheit, ſondern die alleinige und ausreichende iſt. Welche Stellung nun weiter die Hermeneutik im Organismus der theologiſchen Wiſſenſchaften einnimmt, ergibt ſich ſchon aus dem Bisherigen von ſelbſt. Sofern die Hermeneutik die Regeln für die Ausmittelung des religiöſen Inhaltes, wie er im Wort der Bibel als ſchriftlicher Urkunde niedergelegt iſt, aufſtellt, iſt ſie ein Glied der hiſtoriſchen Theologie, als welche ſie den geſchichtlichen Urſprung und Grund der bibliſchen Religion, ſowie ihre weitere Entfaltung in der Weltgeſchichte darzuſtellen hat, und zwar näher reiht ſie ſich als Glied dem Haupttheil der hiſtoriſchen Theologie ein, welcher den geſchichtlichen Urſprung und Grund der Offenbarungsreligion zu unterſuchen hat, und von Manchen exegetiſche Theologie oder bibliſche Theologie im weiteren Sinn, oder philologia sacra genannt wird. Sofort ſetzt die Hermeneutik, da ſie den Inhalt der Schrift im Einzelnen aus dem Worte zu ermitteln hat, die Kenntniß der Schrift als Schrift oder der einzelnen Schriften, welche zuſammen die Bibel ausmachen, eben als Schriften und als eines Ganzen von Schriften voraus, oder die ſogenannte bibliſche Einleitungswiſſenſchaft, als die Geſchichte des bibliſchen Schriftthums, der Entſtehung und Sammlung der einzelnen bibliſchen Bücher, und als die Karakteriſtik ihres allgemeinen Weſens, oder die Kritik der Urkunden. Weiter ſodann ſetzt die Hermeneutik voraus die diplomatiſche Gewißheit über die äußere Thatſächlichkeit des Stoffes ſelbſt, mit dem ſich die Auslegung zu beſchäftigen hat, oder über den auszulegenden Text, über den zuverläſſigen Beſitz der authentiſchen Worte, die auszulegen ſind, oder die Kritik des Textes. Dieſes Beides ſetzt ſie voraus, ſteht aber wegen dieſes unmittelbaren Zuſammenhanges auch wieder in nothwendiger Rückwirkung auf dieſe Disciplinen. Wie ſich die Hermeneutik vorwärts zur bibliſchen Theologie und Dogmatik verhalte, mit welchen ſie ſich unmittelbar berührt, ſofern ſie den

Inhalt der Bibelwahrheit im Ganzen darſtellen in verſchiedener Weiſe, das wird ſich aus der folgenden Erörterung der Aufgabe, Methode und Grenzen der Auslegung von ſelbſt ergeben.

2) Wir haben nun weiter den Begriff und die Aufgabe der bibliſchen Hermeneutik näher zu beſtimmen:

Die Hermeneutik ſoll ſeyn Theorie der Auslegung, wie denn ſchon die Griechen das Wort ἑρμηνεία für die Auslegung heiliger Schriften gebraucht haben, von Andern Exegetik genannt, während dieſes Wort von Vielen für die Kunſt der Auslegung im Unterſchied von der reinen Theorie reſervirt werden will. Auslegen aber heißt: den im geſchriebenen Worte enthaltenen Sinn zum Verſtändniß bringen, d. h. ihn ausmitteln und darlegen, ſofern unter Sinn verſtanden wird die Reihe zuſammenhängender Vorſtellungen, welche im ſinnlichen medium des Wortes oder einer Reihe geſetzmäßig verknüpfter Worte ausgedrückt iſt. Wenn man häufig ſagt: Auslegen ſey einfach das Herauslegen des Gedankeninhaltes aus dem Worte, den der Schriftſteller hineingelegt hat und hineinlegen wollte, ſo iſt dies nur im Allgemeinen richtig, da, um von allem Weiteren hier noch abzuſehen, der Ausleger gewiſſermaßen, wie Schleiermacher in ſeiner Hermeneutik S. 32 treffend bemerkt, zwar die Rede ebenſogut, aber dann auch beſſer zu verſtehen hat, als ihr Urheber und Manches zum Bewußtſeyn bringen muß, was ihn unbewußt in ſeinem Reden und Schreiben beſtimmt und mitbeſtimmt hat, wobei freilich die allgemeine Regel: sensum ne inferas, sed efferas, ihre Wahrheit behalten muß, wie ſich ſpäter weiter zeigen wird. Wir haben aber geſagt: die Auslegung habe den Sinn nicht nur auszumitteln, ſondern auch darzulegen, d. h. ſo auszuſprechen, daß er nicht nur dem Auslegenden für ſich, ſondern auch Andern verſtändlich und erkennbar wird, wie ſchon Auguſtin de doctrina christiana lib. I. c. 1. ſagt: duae res, quibus nititur omnis tractatio scripturae, modus inveniendi, quae intelligenda sunt et modus proferendi, quae intellecta sunt, und wie nun auch alle andern Theoretiker der Auslegung zugegeben haben, mit Ausnahme von Clauſen und Schleiermacher, welcher Letztere ſagt: die Hermeneutik ſey eine Kunſt des Verſtehens, nicht auch der Darlegung des Verſtändniſſes, denn dies wäre nur ein beſonderer Theil der Kunſt, zu reden und zu ſchreiben. Aber wenn ſie auch nur dieß wäre, ſo wäre ſie darum nicht weniger nothwendig, und deßwegen auch ein weſentlicher Gegenſtand der Hermeneutik als Wiſſenſchaft, ſo gewiß die Auslegung als eine wiſſenſchaftlich geregelte nicht die Sache Aller iſt, und doch der Zweck des Verſtändniſſes vor Allem bei der Bibel als ein allgemeiner gedacht werden muß. Die Ungleichheit und Fremdheit, welche zwiſchen dem in der Schrift liegenden Stoffe und demjenigen, welcher ihn aufnehmen ſoll, ſtattfindet, ſoll durch die Auslegung aufgehoben werden, ſo daß das Fremde auch das Eigene, das Vergangene auch das Gegenwärtige wird im Verſtändniß; ja, zielt die Bibel nach Luthers einfach treffendem Worte dahin ab, daß Gottes Wort und des Menſchen Herz Ein Ding werde, ſo iſt die Arbeit der Auslegung, welche der Wiſſenſchaft nur dient, indem ſie mit ihr auch der Kirche dient, nur dann in Wahrheit vollendet, wenn ſie den gefundenen Inhalt auch durch die Darſtellung dem allgemeinen Verſtändniß nahebringt; die Hermeneutik hat daher auch die allgemeinen Grundſätze dieſer Darlegung des Sinnes feſtzuſtellen.

Was nun a) die Auslegung im engeren Sinn als Ausmittelung des Sinnes aus dem Worte betrifft, ſo kann ſie als ſolche eben nicht nur Sacherklärung ſeyn, wobei mehr oder weniger abſtrahirt wird von der ſprachlich ſchriftſtelleriſchen Form, in welcher der Inhalt erſcheint; als eine ſolche ſachliche Erklärung des Inhaltes der Bibel würde ſie, je nachdem es ſich mehr um das Innerliche oder den äußeren Stoff handelte, in die bibliſche Archäologie oder Theologie übergehen, ja ſie müßte, da der Inhalt in einer beſtimmten Form gegeben iſt, die Erklärung des Inhaltes in und aus der Form hinter ſich haben. Ebenſowenig, ja noch weniger kann die Auslegung nur eine Worterklärung ſeyn, eine Erörterung der lexikaliſch-grammatikaliſchen Außenſeite, wobei vom Inhalte und dem eigenthümlichen Weſen deſſelben abſtrahirt würde, denn dies könnte höchſtens eine vorläufige Operation

ſeyn, weil das Wort dieſes beſtimmte nur iſt durch den Inhalt, der ſich daſſelbe als ſeinen Leib geſchaffen hat; ſo gewiß die Sache, der Inhalt nur in und mit dem Worte als eine lebendige Einheit, als eine Seele im Leibe gegeben iſt, ſo gewiß der Gedanke im Worte ſich nicht verbergen, ſondern ausſprechen ſoll, und das Wort nicht nur willkührlich und zufällig mit dem Gedanken verknüpft ſeyn kann, ſo gewiß iſt die wahre vollſtändige Auslegung eine Ermittelung des Sinnes in und aus dem Worte; eben das Ineinander des Innerlichen des Inhaltes und des Aeußerlichen des Wortes iſt das Objekt der Auslegung, oder »was gegeben iſt, muß ausgelegt werden wie es gegeben iſt.« Aber dieſe Thatſache des Gegebenen im Worte kann wie alles Thatſächliche vollkommen nur verſtanden werden, indem es zugleich in und aus ſeinen lebendigen Urſachen, warum es eben als dieſes gegeben iſt, erklärt und begriffen wird; denn das Geſchriebene iſt etwas lebendig Entſtandenes, hervorgegangen aus den äußern und innern Urſachen, die den Schreibenden im Ausſprechen deſſen, was er ſagt, beſtimmt haben, und iſt alſo auch nur aus dieſen Urſachen ganz zu verſtehen. Damit hängt ein Weiteres zuſammen: die Auslegung iſt zunächſt Ermittelung des Sinnes aus dem Worte im Einzelnen, aber dieſes Einzelne iſt immer nur ein Glied eines Ganzen, eines kleineren und ſofort größeren Ganzen, ein Theil einer Schrift, und ſofort eines größeren Complexes von zuſammengehörigen Schriften, wie alſo in unſerem Falle der Bibel als eines Ganzen; das Einzelne kann daher auch nur verſtanden werden aus dem Ganzen, in dem es lebt, die einzelne Stelle der Bibel nur aus dem Ganzen der einzelnen bibliſchen Schrift, ihrem Totalinhalt wie ihrer allgemeinen Form, und ſo weiter zurück in verſchiedenen Abſtufungen aus dem Geſammtgeiſt und der Geſammtform der Bibel überhaupt. Im Geſchäfte der Auslegung wird ſtets das Ganze auf das Einzelne bezogen für den Zweck des Verſtändniſſes; die Reconſtruction des Ganzen dagegen aus dem Einzelnen iſt unmittelbar nicht die Sache der Auslegung, ſondern je nachdem es ſich um Form oder Inhalt handelt, der Einleitungswiſſenſchaft, Archäologie, bibliſchen Theologie und ſofort der Dogmatik. Der bis jetzt gefundene allgemeine Begriff von Auslegung ſcheint zu ſeinem vollſtändigen Abſchluß nun nur noch der Bezeichnung der Mittel der Auslegung und der Methode zu bedürfen, wie dieſe Mittel im Auslegungsproceſſe ſelbſt in Vollzug geſetzt werden ſollen; es wäre dies wirklich der Fall, wenn die Bibel keine andere Bedeutung für uns hätte und haben dürfte, als jede andere ſchriftliche Urkunde des Alterthums. Hat ſie aber noch eine andere höhere Bedeutung für uns, ſo werden der Zweck, den man mit der Auslegung erreichen will, und das Motiv, das zu ihr treibt, nicht nur dieſelben ſeyn können, wie bei jeder andern Schrift, und die Beſtimmung der Mittel und Methode der Auslegung wird daher erſt von dieſem Zwecke aus, durch den ſie bedingt werden, ihre ſichere Grundlage erhalten. Sofern nun die Bibel zunächſt eine ſchriftliche Urkunde iſt, in deren Worten ein gewiſſer Inhalt thatſächlich niedergelegt iſt, hat die Auslegung den Zweck, dieſes Thatſächliche, den in den Worten ausgedrückten Sinn richtig zu verſtehen; die hiſtoriſche Wirklichkeit ſoll erkannt werden, wie bei der Erforſchung jedes geſchichtlichen Stoffes, und es kann daher kein Streit ſeyn, daß die Bibel als ſchriftliche Urkunde aus einer beſtimmten Zeit zu erklären iſt mit allen den Mitteln, mit welchen ſchriftliche Urkunden zu erklären ſind, und nach der Methode, nach welcher ſie zu erklären ſind; kurz die Auslegung muß eine wahrhaft philologiſche ſeyn, das Wort in dem umfaſſenden Sinn genommen, welchen die neuere ſtrenge Wiſſenſchaft verlangt. Als wahrhaft philologiſche nun hat die Auslegung die Schrift einmal nach ihrer leiblichen Seite grammatiſch-hiſtoriſch, nach den allgemeinen Geſetzen der Grammatik und Rhetorik, und im Zuſammenhang mit dem beſondern Sprach- und Geſchichtskreis, in deſſen Mitte ſie hervorgetreten iſt, zu erklären; aber es handelt ſich ja auch um einen Inhalt, und einen geſchichtlich beſtimmten Inhalt, um eine Seele, und eine individuell geartete Seele in dieſem beſtimmten Leibe; es ſpricht ſich eine gewiſſe menſchliche Lebenserfahrung, Lebensrichtung und Anſchauung aus, wie ſie die Seele des Schreibenden bewegt hat, um de Wette's Worte anzuwenden: »die Bibel ſtellt uns eine Reihe eigen-

thümlicher Geſichtsbildungen dar, welche menſchliche Theilnahme erwecken, weil ſie das Abbild unſeres eigenen Seelenlebens ſind, und bietet einen fruchtbaren Reichthum dar an eigenthümlichen, feſtbeſtimmten, lebenskräftigen Vorſtellungen, Anſichten und Gefühlen.“ Der Ausleger hat nun dieſen individuellen Inhalt nach den allgemeinen Geſetzen der Pſychologie und im Zuſammenhang mit dem beſondern Erfahrungs- und Gedankenkreiſe, in welchem die bibliſchen Autoren ſich bewegen, aus den individuell perſönlichen und geſchichtlichen Motiven und Situationen zu begreifen, oder die Schrift iſt hiſtoriſch-pſychologiſch zu erklären. Durch beides zuſammen, das grammatiſch-hiſtoriſche und das hiſtoriſch-pſychologiſche Element wird die philologiſche Auslegung conſtituirt; das Verſtehen, ſagt Schleiermacher einfach, iſt das Ineinander der beiden Momente, des grammatiſchen (in dem weitern Sinn, den er dem Worte gibt) und des pſychologiſchen. Wenn nun jede Schrift zunächſt „comparativiſch“ (Nitzſch) zu erklären iſt durch die Beleuchtung aus ihrem geſchichtlichen Horizont und durch Hineinrüken in den Kreis des ſchon Bekannten, ſo iſt ſie doch auch immer wieder etwas Eigenthümliches, Individuelles für ſich. Je bedeutender ein Autor iſt, deſto ſchöpferiſcher und originaler, und je wichtiger der Gegenſtand iſt, den er darſtellt, deſto mehr enthält er eine eigenthümliche fortſchreitende Geſtaltung des Allgemeinmenſchlichen nicht nur, ſondern des Beſondern ſeiner Zeit und ſeines Volkes. Daraus folgt von ſelbſt, daß jede Schrift, und je bedeutender ſie iſt, deſto mehr auch wieder nur aus ihr ſelbſt verſtanden werden kann, aus der Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers und des Gegenſtandes, den er behandelt, aus der beſondern Modification des Gedankenſyſtems, Erfahrungskreiſes, und der dadurch bedingten Darſtellungs- und Sprachform; dies iſt nur die einfache Conſequenz der Forderungen einer wahrhaft philologiſchen Auslegung. Hieran ſchließt ſich von ſelbſt an, welche perſönliche Stellung des Auslegers zu ſeinem Gegenſtand der wahre Begriff der Auslegung fordert. Es handelt ſich hier nicht bloß um die allgemeine und beſondere Fähigkeit des Auslegers, die ihm vorliegende Schrift zu verſtehen, um die beſondere, ſofern eine Geiſtesanalogie zwiſchen dem Ausleger und dem Autor ſtattfinden muß, vermöge der er im Stande iſt, in ſeine Eigenthümlichkeit ſich zu verſetzen, und das individuelle Weſen gerade dieſer Schrift, ſey ſie nun eine philoſophiſche, hiſtoriſche, poetiſche, religiöſe, zu verſtehen; obwohl auch dies aus dem Bisherigen von ſelbſt folgt, muß es um des Folgenden willen beſonders betont werden. Was aber in Beziehung auf die perſönliche Stellung des Auslegers zu ſeinem Gegenſtand zu fordern iſt, betrifft weſentlich die Willensſeite; ebenſo wichtig wie das Verſtehen *können* iſt das Verſtehen *wollen*, da alles wahrhafte Erkennen zuletzt auf einem Erkennenwollen beruht: und hier nun iſt klar, daß eine wirkliche Auslegung nur zu Stande kommt, wenn der Ausleger durch kein *perſönliches* Intereſſe für oder wider, nicht durch einſeitige Vorliebe oder einſeitige Abneigung ſich hindern läßt, den Gegenſtand zu nehmen, wie er ſich ſelber gibt, womit aber keineswegs geſagt iſt, daß er dem Gegenſtande nicht mit Liebe entgegenkommen müſſe, was ſchon aus der oben geforderten Geiſtesanalogie des Auslegers mit dem Autor folgt, ſondern nur daß die Liebe nicht ohne Achtung ſeyn ſoll; dies iſt das, was man gewöhnlich die *Unbefangenheit* des Auslegers nennt, beſſer aber, weil dieſer Begriff etwas Zweideutiges, Mißverſtändliches an ſich hat, als die Forderung der *Gewiſſenhaftigkeit* der Auslegung ausſprechen ſollte. Mit allem dem, was wir bisher aufgeſtellt, haben wir die Grenzen der philologiſchen Auslegung noch nicht überſchritten, und daß nun auch die Bibel als *ſchriftliche* Urkunde des Alterthums zuvörderſt philologiſch auszulegen iſt, muß für Jeden ſelbſtverſtändlich ſeyn, der nicht die Bibel zum reinen Wunder ſtempeln will, und man könnte in der That mit *Lücke* dieſe Frage, von der man ſonſt die theologiſchen Schulen widerhallen hörte, ob denn die Bibel wirklich grammatiſch und hiſtoriſch auszulegen ſey, für eine unnütze erklären, wenn nur nicht die dogmatiſche Begehrlichkeit in der Exegeſe, die in abstracto gebilligte hiſtoriſch-pſychologiſche Erklärung des Bibelſtoffes in concreto noch häufig genug illudirte. Aber im Grundſatz iſt man ja doch im Allgemeinen einverſtanden, und darum auch nicht nöthig, uns hier weiter

auf das Einzelne der Mittel und Methode der philologiſchen Auslegung einzulaſſen; cf. darüber Schleiermacher, Hermeneutik, Luz, bibl. Hermeneutik und Hahn, Stud. u. Kritiken 1830, II. Heft. Wichtiger iſt für uns die ſtreitige Frage, ob die Bibel nur philologiſch auszulegen ſey wie jede andere alte Schrift, wie die Einen ſagen, oder ob ſie, wie die Andern wollen, als heilige und die heilige Schrift als eine inſpirirte Urkunde göttlicher Wahrheit auch theologiſch auszulegen ſey. Dieſe Frage dreht ſich um ein wahres Intereſſe, wenn ſich gleich zeigen läßt, daß ſie eigentlich eine dialektiſche iſt, und zuletzt von ſelbſt ſich auflöſen muß. Einerſeits iſt doch unläugbar und im Weſentlichen unbeſtritten, daß der Ausgangspunkt in der Auslegung der Bibel als heiliger Schrift nicht die theologiſche Erklärung ſeyn kann, ſondern daß es die philologiſche ſeyn muß, und jene nicht als Aufhebung, ſondern nur als Modifikation, genauer als Potenzirung von jener vermöge des beſondern Urſprungs und Zweckes der Bibel angeſehen werden dürfe. Andrerſeits iſt ebenſo gewiß, daß die wahrhaft philologiſche Auslegung der Bibel von ſelbſt in die theologiſche übergehen muß, wenn anders ſchon die allgemeine Hermeneutik als Wiſſenſchaft ächtphilologiſcher Auslegung die Forderung in ſich ſchließt, jede Schrift auch wieder von ihrem eigenthümlichen Standpunkt, von dem Centrum ihrer Individualität und ihres Zweckes aus zu erklären. Allerdings wird nun hier bei der Bibel als der heiligen Schrift der Unterſchied aus einem gradnellen zu einem ſpezifiſchen. Die Originalität der heiligen Schrift iſt und will ſeyn nicht nur eine menſchliche, ſondern eine göttliche, in dem engern Sinn eines übernatürlichen Urſprungs mit und in dem natürlichen, und der Inhalt derſelben macht Anſpruch darauf, ewige allgemein gültige Wahrheit zu geben, und die theologiſche Auslegung iſt weſentlich die Auslegung der Bibel von dieſem Geſichtspunkt aus, daß ſie ewige Gotteswahrheit in der dieſem Inhalt angeeigneten und dadurch potenzirten menſchlichen Form gebe. Die chriſtliche Kirche macht dieſe Vorausſetzung des göttlichen Urſprungs der Bibel, und geht bei der Auslegung von dem Intereſſe und Zwecke aus, die ewige Gotteswahrheit zu gewinnen. Dem hat nun aber die neuere, rein wiſſenſchaftlich verfahren wollende Hermeneutik den Grundſatz entgegengeſtellt: der Ausleger habe ohne Vorausſetzung und ohne beſonderes Intereſſe nur das Thatſächliche aus dem gegebenen Texte auszumitteln: was ſtehet geſchrieben, ohne ſich irgend um das Weſen und die Wahrheit dieſes Inhaltes zu bekümmern, näher habe er die allgemeinen Vorausſetzungen, die für jede ſchriftliche und ähnliche Urkunde gelten, und nur ſie auch hier geltend zu machen, was dann aber wieder ebenſo viel heiße als, er habe keine Vorausſetzungen zu machen, und habe ſich in ſeinem Geſchäfte von keinem andern Intereſſe leiten zu laſſen, als dem der geſchichtlichen Treue; nur darin erweiſe ſich die für jede wiſſenſchaftlich-ſtrenge Auslegung unerläßliche völlige Unbefangenheit des Auslegers. Es iſt nun aber leicht zu zeigen, daß dieſe Einwendungen gegen die theologiſche Schriftauslegung, und die gegenſätzlichen Forderungen durchaus verkehrt und unbegründet, beziehungsweiſe unmöglich ſind. Die Forderung der Vorausſetzungsloſigkeit für die Auslegung der Bibel iſt ſelbſt die allerbeſtimmteſte Vorausſetzung; es iſt nicht erwieſen, daß die allgemeinen Grundſätze der Auslegung auch hier ohne alle Modification gelten müſſen, und die Bibel nach Urſprung und Inhalt von allen andern Büchern ſich nur relativ unterſcheiden könne, ſondern nur behauptet, daß durch die mit einer theologiſchen Auslegung ſtatuirten Ausnahmegeſetze der geſchloſſene Ring der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß durchbrochen werde, als wäre derſelbe wirklich ein geſchloſſener und nicht ein erſt allmählig ſich ſchließender, und als wäre nicht eben das die Frage, ob er ſich auch nur ſchließen kann, wenn nicht die Bibel mit ihrem göttlichen Inhalt in ihn aufgenommen wird. Die geforderte Unbefangenheit iſt ſo wenigſtens, wie ſie gewöhnlich gefordert wird, ein Unding, denn der Geiſt des Auslegers iſt nicht tabula rasa, ſondern ſteht auf irgend einem Standpunkt, von dem aus er das, was ſich ihm von Außen darſtellt, aufnimmt und zu deuten ſucht, ebendarum iſt er nicht rein unbefangen und intereſſelos, ja er wird gerade dann am meiſten, wenn er dies behauptet, und ſey es auch unbewußt, den Gegenſtand in der Deutung auf ſeinen eigenen Stand-

Digitized by Google

punkt herüberziehen. Aber das von dieſer Seite allein zugelaſſene Intereſſe, das der geſchichtlichen Treue, führt auch ſogar durch ſich ſelbſt über ſich ſelbſt hinaus; denn man kann doch nicht leugnen, daß die Bibel den Anſpruch erhebt, Gottes Wort zu ſeyn und ewige Wahrheit zu geben, und daß ſie, indem ſie Glauben verlangt, ſich noch an ein anderes Intereſſe wendet, als das des hiſtoriſchen Wiſſens; wird dieſes zurückgewieſen, ſo wirkt darin eben ein der Bibel entgegengeſetztes Intereſſe, das die Alleinherrſchaft fordernde Intereſſe der menſchlichen Vernunft. Müſſen nun ſchlechterdings gewiſſe Vorausſetzungen gemacht werden, und muß ein beſtimmtes Intereſſe vorhanden ſeyn, ſo kann der wahrhaft wiſſenſchaftliche Standpunkt der Auslegung nur der ſeyn, keine andern Vorausſetzungen zu machen, als ſie dem Gegenſtande ſelbſt zu Grunde liegen, und kein anderes Intereſſe zu ihm hinzuzubringen, als er ſelbſt fordert. Billroth ſagt in ſeinem Commentar zu den Corinthierbriefen S. VI.: „es kommt nicht darauf an, daß der Exeget keine Anſichten, kein Syſtem habe, ſondern darauf, daß ſeine Anſichten, ſein Syſtem keine ſubjektiven, ſondern objektiv wahre und begründete ſind, nicht darauf, daß er nicht Partei nehme, ſondern daranf, daß er einzig und allein die Partei der Wahrheit nehme.“ Freilich fragt ſich dann um ſo mehr: „was iſt Wahrheit, und wo iſt ſie, und wie kann ich ſie erreichen“ und beweiſen, daß ich ſie habe. Wenn man nun in dieſer Beziehung von Seiten der vorausſetzungsloſen Hermeneutik geltend gemacht hat: es liege eine einfache petitio principii darin, die Vorausſetzungen, wie ſie in der Bibel objektiv gegeben ſind, und das Intereſſe, das ſie fordern, für Wahrheit zu erklären, eben weil ſie in der Bibel gegeben und gefordert ſeyen, ſo iſt dagegen ſchon das Thatſächliche zu erwiedern, daß dieſe Vorausſetzungen und dieſes Intereſſe nicht nur die objectiv gegebenen und ſo auch von der theologiſchen Auslegung geforderten ſind, ſondern daß ſie auch in der Weltgeſchichte und am Gewiſſen jedes Einzelnen ſich ſubjektiv beſtätigende ſind, ſofern die Bibel mit ihrer Wahrheit ſich bis jetzt als der beſeelende und geſtaltende Mittelpunkt der Weltgeſchichte ausgewieſen und negativ als die kritiſche Macht gegen alle menſchliche, ihr feindliche Wiſſenſchaft, welche an ihr zu Schanden wird, oder immer wieder gegen die Gottesweisheit der Schrift gravitiren muß, ſich bewieſen hat, wie es denn auch gewiß eine merkwürdige Erſcheinung iſt, daß trotz des Scheines der Wandelbarkeit und Unſicherheit der theologiſchen Auslegung der Bibel in vielen der wichtigſten Punkte dieſe theologiſche Auslegung in demſelben Reſultate zuſammengetroffen iſt, und ihre Beſtätigung durch die rein geſchichtlich verfahren wollende ſtreng philologiſche Auslegung erhalten hat (das bekannte Urtheil Winers über die Exegeſe der Reformatoren). Allein die Vorausſetzungen und das Intereſſe, von welchem die theologiſche Auslegung ausgeht, müſſen ſich allerdings auch wiſſenſchaftlich als wahr begründen laſſen, es muß gezeigt werden, daß die wahrhafte theologiſche Auslegung die philologiſche nicht zerſtört, ſondern zum Ziele führt, und daß daher die Bibel nicht nur eine bindende, ſondern auch eine löſende Gewalt hat, und durch das, was ſie als Gotteswahrheit gibt, die menſchliche Erkenntniß, ihre Einheit und Harmonie nicht etwa nur gehemmt, ſondern erſt wahrhaft vollendet und verklärt wird. Indem wir uns nun dazu wenden, die Aufgabe dieſer theologiſchen Auslegung der Bibel näher zu beſtimmen, gehen wir aus von den Grundſätzen und der Praxis der theologiſchen Auslegung, wie ſie in der Kirche, welche ja auf ihr beruht, beſtimmt worden ſind. Das Erſte iſt nun hier die Art und Weiſe, wie die katholiſche Kirche das Prinzip der theologiſchen Auslegung beſtimmt hat. Der Katholicismus ſtellt den Grundſatz auf, daß die heilige Schrift, wie ſie nur für die Kirche iſt, auch nur durch die Kirche richtig und wahr ausgelegt werden könne; näher, wird behauptet, könne die göttliche Wahrheit, welche in der vom heiligen Geiſt eingegebnen, unter ſeiner Direktion und Aſſiſtenz entſtandenen heiligen Schrift niedergelegt iſt, nur erkannt und verſtanden werden von der göttlichen Wahrheit aus, wie ſie in der Kirche unmittelbar gegenwärtig und lebendig iſt, d. h. einmal von der in der Kirche mündlich fortgepflanzten wahren Lehre aus, und dann durch den heiligen Geiſt, welcher der Autor der h. Schrift iſt, dieſer heilige Geiſt aber komme als Ausleger der Schrift, weſentlich den göttlich

autoriſirten Leitern der Kirche, insbeſondere den Concilien als der geſetzmäßig im heiligen Geiſt vereinigten Verſammlung der autoriſirten Vertreter der Kirche, und den in Uebereinſtimmung damit lehrenden rechtgläubigen Lehrern der Kirche unter der oberſten Auctorität des Pabſtes zu. In dieſer Weiſe ſoll die wahrhaft theologiſche Auslegung von der Kirche, der ecclesia regens et docens, geregelt werden, weil die Schrift wegen ihrer Tiefe und Dunkelheit nicht von Jedem ohne Unterſchied verſtanden und ausgelegt werden könne und von den Verſchiedenſten ſo auf die verſchiedenſte Weiſe ihrem Zweck zuwider ausgelegt werden würde, wie dies auch wirklich der Fall geweſen. Dies iſt die Begründung der durch die Tradition zu regelnden Auslegung, wie ſie ſchon Vincentius von Lirinum in ſeinem Commonitorium cp. 2. bekanntlich dahin gibt: scripturam sacram pro sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt scriptores, sed ejus eloquia aliter alius interpretatur; idcirco necesse est propter tantos tam varii sensus anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Und ſo hat denn auch das Tridentinum trotz der Einſprache des Proteſtantismus sessio IV. das Dekretum aufgeſtellt: praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam sacram scripturam interpretari audeat; es bleibt alſo dabei, daß die wahrhaft theologiſche Auslegung der Bibel geſchehen müſſe „nach der Analogie des katholiſchen Lehrbegriffs,“ oder wie die Normen auch bezeichnet werden, nach der regula fidei, praxis ecclesiae, patrum consentiens interpretatio et conciliorum praecepta, oder wie einer der neuern Bearbeiter der Hermeneutik vom katholiſchen Standpunkt aus, Löhnis ſagt: wie ein Diplomat im Geiſte und Intereſſe ſeines Fürſten Alles auffaſſen müſſe, ſo ſoll der Ausleger im Geiſte der rechtmäßigen Concilien, Verhandlungen, Symbole, liturgiſchen Bücher u. ſ. w. die Schrift erklären. Dabei verſteht ſich aber von ſelbſt, wie es auch ausgeſprochen wird, daß der Katholicismus von der Vorausſetzung ausgeht, daß dieſe theologiſche Auslegung auch durch die philologiſche ſich als die wahre und richtige ausweiſen werde.

Der Proteſtantismus dagegen, indem er die Kirche und die Lehre nach der Schrift reformirt, und außer der Schrift keine andere Norm und Quelle der göttlichen Wahrheit anerkennt, ſofort jeden Chriſten in das unmittelbare Verhältniß zu Chriſtus dem Haupte, wenn gleich durch die dienende Vermittelung der Kirche, zur Erkenntniß der Wahrheit ſetzt, verwirft damit die Tradition als Norm der Auslegung der Schrift, und die Lehrauctorität der Kirche, denn er kann außerhalb der Schrift keine ächte und zuverläßige Ueberlieferung der göttlichen Wahrheit anerkennen und muß die Lehrauctorität der Kirche, ſich ſtützend auf eine Prärogative des Geiſtesbeſitzes, welcher der ecclesia regens et docens zukommen ſoll, als eine Anmaßung verwerfen, die ſich über die Schrift ſtellen und ſie beherrſchen will; papismus, ſagt Luther in dieſer Beziehung, est merus enthusiasmus. Ebendarum verwirft der Proteſtantismus, wie Luther in derſelben Stelle art. smalcald. p. 331, auch den Grundſatz des falſchen Spiritualismus, der das lumen internum, den erleuchtenden heiligen Geiſt zum Prinzip der Schriftauslegung machen will, ohne Rückſicht auf die Art und Weiſe, wie er im Worte und aus dem Worte redet, und in dem er ſo die objektive Baſis und Gewähr der Schriftauslegung verleugnet ſie in Wahrheit der Menſchliches und Göttliches vermiſchenden Willkühr, „die weder den Geiſt noch das Wort verſteht,“ preisgibt. Endlich aber kann der Proteſtantismus auch die natürliche ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft nicht als Norm gelten laſſen, um die Wahrheit in der Schrift auszumitteln, und über ſie zu entſcheiden nach ihren eigenen materialen Prinzipien, denn ſie iſt in geiſtlichen Dingen blind und unfähig Form. Conc. p. 579, 822. Sofern die Schrift Gottes Wort iſt, kann überhaupt keine ihr fremde und äußerliche, und keine über ſie ſelbſt ſich ſtellende Norm ihre Auslegung beſtimmen, vielmehr kann die Schrift als

heilige Schrift nur allein ſich ſelbſt erklären und muß ſich allein durch ſich ſelbſt erklären, scriptura sacra est sui ipsius tegitimus interpres, wie Gerhard ſagt: spiritus sanctus est auctor scripturae principalis summus, ergo est etiam ejusdem interpres authenticus und Quenſtädt 1, 137. noch beſtimmter, ſofern der Geiſt an die Schrift gebunden iſt: non aliunde quam ex ipsa sacra scriptura certa et infallibilis potest haberi interpretatio: scriptura enim vel potius spiritus sanctus in scriptura loquens est sui ipsius tegitimus interpres. Die Schrift *muß* ſich ſelbſt auslegen; denn ſo gewiß auch jedes menſchliche Buch zuletzt ſich ſelbſt auslegen muß, ſo gewiß, ja noch viel mehr muß die Bibel vermöge ihres göttlichen Urſprungs und Inhalts ſich ſelbſt auslegen, ſie *kann* ſich aber auch ſelbſt auslegen, weil ihr Zweck ihre perspicuitas fordert, und dieſer Zweck zuſammt dem Urſprung nothwendig in ſich ſchließt, daß die Schrift eine in ſich zuſammenſtimmende Einheit der Wahrheit enthalte, vermöge der alles Einzelne aus dem Ganzen ſein Licht empfängt. Dieſe Anſchauungsweiſe des Proteſtantismus von der Auslegung der Schrift faßt ſich zuſammen in der Grundregel, dem principium seu fundamentum interpretationis: man müſſe die Schrift erklären *secundum analogiam* fidei (ein Ausdruck, der auf die Stelle Röm. 12, 6. ſich ſtützt, worüber zu vergleichen *Luz*, bibl. Herm. p. 78). Der Begriff analogia fidei iſt aber von den Proteſtanten ſelbſt verſchieden gefaßt worden, zunächſt mehr formal, daß der Sinn jeder einzelnen Stelle mit dem Sinne aller der andern Stellen, die auf denſelben Gegenſtand ſich beziehen, übereinſtimmen muß, wie Gerhard ſagt: sensus est, quod scripturae interpretatio ea ratione institui ac conformari debeat ut consentiat perpetuae sententiae, quae de unoquoque coelestis doctrinae capite in s. scriptura proponuntur, oder noch allgemeiner: die Harmonie und der Zuſammenhang der Bibelſtellen, wie *Hollaz:* Harmonia dictorum biblicorum, oder mit Rückſicht zugleich auf die gemeinſame Beziehung aller Lehren auf denſelben Zweck und ihre gegenſeitige Abhängigkeit von einander *Baumgarten:* nexus quo articuli fidei tam inter se, quam cum fine suo cohaerent, atque inde enata relatio eorundem ad se invicem. Andere beſtimmen den Begriff der analogia fidei mehr material als einen gewiſſen Typus der Lehre, gebildet durch die Grund- und Fundamentalartikel, nach welchen alle andere Ausſprüche zu erklären ſeyen: fundamentales fidei articuli wie Hollaz, oder *Gerhard:* summa quaedam coelestis doctrinae, principalia fidei capita. Endlich wird die formale und materiale Beſtimmung auch zuſammengefaßt wie von *Buddeus:* capitum fidei praesertim fundamentalium nexus et harmonia, *Carp:* nexus veritatum ad salutem necessariarum. Von dieſer Norm nun ſagt man, ſie ſey nichts Anderes, als die Summe der klarſten Stellen der Schrift ſelbſt, wie Gerhard bemerkt: summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis scripturae locis collecta, noch beſtimmter loc. II. de interpret. sc. sacr. §. 58 seq. dogmata cuivis ad salutem scitu necessaria verbis propriis, claris et perspicuis in Scr. proponuntur; ex illis lucem sortiuntur reliqua scripturae loca; etenim ex perspicuis scripturae locis colligitur regula fidei, ad quam reliquorum expositio conformanda, dies in Uebereinſtimmung mit der kurzen Andeutung der Apologie Art. 13: juxta regulam h. e. juxta scripturas certas et claras non contra regulam seu contra scripturas interpretari convenit. Ebenſo ſagt die helv. sec. cp. 2.: iltam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique ejus linguae in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium, plurium quoque et clarorum expositae), cum regula fidei et charitatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Was die Herſtellung dieſer analogia fidei aus der Schrift betrifft, ſo reden die proteſtantiſchen Lehrer zwar manchmal ſo wie wenn dieſelbe nur auf einer grammatiſch logiſchen Operation beruhen würde, durch die man die deutlichſten Stellen herausfinde, und daraus gewiſſe allgemeine Sätze und Hauptbegriffe ableite, die nun eben die Regel der Auslegung bilden würden, auf der andern Seite aber unterſcheiden ſie doch zwiſchen der claritas externa et interna, und beſtimmen die perspicuitas nicht als eine absolnta, ſondern als eine ordinata, ſofern die rechten Mittel angewendet werden müſſen, um zu

erkennen, was die Schrift ſagt, und dieſe Mittel ſind nun, wie aus dem Geſagten ſchon hervorgeht, nicht nur Grammatik und Logik, die gewöhnlichen Mittel der philologiſchen Auslegung, ſondern weſentlich auch der Beſitz des heiligen Geiſtes, welcher der authentieus interpres ſeines Wortes iſt, *Quenstädt:* requirimus ad scripturae sacrae intelligentiam spiritus sancti illuminationem. Der Sinn dieſer Forderung iſt aber zunächſt häufig nicht der, als ob die Erleuchtung des heiligen Geiſtes nöthig wäre, um jenes Allgemeine, die Regel für die Auslegung zu finden, und den Zuſammenhang des Einzelnen mit ihr zu erkennen, ſondern dazu, das Gefundene innerlich zu verſtehen und ſich perſönlich anzueignen. Allein andererſeits wird doch auch wieder unverkennbar die richtige Erkenntniß der fundamentalen Wahrheiten der Schrift als ſolcher und die Einſicht in den Schriftzuſammenhang auf die Wirkung des heiligen Geiſtes im Menſchen zurückgeführt. Mit dieſer theologiſchen Auslegung secundum analogiam fidei unter dem Beiſtand des heiligen Geiſtes will nun aber der Proteſtantismus grundſätzlich die philologiſche nicht ausſchließen, ſondern er ſchließt ſie ein und ſetzt ſie voraus als die ſichere und feſte Baſis, von der aus erſt die theologiſche entſtehen kann, daher ſchon Luther geſagt hat: wiewohl das Evangelium allein durch den heiligen Geiſt gekommen iſt und täglich kommt, ſo iſt es doch durch das Mittel der Sprachen gekommen, hat dadurch zugenommen, muß dadurch erhalten werden, ſo lieb uns das Evangelium iſt, ſo hart laſſet uns über den Sprachen halten; man vergleiche auch die oben aus der helv. sec. angeführte Stelle, *Quenstädt:* praesupponimus linguae sufficientem cognitionem, *Hollaz:* requiritur notitia idiomatis quo s. scriptura legitur, attenta consideratio phrasium, scopi antecedentium et consequentium, beſonders behandeln aber dieſen Punkt Melanchthon in ſeiner Rhetorik, Flacius in ſeiner Clavis, auch Glaſſius in ſeiner philologia sacra (vide unten). Wenn dieſe Seite der Auslegung weniger ausgeführt wird, ſo iſt zu bedenken, daß das auch der weniger ſtreitige Punkt war, und das kirchlich confeſſionelle Intereſſe die ſorgfältigere Begründung der theologiſchen Auslegung näher legte, übrigens werden wir unten noch einmal bei der Frage über die Grenzen und die Sphäre der Auslegung auf die Stelle ſtoßen, von der aus die Proteſtanten die Pflicht und die Wichtigkeit einer grammatiſch hiſtoriſchen Auslegung mit aller Entſchiedenheit ausgeſprochen haben. Prüfen wir nun dieſe Theorie einer theologiſchen Schriftauslegung, welche der Proteſtantismus aufgeſtellt, ſo wird zuvörderſt die Grundvorausſetzung derſelben, daß die Bibel *die heilige Schrift*, die *inſpirirte* Offenbarungsurkunde iſt, feſtbleiben müſſen, was wir hier nicht zu begründen haben (cf. den Art. Inſpiration); der Geiſt Gottes iſt es alſo, welcher die bibliſchen Autoren zu ſeinen Organen ſich angeeignet hat, und durch ihr Wort in der Schrift die Gotteswahrheit ausſpricht. Aber ob wir mit der Art und Weiſe, wie die orthodoxen proteſtantiſchen Theologen die Inſpiration und den daraus folgenden Karakter der Schrift auffaſſen, übereinſtimmen können, iſt eine andere Frage. Wenn der ganze Akt des Schreibens bei allen bibliſchen Autoren mit allen ſeinen Momenten »eigentlich bloß mit Ausnahme des Mechanismus des Federzugs« *nur* auf die Thätigkeit des heiligen Geiſtes zurückgeführt wird, und das Reſultat die Bibel nun nach Form und Inhalt, und dieſer letztere ſelbſt wieder in ſeinem ganzen Umfang, mithin Sprache und Styl, Dogmatiſches, Hiſtoriſches, Lokales und Temporelles in gleicher Weiſe den Stempel dieſes göttlichen Urſprungs an ſich tragen, wahr und richtig ſeyn ſoll, wie kann dann bei dieſer abſtrakt mechaniſchen und Alles nivellirenden Anſchauung von göttlichem Urſprung und Weſen der Bibel noch eine menſchlich geſchichtliche Betrachtung derſelben in Analogie mit andern Schriften, ein *grammatiſch-hiſtoriſche* und *hiſtoriſch-pſychologiſche* Auslegung derſelben Platz greifen? Die Unnatürlichkeiten, Quälereien und Uebertreibungen der Exegeſe, welche aus jener überſtrengen Vorausſetzung hervorgegangen ſind, haben klar genug bewieſen, daß man entweder keine grammatiſch-hiſtoriſche und hiſtoriſch-pſychologiſche Auslegung verlangen und durchführen kann, oder jene Vorausſetzung aufgeben muß; darin liegt auch der tiefere Grund, warum dieſe philologiſche Seite der Auslegung auch in der Theorie von den ältern proteſtantiſchen Lehrern weniger ausgebildet worden

iſt. Die Lehre von der Inſpiration wird daher vielmehr in der Art organiſch lebendig conſtruirt werden müſſen, daß verſchiedene Stufen und Formen des göttlichen Verhaltens zur Entſtehung der Schrift (suggestio, directio, permissio, per spiritum, cum et in spiritu, non sine spirita) noch viel beſtimmter, als bisher geſchehen iſt, neben und mit einander ſtatuirt werden, der menſchlichen Freiheit und Individualität ſo mehr Raum geſchafft, und ſogar eine von der göttlichen Abſicht mit umſchloſſene (Matth. 10, 29. 30.) ἀσθενεια σαρκὸς der Schrift zugelaſſen wird, kurz ſo, daß der Satz: die Bibel iſt Gottes Wort und der andere: ſie enthält Gottes Wort, zuſammenbeſtehen. Wenn die Inſpiration der Schrift ein Dogma iſt, ſo kann ſie auch nicht nur die Vorausſetzung der Exegeſe bilden, ſondern muß ebenſoſehr auch ihr Reſultat ſeyn, und ſoll die Exegeſe ſelbſt nur ſo beſtimmen, daß ſie zum Reize wird, in die Tiefe zu dringen, und zu der nicht nur menſchlichen, ſondern göttlichen Pflicht der Gewiſſenhaftigkeit der Auslegung (2 Moſ. 3, 5. Jeſ. 65, 8.), welche die Freiheit und Abhängigkeit durcheinander temperirt und ſie verſchmilzt. Mit dem Zuwenig der philologiſchen iſt aus dem Uebermaas jener Vorausſetzung der Inſpiration bei den Proteſtanten nothwendig auch ein Zuviel der theologiſchen gefolgt. Zwar die Grundforderung der Auslegung der Schrift secundum analogiam fidei iſt nicht anzufechten, ſie iſt ja die Conſequenz ſogar der ächt philologiſchen Auslegung, wie uns Nitzſch einfach treffend geſagt hat: das Bindungsmittel für die beiden Akte der Auslegung oder für den zwiefachen Auslegungszweck iſt die ſogenannte Analogie des Glaubens. Die verſchiedenen Beſtimmungen des Begriffs der analogia fidei ſind im Allgemeinen gleichfalls nicht anzufechten, und nur jedenfalls zuſammenzufaſſen, um ihren vollen Begriff zu gewinnen. Der formale Begriff von Glaubensanalogie, daß die Bibel eine durchgängige Harmonie und Einheit, weiter einen innern Zuſammenhang der Lehre in einem Geiſte und Zwecke enthalte, folgt allerdings unmittelbar aus ihrem Urſprung und Zweck, aber auch »die philologiſche Anſicht« kann dies nicht antaſten, wenn ſie doch auch bei einem menſchlichen Schriftſteller und bei weſentlich zuſammengehörenden Schriften eine im Ganzen zuſammenſtimmende Denk- und Anſchauungsweiſe vorausſetzt, und davon aus das Einzelne zu erklären ſucht (Schleiermacher, Herm. §. 25). Nun kann man aber freilich auch nicht läugnen, daß die Proteſtanten ſchon überhaupt dieſen Kanon zu ſtreng auf alles Einzelne angewendet und damit der exegetiſchen Wahrhaftigkeit namentlich im hiſtoriſchen Stoffe zu nahe getreten ſind, noch mehr aber iſt zu ſagen, daß die in der Schrift vorausgeſetzte Einheit zu abſtrakt und mechaniſch gedacht worden iſt, als eine ſolche Gleichartigkeit des Stoffes, bei welcher die zu Tage liegenden Unterſchiede am Ende nur als formale und quantitative zugelaſſen ſind, während vielmehr eine unbefangene geſchichtliche und dogmatiſche Anſchauung darin zuſammentreffen, in der Bibel einen fortſchreitenden und ſich ergänzenden Organismus verſchiedener Stufen und Formen religiöſer Lehre und Geſchichte zu erkennen, und ſo das Ineinander eines Gemeinſamen und Individuellen in ihr anzuerkennen. Wenn die moderne Theologie dieſe Unterſchiedlichkeit und Mannigfaltigkeit bis zu cardinalen und abſoluten Gegenſätzen und Widerſprüchen geſpannt hat, ſo iſt ſie darin nicht einmal ſtreng philologiſch und geſchichtlich verfahren und zerſtört damit die Bibel und ihre Wahrheit (Schleiermacher §. 28). Das Intereſſe der Philologie und Theologie gleichen ſich daher aus in der Forderung, die Bibel bibliſch-theologiſch auszulegen, d. h. ſo daß das Ineinander des Gemeinſamen und Individuellen wie bei jedem Haupttheile der Schrift, ſo wieder bei jeder einzelnen Schrift und zuletzt bei jeder Stelle organiſch fortſchreitend beſtimmt und angewendet werde. Bleibt auch der Eine Chriſtus das *A* und Ω, der terminus a quo und ad quem der ganzen Schrift, ſo muß er doch überall in ihr wieder in anderer Weiſe geſucht und gefunden werden. Damit ſind wir ſchon zu etwas Weiterem geführt; die Glaubensanalogie, nach der auszulegen iſt, ſoll material ſeyn die summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis locis scripturae collecta. Daß die analogia fidei ſo auch materiell beſtimmt werden muß, und daß ſie aus der Bibel ſelbſt hergeholt werden muß und kann, verſteht ſich nach dem Bisherigen von ſelbſt. Aber es iſt von großer

Wichtigkeit, daß man ſich über die Art dieſer Herleitung klar ſey, und dieſen materialen Kanon der Auslegung dem Inhalt, Umfang und der Form nach richtig beſtimme. Wenn unſere älteren proteſtantiſchen Theologen meinten: dieſe materiale Regel liege ganz unzweideutig klar in der Schrift ſelbſt, und ſey als ſolche von ihnen der Schrift unmittelbar entnommen, ſo werden wir das nicht für ganz richtig halten können. Jene Auffindung dieſer materialen Regel hat doch immerhin ihre beſondere innere und äußere Bedingungen und Vorausſetzungen, iſt ſie doch als dieſe beſtimmte, wie die Proteſtanten ſie hinſtellten, auch nicht früher erkannt worden, ſie beruht alſo zugleich auf einem beſtimmten ſubjektiven religiöſen Standpunkt, auf einer eigenthümlichen Geſtaltung der religiöſen Erfahrung, wie ſie ſich allerdings an und mit der Schrift gebildet haben, und nun auch an der Schrift orientiren und mit ihr eben in der Aufſtellung der analogia fidei rechtfertigen. Daraus folgt nun, daß die analogia fidei eine ſubjektive Seite hat, und darum auch eine relativ bewegliche, und durch die Schrift und den Fortſchritt der Kirche reformable ſeyn muß. Die Proteſtanten haben nun nicht nur dieſes ſubjektive fortſchreitende Moment in der Bildung der Glaubensregel nicht deutlich genug erkannt, ſondern haben dieſelbe auch, eben weil ſie das nicht genug erkannten, ſofort dogmatiſirt; die Glaubensregel, nach der ausgelegt werden ſollte, wurde zu einem beſtimmten Dogma, einer Reihe von Dogmen, einem formulirten Lehrbegriff, den man als völlig gleich mit der Bibel betrachtete, und da nun dieſer Lehrbegriff wieder kein anderer war, als der von der Kirche in ihrem Bekenntniß ausgeſprochene, ſo wurde die Exegeſe faktiſch und praktiſch vom Symbole abhängig, es ſollte und mußte die Bibel nach dem Kanon des Symbols im Einzelnen ausgelegt werden; damit war die Auslegung nicht nur eine theologiſche, ſondern eine kirchlich-dogmatiſche. Es wäre ganz einſeitig, wenn wir die innere und äußere Nothwendigkeit, die darauf hingetrieben hat, verkennen wollten, und namentlich nicht einſehen wollten, wie in der Bildung des Symbols und ſeinem Einfluß auf die Exegeſe nicht nur ein zurückgehender, ſondern ein fortſchreitender Akt des Proteſtantismus ſich darſtellt, und es kann daher mit Recht auch eine confeſſionelle Exegeſe, die ſich auf denſelben Standpunkt ſtellt, nicht ohne Weiteres angefochten werden, der Mangel iſt nur der, daß der Unterſchied der Bibel und des Symbols, der exegetiſchen und dogmatiſchen Operation, weiter der bibliſchen Theologie und Dogmatik nicht genug erkannt, und wenigſtens in praxi verſchüttet wurde, obgleich in der Theorie doch nicht ganz, denn die Theorie vom Verhältniß des Symbols zur Schrift als norma normans und normata, die ſtets wieder angeregte, wenn auch nicht zum Ziele geführte Frage über die articuli *fundamentales*, beweiſt ſie nicht doch noch die Ahnung des Richtigen und das mahnende Gewiſſen des proteſtantiſchen Prinzips? Sollen wir nun die Wurzel dieſes Mangels bezeichnen, ſo können wir ihn mit Twesten, Nitzſch, Schmid und andern nur darin ſuchen, daß man das Weſen des religiöſen Glaubens nicht genug verſtand, das Wiſſen als Grundlage der Religion betrachtete, und darum die Bibel zu einſeitig als den Geſetzescodex einer Lehre aufgefaßt und behandelt hat, als ob die Dogmenbildung nichts wäre, als eine logiſche Metamorphoſe des concreten bibliſchen Stoffes. Wird dagegen erkannt, daß in der Schrift ein Prozeß der Lebensentfaltung, einer göttlichen, menſchlichen und göttlich-menſchlichen Lebensentfaltung vor unſern Augen ſich vollzieht und die Lehre im Zuſammenhang mit dieſem Lebensprozeß und aus den allgemeinen und individuellen, innern und äußern Motiven, die in ihm liegen, ebendarum ſelbſt als etwas Lebendiges in unmittelbarer und urſprünglicher Weiſe ſich entwickelt, dann ſind wir erſt in die rechte Weite geſtellt, dann ergibt ſich ein Unterſchied zwiſchen dem Bibelgeiſt und Bibelwort, zwiſchen der allgemeinen Idee der bibliſchen Wahrheit und ihrer concreten Ausprägung in verſchiedenen Stufen und Typen, endlich ein Unterſchied zwiſchen dem Inhalt der Lehre und ihrem Ausdruck — lauter Bedingungen für die Möglichkeit der oben bezeichneten bibliſch-theologiſchen Auslegung und lauter Schranken gegen die Alles gleichmachende und abſtrakt verallgemeinernde Einſeitigkeit dogmatiſirender Auslegung. Die Analogie, nach der auszulegen iſt, iſt ſo zunächſt die Schriftanalogie, wie ſie concret gegeben iſt in der

Gliederung und den Knotenpunkten des Schriftorganismus, welche die bibliſche Theologie in genetiſcher Weiſe zu beſtimmen hat, ſo daß dieſe Schriftanalogie ſelbſt eine in ſich mannigfaltige und fortſchreitende iſt und nur als ſolche die Regel der Erklärung für das Einzelne. Aber ſie iſt nur dann richtig beſtimmt, wenn auch die Grenzen erkannt werden, innerhalb welcher in der Bibel ſelbſt die religiöſe Wahrheit unmittelbar gegeben iſt, wenn eingeſehen wird, daß die dogmatiſche Operation, welche das Ganze der göttlichen Wahrheit als Syſtem zu begreifen ſucht, über das im Wort unmittelbar Gegebene noch hinaus- und zurückgehen, und es unter dem Hinzutritt anderer Funktionen wie der Rückſicht auf die kirchliche Lehrbildung und die religiöſe Erfahrung, ſowie die Prinzipien der Syſtembildung durch das allgemeinſte ſynthetiſch-analytiſche Verfahren zur Einheit herſtellen muß. — Damit wäre dann auch erſt das geſetzt, was man dogmatiſche Auslegung im engern Sinn zu nennen hätte, wenn man auch noch, wovon nachher, fragen könnte, wie weit ſie in die Exegeſe ſelbſt gehört. Immerhin aber handelt es ſich auch darum, eine feſte Regel darüber zu gewinnen, was in jener Mannigfaltigkeit der Schrift die allgemeinſte und ewige Wahrheit ſey, alſo den Kanon im Kanon feſtzuſtellen; denn daraus ergibt ſich auch allein die volle Einſicht in die Grenzen, innerhalb deren der Wahrheitsſtoff in der Sphäre der bibliſchen Theologie gegeben iſt, auffaßt und behandelt, die Schriftanalogie läßt ſich nie nur durch die Exegeſe ſelbſt herſtellen, ſondern ſie wird immer auch durch eine dogmatiſche Operation, die den Unterſchied der bibliſchen Theologie und Dogmatik aufzeigt und anwendet, mitbeſtimmt, und ſo kann dann erſt auch die dogmatiſche Auslegung über die bibliſch-theologiſche hinausſchreitend endgültig (verſteht ſich relativ) beſtimmen, was im Einzelnen das Bleibende und Allgemeine an und in dem Mannigfaltigen und Individuellen iſt. In dieſer Beziehung läßt ſich nun freilich keine abſolute Feſtigkeit und Einſtimmigkeit erwarten; die Entſcheidung hängt immer zuletzt davon ab, wie der einzelne Dogmatiker das Grundverhältniß des göttlichen und menſchlichen Geiſtes im Wiſſen und Seyn, wie er Abhängigkeit und Freiheit in der Beziehung auf Gott, wie er Sünde und Gnade, wie er endlich das Verhältniß von Natur und Geiſt u. ſ. w. nach dem Geſammtgeiſte der Bibel betrachten zu müſſen glaubt. Es kann dies aber freilich nicht nur ſein individuelles Thun ſeyn, hierüber Grundſätze zu bilden an der Hand der Schrift, ſondern er muß hiebei im Zuſammenhang bleiben „mit der laufenden Periode," wie Schleiermacher ſagt, genauer mit der Lehrbildung ſeiner Kirche und ihrer Prinzipien, in die er als abhängiges, empfangendes, wie als ſelbſtändiges, fortbildendes Glied einbegriffen iſt (cfr. d. Art. Dogmatik). Die Furcht, daß die Exegeſe ſo doch eine dogmatiſirende, eine falſch abhängige werde, wäre nur in dem Grade gegründet, als man bei ihr über die eben aufgeſtellten Unterſcheidungen wieder hinwegfiele, und das Einzelne nach dem dogmatiſchen Kanon brevi manu meiſtern wollte. Freilich wird man eher fürchten, daß die Auslegung ſo eine antidogmatiſche, eine falſchfreie werden möchte, aber ſie würde dies auch doch nur dann, wenn der dogmatiſche Standpunkt, von dem man ausgeht, ſich für einen abſolut fertigen ausgeben wollte, wenn man die Beſtimmung der Unterſchiede, auf die es hier ankommt, als eine abgeſchloſſene und nicht als eine fortſchreitende betrachten und handhaben, und namentlich alſo auch nicht anerkennen wollte, daß die bibliſche Theologie auch wieder über der Dogmatik ſteht, und ihr ein Ideal vorhält, nach welchem ſie ſich ſtrecken ſoll, ſo daß daher gerade aus dem Einzelnſten des Schriftinhalts der Antrieb zum Fortſchreiten hervorgehen kann. Je ſchwieriger nun ſo im Allgemeinen wie im Einzelnen die Arbeit der rechten Auslegung wird, je ſchwerer die ſchmale Straße des Richtigen zu finden, deſto wichtiger iſt nun auch die vom Proteſtantismus aufgeſtellte Forderung, daß der Ausleger von dem heiligen Geiſt, der die Schrift geſchaffen und aus ihr redet, ſelbſt auch getragen und erleuchtet ſey, daß er im Elemente der Schrift lebend die innere Gewißheit von ihrer Wahrheit empfange, und von dieſem Geiſt der Wahrheit, der ebenſo bindet wie er löst und ebenſo löst wie er bindet, auch in ſeinen wiſſenſchaftlichen Operationen geleitet werde. Dieſe Forderung iſt ja aber auch andererſeits nur die höhere Potenz der Forderung der Geiſtes-

analogie zwiſchen dem Autor und Ausleger, wie ſie auch die rein philologiſche Anſicht ſtellen muß, — und ſo bedarf ſie keiner weitern Begründung mehr. Soll das die Achillesferſe des Proteſtantismus ſeyn, ſo wird ſich fragen, ob diejenigen, die dagegen remonſtriren, nicht auch an ihrem Leib, und dem ganzen Leib, ja auch der Seele verwundbar ſind; es iſt aber in der That nichts Anderes als der Zirkel der Wahrheit, die allein ſich ſelber beweiſen kann. Dieſer Begründung einer theologiſchen Auslegung der Schrift, wie wir ſie bisher ausgeführt, wird von Seiten derer, welche der menſchlichen Vernunft das letzte entſcheidende Wort in Beziehung auf die religiöſe Wahrheit, alſo auch in Beziehung auf ihre Ausmittelung aus der Schrift zuſprechen zu müſſen glauben, entgegengehalten, nicht nur überhaupt, daß ſie eine in beſtimmten Vorausſetzungen gefangene ſey, wovon wir nicht mehr weiter zu reden haben, ſondern insbeſondere noch, daß ſie eine inconſequente ſey, ſofern ſie über den im Buchſtaben der Bibel gegebenen Inhalt hinausgehe und ſcheiden wolle zwiſchen dem wirklich Allgemeinen, allgemein und ewig Gültigen und einem Individuellen und Zeitlichen in der Schrift, mithin doch der Vernunft am Ende mehr als nur regulative Gewalt bei der Auslegung zulaſſe, theils eine unſichere, weil ſie ſo doch nur ein fließendes, nicht abgeſchloſſenes, darum auch ſchwankendes Reſultat zu erreichen im Stande ſey, über welches Schwanken eben doch nur die Entſcheidung der ſelbſtmächtigen mit ſich einſtimmigen Vernunft über das, was Wahrheit iſt, hinauszuhelfen vermöge. Hierauf können wir, ohne uns hier in eine erſchöpfende Erörterung des Verhältniſſes von Vernunft und Offenbarung überhaupt einzulaſſen, wenigſtens das erwiedern: jene behauptete Inconſequenz wäre nur dann in Wahrheit vorhanden, wenn bewieſen werden könnte, daß jene Unterſchiede, die in der Bibel ſtatuirt werden, ſich nicht wieder aus ihr und mit ihr rechtfertigen laſſen, und die Beſchränkung, welche durch ein ſolches kritiſches Verfahren dieſes und jenes Einzelne erfahren mag, wieder ausgeglichen würde durch eine um ſo vollere und reinere Affirmation im Ganzen. Von der Unſicherheit ſofort, welche bei dieſer Beſtimmung der Aufgabe der theologiſchen Schriftauslegung übrig bleiben ſoll, kann uns dieſe ſelbſtmächtige in ſich einſtimmige Vernunft trotz ihrer Verſicherungen auch nicht befreien, da ſie auf abſolute Feſtigkeit ihrer Prinzipien und Fertigkeit ihrer Reſultate mit Recht auch keinen Anſpruch machen kann. Dem Selbſtvertrauen aber, das ſie trotz ihrer eigenen Wandelbarkeit gleichwohl verlangt, weil denn doch am Ende der Lebende Recht haben müſſe, wenn er leben und denken wolle, ſtellen wir Andern mit dem gleichen Rechte den Glauben gegenüber, daß auch die Bibel eine Weltanſchauung, und eine in ſich vollkommen harmoniſche Weltanſchauung enthalte, welche allerdings auch zu einer erkennbaren und erkannten Wahrheit herausgeſtaltet werden müſſe, aber eben auch nur allmählich und fortſchreitend geſtaltet werden könne, wie die rein menſchliche Wiſſenſchaft; immerhin aber ſind wir überzeugt, bereits ſo viel Wahrheit und Wiſſenſchaft in der Kirche zu beſitzen, um damit auch leben und denken zu können, und glauben ſelbſt das, worin die Vernunftwiſſenſchaft etwa im beſten Falle einig iſt, noch beſſer zu beſitzen, ja es ſogar von Haus aus zu beſitzen; in Beziehung auf den eigenthümlichen Wahrheitsſtoff der Schrift, gegen den die reine Vernunft von ihrem Standpunkt aus noch proteſtirt, bleiben wir mit der Schrift und Kirche dabei, daß hier das Nichterkennen können oft genug mit einem Nichterkennen wollen der unreinen Vernunft des natürlichen Menſchen verbunden iſt und das Wiſſen mit dem Gewiſſen ſich auseinanderſetzen muß. Der Proteſtantismus muß zwar auch feſthalten: daß der Weg zur Einheit nur durch die Freiheit gehe, aber dieſe Freiheit iſt ihm nur eine durch den heiligen Geiſt im Worte fortſchreitende. Wir haben nun aber im Bisherigen das Recht und Weſen einer theologiſchen Bibelauslegung im Unterſchied von der rein philologiſchen Auslegung und in der Beziehung auf ſie nur im Ganzen feſtgeſtellt, und müſſen dieſe Erörterung nun erſt dadurch zum Abſchluß bringen, und damit auch das vollkommene Zuſammenbeſtehen der philologiſchen und theologiſchen Auslegung vollends in's Licht ſtellen durch die Erörterung deſſen, was wir die Sphäre und die Grenzen der Auslegung nennen. Wenn die Auslegung den Sinn der Schrift zu entnehmen hat, ſo

wie derſelbe im Worte als ſeinem Ausdruck gegeben iſt, ſo hat ſie offenbar zunächſt nicht weiter zu gehen als das Wort geht: ausgelegt iſt der Text nicht, wenn man weniger heraus nimmt als in ihm liegt, ausgelegt wird er aber auch nicht, wenn man mehr in ihm ſuchen will als in ihm liegt, und das, was man aus ihm entnehmen will, zuerſt in ihn hineinlegt. Gehen wir aus von den Grundſätzen der Hermeneutik, wie ſie ſonſt im Allgemeinen gelten, ſo dürfte aus dem Worte nur herausgenommen werden, was der Autor in daſſelbe gelegt hat, und was er hineingelegt hat in dieſe beſtimmte Worte, kann auch nur ein beſtimmter einzelner Gedanke ſeyn; denn ſo gewiß man immer nur Eines ſagt, kann man auch nur ein Eines und ein Beſtimmtes dabei denken und umgekehrt. Was ſo im Allgemeinen gilt, muß auch von der Bibel gelten, ſofern ſie in menſchlichen Worten zu Menſchen redet. Darauf gründet ſich der reformatoriſche Grundſatz, daß jede Stelle nur einen urſprünglichen und eigentlichen Sinn, den unmittelbar aus den Worten fließenden Sinn haben ſoll, sensus litteralis, auch verbalis, etymologicus ſchon von den Kirchenvätern und Scholaſtikern genannt, von den Juden פְּשָׁטָא, das heißt aber nicht, als wären die Worte immer nur eigentlich und nicht auch oft uneigentlich zu nehmen; denn Wortſinn bleibt es in beiden Fällen, ſofern aus den Worten und ihrem Zuſammenhang erhellt, welches Beſtimmte der Schriftſteller mit ſeinen Worten meint. Nach dem reformatoriſchen Grundſatz muß auch alle dogmatiſche Beweisführung von dieſem Wortſinn ausgehen; damit haben die Proteſtanten wenigſtens im Prinzip das Recht und die Pflicht der philologiſchen Auslegung als die Baſis und Vorausſetzung der theologiſchen entſchieden anerkannt, wenn ſie auch die eigentliche Tragweite dieſes Prinzips nicht verſtanden, noch weniger in der Praxis der Exegeſe daſſelbe zu ſeiner vollen Wirkung gelangen ließen. Aber wenn auch auf der andern Seite von jeher in der allgemeinen chriſtlichen Kirche der Grundſatz galt, daß der einfache Wortſinn nicht nur das zum Heil der Seelen für den Gläubigen Nothwendige darbiete, ſondern auch ausreiche zur Beſtimmung der Glaubensregel — was ja ſchon der Zweck der Schrift als Offenbarungsurkunde ſchlechthin fordert (daher auch Allegoriker wie Origenes und Swedenborg beiſtimmen), ſo hat der Proteſtantismus doch darin den Forderungen der Hermeneutik erſt volle und ſchon volle Genüge gethan, daß er die richtige Auslegung gar nicht über dieſen Wortſinn will hinausſchreiten laſſen. Freilich hat er ſich darum doch die jeſuitiſche Zumuthung nicht gefallen laſſen können und müſſen, daß er ſich auf eine wörtliche Wiederholung der Schriftſtellen zu beſchränken habe bei'm dogmatiſchen Gebrauche der Schrift, ſondern mit Recht geltend gemacht, daß auch der implicite in den Worten enthaltene Sinn, das Allgemeine, das im Individuellen mit geſetzt iſt, eruirt werden müſſe; denn auch ſchon bei jeder menſchlichen Schrift iſt das Individuelle, was der Schriftſteller ſagt und ſagen will, aus einem allgemeinen Gedankenſyſtem hervorgegangen, das eben im Einzelnen ebendarum ſich mit ausſpricht, wenn auch der Autor es nicht ſelbſt unmittelbar im Einzelnen ausſprechen will. Aber ſofern nun bei der heiligen Schrift der heilige Geiſt als der principalis auctor galt, und ſie ebendarum einen unendlich reichen Inhalt haben muß, glaubte man ihr einen möglichſt vielfältigen Sinn andichten zu müſſen, und das Recht und die Pflicht zu haben, denſelben aus der Schrift zu entheben, näher alſo ſollte in dem Worte der Bibel neben dem Wortſinne noch ein verborgener Unterſinn liegen, oder ein mehrfacher tieferer Unterſinn, der zwar den menſchlichen Autoren der bibliſchen Schriften nicht immer zum Bewußtſeyn gekommen ſeyn müſſe, aber vom heiligen Geiſt in das Wort gelegt ſey. Die Auslegungsweiſe, welche die Bibel von dieſem Geſichtspunkt aus deuten will, iſt im Allgemeinen die allegoriſche, denn ſchon nach der Wortbedeutung ſetzt ſie voraus, daß etwas Anderes geſagt und etwas Anderes gemeint iſt, und zwar ſo, daß entweder etwas Anderes gemeint ſeyn ſoll, als die Worte zunächſt zu ſagen ſcheinen, indem die Worte als bildliche Bezeichnung von Gedanken gefaßt werden ſollen, deren Schlüſſel anderswo als im Wortverſtand zu ſuchen iſt, oder daß die Worte neben dem Wortſinne noch einen tieferen weiteren Sinn, oder ein Mehrfaches von ſolchem tieferen Sinn enthalten ſollen, ſofern nämlich die Worte ſelbſt als etwas Sinnliches immerhin

auch ein Bildliches ſind, und dieſem Bildlichen nun eine Weite zuerkannt wird, vermöge der es Verſchiedenes zugleich ſoll bezeichnen können. Freilich iſt das Motiv dieſer allegoriſchen Auslegung nicht nur der Reſpekt vor der Bibel als dem Werk des heiligen Geiſtes und das Streben, ſeinen unendlich reichen Inhalt aus der Tiefe herauszuholen geweſen, ſondern ebenſoſehr und oft noch mehr die Abſicht, das eigene Syſtem in der Bibel wieder zu finden und die Differenz des eigenen Standpunktes mit der Auctorität der Bibel auszugleichen. Die Mehrfachheit des Sinnes iſt in verſchiedener Weiſe beſtimmt worden, im Allgemeinen aber ſollte der allegoriſche Sinn in der engeren Bedeutung des Wortes, der tieferliegende dogmatiſche auf Chriſtus und die Kirche gehende Sinn ſeyn; der tropologiſche Sinn ſollte den ſittlich praktiſchen Gehalt betreffen, und der anagogiſche ſollte auf die jenſeitige Welt gehen, dieſer dreifache auch oft zuſammengefaßt als myſtiſcher Sinn gegenüber vom buchſtäblichen. Zur Beurtheilung dieſer Auslegungsweiſe gehen wir um ſo mehr von den Grundſätzen der Proteſtanten aus, als ſie dieſer bis zur Reformation herrſchenden allegoriſchen Auslegung im Prinzip wenigſtens den Todesſtoß verſetzt haben. Obwohl die Proteſtanten nach dem oben bereits Bemerkten von dem Axiome ausgingen, daß jede Stelle nur Einen urſprünglichen und eigentlichen Sinn haben könne, nämlich den Wortſinn, und damit alſo die eigentliche allegoriſche Auslegung verwarfen, ſo gaben ſie doch zu, daß die Worte der Bibel neben dem nächſten Wortſinne noch eine weitere höhere Beziehung haben können, oder genauer, daß der Inhalt der Worte noch auf etwas Weiteres hinweiſen könne, was man den myſtiſchen Sinn nannte, sensum mysticum qui non significatur proxime per ipsa verba, sed per rem verbis significatam, wie Manches im Alten Teſtamente eine typiſche Bedeutung habe. Manche reden zwar auch wieder von einem zweiten Sinn neben dem Wortſinn, sensus duplex, compositus, zwar nicht aller Stellen, aber doch ſolcher, in welchen er als intendirt nachzuweiſen ſey; ſchon Flacius in ſeiner Clavis iſt nicht ungeneigt dazu. Aber es iſt beachtenswerth, daß die meiſten älteren proteſtantiſchen Theologen dieſen weiteren Sinn nicht als einen zweiten beſondern Sinn neben dem Wortſinn und unter ihm, der als ſolcher beſonders vom heiligen Geiſt intendirt und vom Ausleger als ſolcher zu ermitteln wäre aus dieſen Worten, betrachtet wiſſen wollten, ſondern nur als eine Anwendung, accommodatio oder applicatio des Wortſinnes, oder genauer der Sache, die durch die Worte bezeichnet iſt, wie dies Hollaz am bündigſten, aber in Uebereinſtimmung mit Früheren dahin beſtimmt hat: sensus mysticus dicitur, qui non significatur proxime per verba θεόπνευςα, sed qui ex re verbis θεοπνεύσοις significata fluit atque deducitur; dicitur autem improprie et abusive sensus dicti biblici cum non sit immediatus sensus verborum θεοπνεύςων, sed quia Deus per rem aut factum verbis iisdem descriptum, aliam rem aut aliud factum, oculis hominum considerandum sistere voluit, accuratius itaque vocatur sensus litteralis accommodatio seu applicatio mystica, quam sensus scripturae mysticus. Als eigentlicher Sinn iſt alſo vom heiligen Geiſt nur der Wortſinn intendirt; was aber weiter jene Anwendungen betrifft, ſo wird unterſchieden zwiſchen accommodationes innatae, die in der Sache liegen und vom heiligen Geiſt intendirt ſeyen, und illatae, die durch menſchliche Willkühr hineingelegt werden, oder wie Calov ſagt: accommodatio mystica vel ἔγγραφος est et divina, in scripturis facta, vel ἄγραφος et humana opera instituta; wo alſo die Schrift ſelbſt im einzelnen Falle darauf hinweiſt, daß eine ſolche weitere tiefere Beziehung ſtattfinde, iſt ſie vom Ausleger herauszuſtellen, wo aber nicht, nicht. Dieſe Regel iſt nun freilich, wenn ſie ſtreng eingehalten werden ſoll, zu äußerlich und faſt willkürlich, denn warum ſollen dieſe accommodationes immer in der Bibel ſelbſt angezeigt ſeyn; vielmehr müßte das Vorhandenſeyn derſelben doch im Karakter der Bibel überhaupt ſeinen Grund haben, und ſie müßten daher auch da aufgeſucht werden dürfen, wo ſie nicht ausdrücklich angezeigt wären, wofür vom Standpunkt des Proteſtantismus auch das Beiſpiel Chriſti Luk. 24, 27. eine beſtimmende Auctorität ſeyn müßte. Aber der allgemeine Standpunkt, auf den die Proteſtanten ſich bei dieſer ganzen Frage geſtellt, iſt im Ganzen doch gewiß der richtige, wie wir uns

überzeugen werden, indem wir nun die Zuläßigkeit der allegoriſchen Auslegung ſelbſt im Einzelnen prüfen. Zuvörderſt ſcheint die Vorausſetzung einer Mehrſinnigkeit des Bibelwortes ſchon einfach ausgeſchloſſen zu werden durch das oben bereits berührte Geſetz, daß der Schreibende immer nur Eines und ein Beſtimmtes denken, und darum auch nur Eines mit ſeinen Worten ſagen könne. Man hat dagegen eingewendet: die Allegorie ſey nicht abzufertigen mit dem allgemeinen Satze, daß jede Rede nur Einen Sinn habe, weil doch jede Anſpielung ein zweiter Sinn ſey, und wer dieſe nicht mit auffaſſe, die Rede und den Zuſammenhang nicht vollſtändig gefaßt habe. Dies iſt nun freilich ganz richtig; es kann natürlich in die Hauptgedankenreihe eine leicht anzuregende Nebenvorſtellung mit verflochten werden, ſo gewiß nach Schleiermachers Ausdruck die ganze Welt im Menſchen ideal geſetzt und daher nun auch, wenn gleich als dunkles Schattenbild gedacht, genauer mitgedacht wird, und ſo gewiß es einen Parallelismus verſchiedener Sphären und Reihen im Großen und Kleinen gibt, ſo daß das Eine auf ein Anderes hinweist und hinweiſen kann. Hiebei bleibt aber immerhin die Regel, daß die Rede ſelbſt darauf hinführt durch den Karakter und die Wahl der Worte, und den Zuſammenhang; dies iſt noch nicht die Mehrheit des Sinnes ſowie die allegoriſche Deutung ſie vorausſetzt. Auch darum handelt es ſich dabei nicht, daß die Worte mit dem Einzelnen Individuellen, das ſie ausſagen, auch ein Allgemeines zugleich ausdrücken, in dem oben ſchon beſprochenen Sinne; denn da dieſer Unterſinn dann nur ein allgemeiner und idealer iſt, ſo kann er in Wahrheit nicht als zweiter Sinn in der Art des Wortſinnes betrachtet werden, weil dieſer immer ein invidueller iſt. Und dieſes Allgemeine, das in und mit dem Individuellen ausgeſagt wird, muß eben darum auch in der Seele des Schreibenden nicht nothwendig als ein bewußtes und vollkommen bewußtes gelegen haben, ja es iſt ſogar vielmehr gerade bei den genialſten menſchlichen Produktionen, das Reden und Schreiben weit mehr ein inſtinktartiges als ein bewußt berechnetes, und die Redenden und Schreibenden vermögen ſelbſt nicht die ganze Tragweite der großen Gedanken, die aus der Seele aufſteigend in ihre Worte ſich ergießen, zu überſchauen. Wir überſchreiten daher auch bei den bibliſchen Autoren die Analogie noch nicht ſchlechthin, und machen ſie noch nicht zu bloßen Maſchinen des ſie beherrſchenden göttlichen Geiſtes, wenn wir ſagen, daß die göttliche Wahrheit, welche ſie ausſprechen, ihr individuelles Bewußtſeyn weit überrage, und während in ihr perſönliches Bewußtſeyn nur eine Seite derſelben hereinfalle, durch die Worte, in welcher ſie dieſelbe individuell ausſprechen, in eine unendliche Tiefe und Weite hinausweiſe. Wenn wir daher die bibliſchen Autoren von dieſem Geſichtspunkt auslegen, ſind wir noch keine Allegoriker. Das Geſagte findet ſeine beſondre Anwendung auf das, was man die typiſche Deutung der Bibel nennt. Im Allgemeinen iſt der Satz nicht anzufechten, daß, indem eine Idee, eine Grundwahrheit und ein Grundfaktum in verſchiedenen organiſch zuſammenhängenden und fortſchreitenden Stufen ſich darſtellt und verwirklicht, die eine Form auf die andere, die niedere Stufe auf die höhere »vermöge des Geſetzes der Aehnlichkeit und Entwicklung« hinüberweiſe; dies iſt bei dem Alten Teſtament durch ſeine aitiologiſche und teleologiſche Einheit mit dem Neuen von ſelbſt gegeben, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das im Alten Teſtament Enthaltene außer ſeiner nächſten Beziehung auf die Gegenwart, und die niedere Stufe auch eine Vorbedeutung habe auf die Zukunft, auf die höhere Stufe, die aus der niedern hervorkeimt (vgl. d. Art. Typus u. Typologie). Falſch iſt es nun allerdings, wenn man vorausſetzen will, »daß die typiſche Beziehung Gedanke und Intentionsthatſache im Autor geweſen« (Luz), aber das behaupten ja auch die wahren Allegoriker eigentlich nicht; dieſe Annahme iſt aber nach dem vorhin Geſagten um ſo weniger nothwendig, da dieſe weitergehenden Beziehungen vielmehr in der Sache, in dem Objekt, und ſeinem tieferliegenden Hintergrund wurzeln. So lange man nun dieſe Beziehungen nur hier aufſucht, überſchreitet man das Recht und die Pflicht einer hiſtoriſch-pſychologiſchen, ſofort bibliſch-theologiſchen und dogmatiſchen Auslegung der Bibel noch nicht, der Irrthum und das verwerfliche Unweſen des Allegoriſirens beginnt erſt dann, wenn einmal die typiſche Deu-

tung nicht ausgeht vom Zuſammenhang der Schrift ſelbſt und den in ihr klar zu Tage tretenden Grundideen, alſo nicht secundum analogiam scripturae iſt, und zwar näher ſowohl in dem, was von tieferen Beziehungen man in der Schrift ſucht, als wo, in welchen weſentlichen Theilen der Schrift man ſie ſucht. Man darf alſo von keinem Gedankenſyſtem ausgehen, das in der Schrift ſelbſt keinen Grund hat und den Zuſammenhang der Schrift ſelbſt überſchreitet, man darf ferner dieſe tieferliegenden Beziehungen nur da in der Schrift ſuchen, wo die Schrift ſelbſt darauf hinweiſt und fordert, ſie aufzuſuchen. Bei gewiſſen Inſtitutionen, Perſonen und lehrhaften Ausſprüchen des Alten Teſtaments bringt es die Stellung, die ſie im Ganzen der altteſtamentlichen Lebens- und Lehrentwicklung haben, mit ſich, daß ſie durch dieſes Ganze hindurch, das ſeine πλήρωσις im Neuen Teſtament findet, auch eine vorbedeutende Beziehung auf das Neuteſtamentliche haben, während dagegen bei Anderem ſeine ganze Stellung und Bedeutung es mit ſich bringt, daß es nicht weiter deutet und deuten ſoll; in dieſem Sinne gefaßt, behält die alte Unterſcheidung zwiſchen den accommodationes innatae et illatae, ἔγγραφοι et ἄγραφοι ihre wohlberechtigte Wahrheit. Weiter ſodann folgt es aus dem Weſen des Typus nothwendig, daß dieſe weitergehenden Beziehungen nur einen allgemein repräſentativen Karakter haben können, nur gewiſſe allgemeine Grundformen betreffen, die durch das organiſche Band einer allgemeinen Idee zuſammengehalten und durch ſie bewahrheitet ſind: je iſolirter, je atomiſtiſcher dieſe Beziehungen, die man finden will, ſich darſtellen, deſto gewiſſer ſind ſie falſch, illatae non innatae, und ebenſo je concreter, individueller, localer, temporeller ſie ſeyn ſollen, deſto weniger ſind ſie möglich, wenn gleich die Grenzlinie hier eine fließende ſeyn wird. Dies führt uns nun von ſelbſt auf den eigentlichen und tiefſten Sitz der Falſchheit der allegoriſchen Deutung, daß ſie die tieferen Beziehungen aus den Worten ſchöpft und nicht aus der Sache, daß ſie ebendarum dieſelben als einen mehrfachen ſpeziellen Sinn der Worte betrachtet und aus den Worten herausholen will nicht als accommodatio sensus litteralis, oder als sensus qui ex re verbis significata fluit. Gerade je iſolirter, individueller, ſpezieller, perſönlicher, örtlicher, zeitlicher dieſe Beziehungen ſeyn ſollen, deſto weniger können ſie von der Sache aus, beſtimmter aus der geſchichtlich wirklichen und wirkſamen Idee, aus dem lebendigen Geiſte der Bibel gefunden werden, deſto mehr müſſen ſie aus den Worten herausgeklaubt oder ſie hineingedeutet werden. Wenn ſonſt überall die Worte eines gegebenen Textes als etwas Individuelles, Sinnliches betrachtet werden, das auf ein beſtimmtes Einzelnes im Gedanken bezogen es ausſpricht, und eben nur in dieſer beſtimmten Beziehung und Beſchränkung es ausſpricht, und wenn ſonſt überall dieſe Worte ihr Licht zum Verſtändniß erhalten von dem allgemeinen Gedanken- und Sprach-Syſtem, dem ſie geſchichtlich angehören, und weiter dem concreten Zuſammenhang, aus dem ſie unmittelbar lebendig hervorgehen, ſo hebt die allegoriſche Auslegung, indem ſie ein mehrfaches Specielles als in den Worten zugleich ausgedrückt vorausſetzt, jene beſtimmte individuelle Beziehung der Worte und das Band, das ſie zuſammenhält mit dem gegebenen Gedanken und Sprachſyſtem und weiter dem concreten Zuſammenhang der Rede, relativ auf, ſo daß ſie gleichſam zwiſchen Himmel und Erde in der Luft ſchweben, oder auch mit einem Fuße auf der Erde ſtehen und mit dem andern in der Luft ſchweben; ſie färbt ſo zu ſagen die abgeblichte ſinnliche Natur des Wortes auf, erweitert, verallgemeinert ihren bildlichen Karakter und ſchafft eine eigenthümliche Symbolik der Sprache, mittelſt welcher ſie dann in den einzelnen Worten den tiefern Sinn aufſucht, in Wahrheit aber einen anderswoher gegebenen Sinn in ſie hineinträgt, der mit den Worten nur durch das ſchwache Band einer gewiſſen bildlichen Analogie zuſammenhängt; eben weil die Allegorie nach Melanchthons treffendem Ausdruck perpetua metaphora iſt, kann ſchon gar keine ſo genaue Congruenz der Worte mit dem hineingelegten Gedanken ſtattfinden. Wenn aber dieſes Verfahren nicht die abſolute Willkür ſeyn ſoll, wenn es irgend noch Auslegung ſeyn will, ſo müßte jene Symbolik der Sprache ſyſtematiſirt, und ein allegoriſcher Sprachcodex aufgeſtellt werden; was haben aber die Allegoriker ein Philo, die Rabbinen, Origenes, Sweden-

borg dafür geleiſtet? die κάνονες καὶ νόμοι τῆς ἀλληγορίας, die Philo aufſtellt, die Middoth der Rabbinen gehen weit mehr auf das Sachliche, als auf das Sprachliche und den Zuſammenhang von beidem; ebenſowenig hat Swedenborg aus der Idee der Correſpondenz der unſichtbaren und ſichtbaren Welt wirklich ein vollſtändiges allegoriſches Sprachſyſtem abgeleitet, vermöge deſſen man einſehen könnte, warum dieſes gerade das Gute und jenes das Wahre bedeute (etwas der Art ſcheint zu bezwecken *Oegger*, dictionaire de la langue de la nature. Paris 1831). So wie die allegoriſche Deutung aber mit den Worten in der Regel umgeht, iſt dieſelbe ein willkürliches, in einzelnen Fällen immerhin geiſtreiches, in den allermeiſten aber geiſt- und geſchmackloſes Spielen mit den Worten, in welcher Beziehung daher Steudel gegen Olshauſen treffend bemerkt hat: es iſt ein bedauerlicher Mißgriff, wenn aus der Sprache heraus das geſchöpft werden will, was aus der Sache ſelbſt zu ſchöpfen iſt. Aber freilich der Sache, die feſt und deutlich genug in der Bibel ſich ausſpricht, kann man nicht ſo leicht eine Naſe nach Willkür drehen, wie den Worten. Aber nicht nur durch dieſe Willkür ihres Verfahrens wird die allegoriſche Auslegung gerichtet, ſondern auch durch die fatalen Folgen, welche ſie für die Bedeutung der Bibel als Offenbarungsurkunde haben muß, und durch die Wunden, die ſie dem geſchichtlichen Karakter der Bibel und einer naturgemäßen Anſicht von ihrem Urſprung und Weſen ſchlägt. Wie kann es anders ſeyn, als daß durch dieſe Unterordnung des grammatiſch-hiſtoriſchen Sinnes unter den höhern, beziehungsweiſe die Verdrängung des erſtern durch den zweiten alle Sicherheit des Schriftverſtändniſſes aufgehoben und ſo der Zweck der Offenbarung vereitelt wird? Und was für eine monſtröſe Vorſtellung erhalten wir vom Urſprung der Bibel und ihren menſchlichen Verfaſſern bei der Vorausſetzung eines mehrfachen ſpeziellen Schriftſinnes? Der heil. Geiſt ſpräche dann nicht in den menſchlichen Organen, und aus ihnen, ſondern durch ſie hindurch, oder noch genauer, er ſpräche theils in ihnen und durch ſie im Wortſinn, er ſpräche aber zugleich ſelbſt für ſich im tiefern Sinn, aber doch auch wieder mit ihren Worten. Wie ſoll mit dieſem monſtröſen Doppelſprechen noch irgend eine wahrhaft menſchliche, pſychologiſche und geſchichtliche Vermittlung bei'm Urſprung der Bibel vereinbar ſeyn? Würde damit nicht die Bibel zum völligen und unerträglichen Wunder und Räthſel gemacht? Allein die allegoriſche Bibeldeutung könnte als das letzte und unumſtößliche Bollwerk ihrer Berechtigung noch den Satz hinſtellen, daß die Bibel als Gottes Wort einen unendlich reichen Inhalt habe, welcher in den tauſenderlei einzelnen Veranlaſſungen der Weltgeſchichte und nicht immer nur durch den Wortſinn hindurch zu Tage trete, und daß nun dieſer unendlich tiefe Sinn als auch vom heiligen Geiſt durch das Wort intendirt zu betrachten, eben darum gewiß auch durch die Auslegung hervorzuholen und in ſeinem allgemeinen Weſen feſtzuſtellen ſey. Dieſe Argumentation, wenn auch nicht immer ausdrücklich ausgeſprochen, liegt doch eigentlich ſtillſchweigend der allegoriſchen Auslegung als Vorausſetzung zu Grunde; gleichwohl beruht ſie auf weſentlichen Verwechslungen, oder einem weſentlichen Mangel von Unterſcheidung. Wir ſagen dagegen: es iſt ein Unterſchied zwiſchen Intention und Intention, und zwiſchen Auslegung im ſtrengen Sinn des Wortes und Anwendung. Die heilige Schrift ſoll nach dem Willen des Geiſtes, der ſie geſchaffen, Norm und Quelle der religiöſen Wahrheit ſeyn, und ſofern ſie dies ſeyn ſoll, hat der Geiſt ihre Auslegung im eigentlichen Sinn, ihre philologiſche und theologiſche Auslegung intendirt. Die Schrift iſt aber auch Gnadenmittel, pabulum mentis christianae und erzeugt als ſolches, befruchtet und leitet das religiöſe Leben und mit ihm die religiöſe Erkenntniß überhaupt; in dieſer Beziehung kommt ihr nun ein unendlicher Gehalt der Anwendbarkeit zu, und der heilige Geiſt wirkt dafür in der mannigfaltigſten Weiſe mit dem Worte und durch daſſelbe, und indem ſo die Wirkſamkeit des Geiſtes durch das Wort zuſammengreift mit der ſpeziellen, und ſpeziellſten Providenz und die Menſchen dem Worte zuführt, und das Wort den Menſchen, und es ihnen bedeutſam und wichtig macht, kann der Edelſtein des göttlichen Wortes die mannigfaltigſten Lichter in die Seele hineinwerfen, die menſchlich angeſehen ganz zufällig mit dieſem Worte oder

ſeinen einzelnen Theilen zuſammenhängen, göttlich angeſehen aber auch von der Abſicht und Kraft des Geiſtes umſpannt ſind, welcher in dieſer Beziehung freiwaltet mit dem Worte, das er ſelbſt geſchaffen. Aber ſo reich und frei nun dieſe Anwendung, um ſo ſtrenger muß dafür die Auslegung ſeyn, weil durch die Auslegung die allgemeine Norm und Regel der Wahrheit aus der Schrift hergeſtellt werden muß, welche auch die Anwendung in all ihrer Freiheit nicht überſchreiten darf. Wie die allegoriſche Deutung der Bibel dieſen Unterſchied von Auslegung und Anwendung verſchüttet hat, ſo hat ſie überhaupt, ſofern ſie das Kindesalter und die Jugendperiode der Auslegungskunſt repräſentirt, alle die verſchiedenen Elemente und Formen der Schriftauslegung und Anwendung in bunter Miſchung und verworrener Gährung in ſich gehegt, welche die mündig gewordene Hermeneutik ſtreng von einander unterſcheiden und als unterſchieden auf einander beziehen muß; da ſie aber nur dieſer chaotiſchen und elementariſchen Vermiſchung ihr Daſeyn verdankt, ſo muß ſie mit der wiſſenſchaftlichen Löſung dieſer Vermiſchung auch ihre Exiſtenz verlieren, und der wiſſenſchaftliche Schein von Berechtigung, welchen ſie etwa ſich noch geben könnte, könnte daher auch nur ein Beweis ſeyn, daß die Theorie der Auslegung noch nicht nach allen Seiten hin vollendet, noch mit einem Mangel behaftet ſey.

Wir haben nun durch die Kritik der allegoriſchen Auslegung die Sphäre und Grenze der Auslegung feſtgeſtellt weſentlich im Intereſſe der philologiſchen Schriftauslegung und der Zuſammenſtimmung der theologiſchen mit ihr, man kann nun aber in Beziehung auf die Grenzen der Auslegung überhaupt noch fragen, wie weit auch die *theologiſche* Schriftauslegung eben als Auslegung zu gehen habe. Wie die philologiſche Erklärung der Bibel in die bibliſch-theologiſche übergeht, welche das Einzelne nach der Schriftanalogie, vom Standpunkt der bibliſchen Theologie, der Mannigfaltigkeit der Stufen und Lehrtypen in der Bibel aus erklärt, — haben wir oben geſehen, aber auch gefunden, wie zuletzt für die Theologen die Aufgabe entſteht, auch das Mannigfaltige und Unterſchiedene der bibliſchen Theologie noch auf eine letzte Einheit und Gleichheit zurückzuführen in einem Syſtem der religiöſen Wahrheit. Man könnte nun fragen, ob dies auch noch Auslegung der Schrift ſey, und zunächſt geneigt ſeyn, dies zu bejahen; ſofern nämlich das Syſtem doch die Wahrheit wiedergeben ſoll, welche in der Bibel niedergelegt iſt, ſcheint die Bildung dieſes Syſtems nur ein letzter abſchließender Akt der Auslegung zu ſeyn, um ſo mehr da die Syſtembildung formell betrachtet auch nur ein ſynthetiſch-analytiſches Verfahren ſeyn kann, wie es in ihrer Art auch die Erklärung der Bibel im Einzelnen iſt. Allein genauer angeſehen verhält es ſich doch anders. In der Bildung des theologiſchen Syſtems wirken, was wir hier nicht näher zu begründen haben, noch andre Faktoren mit, als die in der Exegeſe wirkſamen, und dann iſt auch das exegetiſche und das ſyſtembildende Verfahren bei aller Verwandtſchaft im Allgemeinen doch darin *deutlich* verſchieden, daß, wie oben ſchon bemerkt worden, in der Exegeſe das Allgemeine und Gemeinſame auf das Einzelne für den Zweck des Verſtändniſſes bezogen wird, in der Syſtembildung aber das Einzelne auf das Ganze, das aus ihm hergeſtellt wird, mithin die Syntheſis vorherrſcht; das letztere iſt alſo eigentlich nicht mehr Auslegung, ſondern *Anwendung, wiſſenſchaftliche Anwendung*. Aber wenn das auch von ſelbſt klar ſeyn mag, daß die Exegeſe als ſolche es immer nur mit dem Einzelnen zu thun hat, ſo kann man doch noch fragen, wie weit dabei die Aufeinanderbeziehung des Allgemeinen und des Einzelnen, das zum Verſtändniß nothwendig iſt, fortzugehen habe, beſtimmter ausgedrückt, ob es dem Exegeten als ſolchem zukomme, den allgemeinſten dogmatiſchen Gehalt einer Stelle und ihre Bedeutung im Syſtem zu erörtern. Dies iſt ſtreng genommen zu verneinen. Der Dogmatiker allerdings hat die einzelne Stelle in jenem Sinn und Intereſſe anzuſehen, — und das iſt es, was wir *dogmatiſche Auslegung* nennen, welche an das Reſultat der philologiſchen und bibliſch-theologiſchen Auslegung anknüpft, und ſo die einzelne Stelle in das Ganze, das Syſtem hereinarbeitet, der Exegete aber als ſolcher ſollte mit dieſer dogmatiſchen Auslegung um ſo weniger zu thun

haben, da ſie zugleich Anwendung iſt. Bei dem innern Zuſammenhang und der Wechſelwirkung dieſer philologiſchen, bibliſch-theologiſchen und der dogmatiſchen Auslegung kann es natürlich nicht verwehrt ſeyn, daß einerſeits innerhalb der ſyſtematiſchen Theologie andrerſeits innerhalb der Exegeſe dieſes dreifache Geſchäft vollzogen werde, immerhin aber muß man ſich deſſen klar bewußt bleiben, daß es etwas Verſchiedenes, Auseinanderzuhaltendes iſt; ſonſt iſt man in Gefahr, die Exegeſe zu einer falſch dogmatiſirenden zu machen, oder die Dogmatik in Exegeſe zu verwandeln, dort das Individuelle im Gemeinſamen und Allgemeinen, hier das Allgemeine und Gemeinſame im Individuellen zu verlieren, philologiſche und theologiſche Auslegung zu verſchütten, und aus der Auslegung eine Einlegung zu machen. Wie es nun die eigentliche Auslegung nicht mehr mit der wiſſenſchaftlichen Anwendung zu thun hat, ſo auch nicht mit der praktiſchen Anwendung auf das Leben und mit ihren allgemeinen Regeln. Dieſer Anwendung dient jedoch auch die ſogenannte praktiſche oder populäre Bibelauslegung, und inſofern könnte von der Hermeneutik gefordert werden, ſich wenigſtens auf dieſen Punkt noch einzulaſſen; die Grundſätze dafür ergeben ſich aber aus dem Bisherigen von ſelbſt, daß nämlich die praktiſch-populäre Bibelauslegung von den Reſultaten der wiſſenſchaftlichen als ihrer feſten Grundlage ausgehen muß, und daß ſie, ſofern ſie zugleich Anwendung iſt, die Freiheit, die ſie nach dieſer Seite hin hat, als eine pneumatiſche nur walten laſſen darf als eine ſolche, die an die analogia scripturae und fidei gebunden iſt. Es könnte übrigens dieſe praktiſch populäre Bibelauslegung auch zu der Lehre von der Darſtellung des Sinnes gerechnet werden, ſofern eben von den Reſultaten der wiſſenſchaftlichen Exegeſe ausgegangen werden muß und dieſelben dem allgemeinen Verſtändniß zugänglich gemacht werden ſollen. Sofern es ſich weiter um die anwendende Ausmittlung und Darſtellung des Bibelinhaltes für den kirchlichen Gebrauch handelt, iſt es die Sache der Homiletik und Catechetik, die Regeln aufzuſtellen.

Wir haben bisher von der bibliſchen Hermeneutik im Allgemeinen gehandelt und nur beiläufig darauf Rückſicht genommen, daß die Bibel, als die heilige Schrift, zwar eine Reihe im Ganzen gleichartiger einzelner Schriften enthält, andrerſeits aber denn doch dieſe wieder unter ſich bei aller Gleichheit im Ganzen und Großen vielfach verſchieden ſind. Die allgemeinen Grundſätze der bibliſchen Hermeneutik müſſen nun durch dieſen Unterſchied des Karakters der einzelnen bibliſchen Schriften eine nähere Beſtimmung erhalten, daher man von einer Specialhermeneutik der bibliſchen Schriften redet. Dieſer Unterſchied ſtellt ſich theils als ein Stufenverhältniß im großen Ganzen wie auch wieder im Einzelnen, theils als ein Artsverhältniß, als der Unterſchied altteſtamentlicher und neuteſtamentlicher Schriften, und in dieſen beiden Hauptſphären der Unterſchied von hiſtoriſchen und doktrinalen Schriften, in mannigfacher Geſtalt und Kreuzung. Von großer Wichtigkeit iſt es nun in dieſer Hinſicht vor Allem, die Grundſätze für die Auslegung des Alten Teſtaments zuvörderſt im Allgemeinen richtig zu beſtimmen, ſofern dasſelbe grammatiſch-hiſtoriſch und theologiſch ausgelegt werden ſoll. Wie hier der philologiſchen Auslegung die Forderung einer theologiſchen secundum analogiam scripturae et fidei an die Seite treten muß, damit nicht in der geſchichtlichen Geſtalt der ewige Gehalt verläugnet und das Alte Teſtament in »morgenländiſchen Dunſt« aufgelöst werde — ſo der theologiſchen Auslegung die Forderung der philologiſchen; oder es iſt wichtig, daß die analogia scripturae nicht in abſtrakt-mechaniſcher, ſondern in organiſch-genetiſcher Weiſe zur Wirkung komme, der Unterſchied und die Einheit des Alten und Neuen Teſtaments in die richtigen Grenzen eingeführt, und ſo insbeſondere die immanente Beziehung des Alten Teſtaments auf ſich ſelbſt, und ſeine tranſcendente auf das Neue Teſtament als ſeine Erfüllung in das rechte Verhältniß, weil ſonſt die Gefahr einer dogmatiſirenden Auslegung, einer Hinüberdeutung des Alten Teſtaments auf den neuteſtamentlichen Standpunkt, wodurch die beſtimmte Begrenzung des geſchichtlichen Sinnes des Alten Teſtaments aufgehoben wird, nahe genug liegt, vgl. Oehler, Prolegomena zur altteſtamentlichen Theologie. Andrerſeits ergibt ſich aus dem Grundverhältniß des N. T. zum A. T., wornach

es die πλήρωσις des Alten Bundes darſtellt, auch die Verpflichtung für eine gründliche, philologiſche und theologiſche Auslegung des N. T., das N. T. auch in ſeinem innern und äußern Zuſammenhang mit dem A. T., aus den Keimen deſſelben, aus dem »altteſtamentlichen Hintergrund« zu deuten, in welcher Beziehung noch viel an der neuteſtamentlichen Exegeſe zu vermiſſen iſt, da man nicht zu viel damit ſagen wird, daß die Hälfte der Fehler dieſer Exegeſe aus dieſem Mangel zu erklären iſt. Neben dieſer Längentheilung der Bibel kommt aber für die Hermeneutik auch die Quertheilung in verſchiedene Klaſſen des bibliſchen Schriftthums weſentlich in Betracht. Was nun dabei zuvörderſt die hiſtoriſchen Schriften des Alten und Neuen Teſtaments betrifft, ſo berührt ſich in dem geſchichtlichen Stoffe dieſer Schriften die Hermeneutik mit der höheren Kritik, weil es ſich neben der rein exegetiſchen Frage, was berichtet iſt, um die hiſtoriſche handelt, ob das, was berichtet iſt, auch ſo geſchehen ſey, wie es berichtet wird, ob dem Erzählten geſchichtliche Wahrheit zukomme; ſtreng genommen gehören die Grundſätze der Kritik nicht in die Hermeneutik, wenn gleich dieſelben bei der Gemeinſamkeit des Stoffes weſentlich zuſammengreifen; man vergleiche darüber Luz, bibl. Hermeneutik, wo aber feſtere, prinzipielle Begründung zum Theil ſehr mangelt. Unter den übrigen Schriften führt der durchaus eigenthümliche Karakter der prophetiſchen auch ganz beſondere Modifikationen der allgemeinen Auslegungsgrundſätze mit ſich. Das Verhältniß, in welches hier göttliche Mittheilung und menſchliches Empfangen, Freiheit und Nothwendigkeit, Gegenwart und Zukunft, Natur und Geiſt, Bild und Sache treten, macht ihre Auslegung zum ſchwerſten Theile der Exegeſe und gleichſam zum Probierſtein der richtigen Beſtimmung ihrer Grundſätze, und der richtigen Anwendung derſelben cf. d. Art. Prophetismus.

b) Nachdem wir die Hauptgeſichtspunkte für den erſten Haupttheil der Hermeneutik, die Auslegung als Ausmittlung des Sinnes feſtgeſtellt, wäre nun auch über den zweiten freilich weniger wichtigen Theil, die Darſtellung des Sinnes an Andere, Einiges zu ſagen. Die Hauptformen dieſer Darſtellung ſind der Natur der Sache nach die Ueberſetzung, die Paraphraſe und der Commentar. Die Ueberſetzung iſt die unmittelbarſte Reproduktion einer Schrift in einer andern Sprache, ſofern der fremde Autor nun gewiſſermaßen als in dieſer andern Sprache ſelbſt redend erſcheint und erſcheinen muß; darin liegt unmittelbar die Pflicht der Treue der Ueberſetzung. Da es aber eine andere Sprache iſt als die eigene, in welcher der Ueberſetzer den Autor reden läßt, jede Sprache aber ihren durchaus eigenthümlichen Karakter hat, und bei der Ueberſetzung der Autor möglichſt ſo, wie wenn er in fremder, als der eigenen Sprache reden würde, erſcheinen ſoll, ſo muß der Ueberſetzer auch den Genius der Sprache, in die er überſetzt, möglichſt reſpektiren, darin liegt die Freiheit der Ueberſetzung, welche mit der Treue ſich ausgleichen muß. Die Ueberſetzung kann und ſoll kein Daguerrotyp des Urtexts, ſondern ein künſtleriſch geſtaltetes Nachbild deſſelben ſeyn. Die Ueberſetzung der Bibel insbeſondere hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, die nicht nur in der Tiefe und Größe des Gegenſtandes liegen, ſondern auch darin, daß ihre Urſprache eine vom Geiſte beſeelte iſt; wenn nun dieſer göttlich geiſtige Hauch in der Ueberſetzung in eine fremde Sprache nicht auch mit heraustritt, iſt es keine Ueberſetzung der Bibel und es begreift ſich daraus, daß wahre Bibelüberſetzungen eben nicht nur gemacht werden können, ſo gewiß ſie die treueſte Arbeit vorausſetzen, ſondern ſich ſelbſt machen müſſen und um ſo mehr ſich ſelbſt machen müſſen, wenn durch ſie die Bibel zu einem heiligen Gemeingut Vieler werden ſoll und daß ſie daher in ihrer Entſtehung weſentlich auch von religiöſen Impulſen getragen ſeyn müſſen. Der Ueberſetzung zunächſt ſteht das, was man Paraphraſe oder Umſchreibung nennt, welche den Text nicht nur einfach überſetzt, ſondern durch eingeſchobene Worte, die daſſelbe noch deutlicher ſagen und den Zuſammenhang der Rede vervollſtändigen ſollen, ihn dem Verſtändniß näher rücken will. Erasmus, ſelbſt ein Muſter in der Bibelparaphraſe, beſchreibt ſie einfach ſo: hiantia committere, abrupta mollire, involuta evolvere — — sic aliter dicere ut non dicas alia. Es iſt klar, wie leicht hier, und bei der Bibel noch viel mehr, die Abſicht der Deutlichkeit in die Gefahr leerer

Tautologie oder der Abſchwächung des Textes führt, daher der Werth derſelben, namentlich als beſonderer Schriften, ein ziemlich zweifelhafter iſt. Die dritte Form iſt der Commentar. Während die Ueberſetzung und Paraphraſe vorausſetzt, daß der Ueberſetzende und Umſchreibende den Prozeß der Auslegung für ſich durchgemacht haben, und in jenen nur das Reſultat darbieten, vollzieht der Ausleger jenen Prozeß im Commentar vor den Augen des Leſers ſelbſt, und bringt das Reſultat, das Verſtändniß des Textes, durch ſeine Operationen ſelbſt hervor. In unvollſtändiger Weiſe geſchieht dies in den Scholien, kurze, vereinzelte Bemerkungen, die das Wichtigſte und Schwierigſte des Textes erläutern ſollen, und daher mehr reſultatweiſe als begründend verfahren, gleichwohl aber mit dem Texte fortlaufen; über das Weſen der Gloſſen, als dem Texte ſelbſt beigeſchriebener, ſachlicher und ſprachlicher Erläuterungen, cf. den Art. Gloſſe. Die Scholienmethode iſt wegen ihrer Unvollſtändigkeit mehr und mehr abgekommen. Der Commentar dagegen iſt die Vollziehung der vollſtändigen Arbeit der Auslegung vor den Augen des Leſers durch alle die Hülfsmittel und den Prozeß, welche die Auslegung überhaupt fordert, mit dem Zwecke den Text fortſchreitend zum vollen Verſtändniß zu bringen. Die beſte Methode für den Bibelcommentar iſt die genetiſche, welche die verſchiedenen möglichen Erklärungen ſo wie ſie auch geſchichtlich repräſentirt ſind, auftreten läßt und aus ihrem Widerſpruch und ihrer gegenſeitigen Ergänzung die ſichere und volle Erklärung zu gewinnen ſucht. Der geſunde Takt läßt den Ausleger das Richtige unter den verſchiedenen, oft auch zweifelhaften Möglichkeiten treffen, obwohl er es dann auch aus dem Texte zu begründen hat; der gute Geſchmack des Auslegers beweiſt ſich nicht nur materiell in der Vermeidung des Verkehrten, Unnatürlichen und Maßloſen in der Sinnbeſtimmung, ſondern auch formal in der maßhaltenden und gleichmäßigen Anwendung und Geltendmachung aller Elemente und Faktoren einer wiſſenſchaftlich geregelten Auslegung.

3) Geſchichte der Bibelauslegung und ihrer Theorie.

Man vergleiche über die ältere Zeit namentlich *Rosenmüller*, historia interpretationis libr. sacror. in ecclesia christiana 1795—1812, über die Zeit ſeit der Reformation Meyer, Geſchichte der Bibelerklärung ſeit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, 1802, 5 Bde., beides mehr Materialienſammlung, — und den trefflichen Ueberblick der ganzen Geſchichte von Reuß in ſ. Geſchichte der heiligen Schrift des Neuen Teſtaments. 2. Ausg. 1853.

Von Auslegung der Bibel konnte natürlich erſt die Rede ſeyn, wenn die Bibel oder ein weſentlicher Theil von ihr, wie alſo zuerſt das Alte Teſtament als heilige Schrift abgeſchloſſen war und ſo für den Glauben feſtſtand, und das religiöſe Leben des Volkes, in deſſen Mitte ſie entſtand, fortan begleitete und beſtimmte, noch mehr aber mußte das Intereſſe für die Auslegung der Bibel ſteigen, wenn die Geſtaltung des Lebens überhaupt eine andere Wendung nahm, und insbeſondere die geiſtige Bildung ſich veränderte und einen von der früheren Stufe verſchiedenen Karakter annahm. Der Unterſchied der Gegenwart von der Vergangenheit, wie ſie in den heiligen Urkunden ſich darſtellt, die Verſchiedenheit des geiſtigen Standpunktes und des Geſichtskreiſes der ſpätern Zeit von dem der frühern zuſammen mit der überlieferten Auktorität der heiligen Urkunden treibt zur Ausgleichung durch Auslegung, welche den Inhalt der Urkunde zu der Gegenwart herüberzuziehen, oder das Leben der Gegenwart in die Vergangenheit hineinzulegen ſich bemüht, — wie wir dies nun wirklich bei den paläſtinenſiſchen und alexandriniſchen Juden finden. Vermöge des geſetzlichen Geiſtes, der ſich nach dem Exile unter den paläſtinenſiſchen Juden entwickelte, gewannen die im Laufe der Zeit entſtandenen und ſich erweiternden Zuſätze zum geſchriebenen Geſetze eine immer größere Bedeutung, und es war nun begreiflich, daß man die Uebereinſtimmung dieſer geſetzlichen Ueberlieferung mit dem geſchriebenen Geſetze aus dem Texte nachzuweiſen ſuchte — dies der Gegenſtand der ſogenannten halachiſchen Exegeſe, cf. Hirſchfeld, die halachiſche Exegeſe, Berlin 1840, Frankel, Vorſtudien zu den LXX Leipzig 1841 ꝛc. Ebenſo ſteigerten die Zeitverhältniſſe auch im jüdiſchen Volke, dieſem l'homme d'avenir, das Intereſſe für die Zukunft, auf welche es durch die Weiſſagung hingewieſen war, und ſo «ſpürte man im

Texte der Schrift, als einer vieldeutigen Hieroglyphe die Zeichen der großen Zukunft auf« (Reuß); Sanhedrin f. 99: omnes phrophetae in universum non prophetarunt nisi de diebus Messiae. Wie dies theils durch künſtliche Worterklärung, namentlich beim Geſetze, theils auch durch allegoriſche Erklärung, Midraſch, wie in der haggadiſchen Exegeſe, die mit der dogmatiſch erbaulichen Auslegung der Schrift außer dem Geſetze ſich beſchäftigte, geſchah, das ſoll hier bloß angedeutet werden. Was dann weiter die alexandriniſchen Juden betrifft (ſ. d. Art.), ſo legte hier der Conflikt der altteſtamentlichen Religion mit der griechiſchen Bildung und das auch bei den Juden in dieſer Umgebung erwachende ſpekulative Intereſſe das Beſtreben um ſo näher, durch die allegoriſche Auslegung eine Vermittlung herbeizuführen. Es iſt eine viel beſprochene, noch nicht vollſtändig gelöste Streitfrage, ob und wie weit die allegoriſche Auslegung aller Juden in gleicher Weiſe, ſo namentlich alſo auch die der alexandriniſchen Juden aus paläſtinenſiſcher Ueberlieferung urſprünglich entſtanden, oder ob ſie urſprünglich in Alexandrien vorzüglich unter griechiſchen Einflüſſen ſich gebildet und von da nach Paläſtina transſpirirt. So viel iſt unbeſtreitbar, daß dieſelben auch ſchon von den Griechen an den griechiſchen Dichtern geübt wurde, cf. Plato, Respub. II. p. 377. Cic. de nat. Deor. I, 15. II, 24. und ſonſt, und daß die Art, wie Philo allegoriſirt, griechiſch iſt, ſofern ſeine Allegorie der Spekulation dient, die geſchichtlichen Thatſachen des A. T. in philoſophiſche Ideen umſetzt, und alle vorwärts deutenden und drängenden Elemente des Alten Teſtaments abſtumpft und zerſtört. Wenden wir uns nun von da weiter zu der Auslegung des Alten Teſtaments, wie ſie im Neuen Teſtament erſcheint, ſo iſt das Urtheil über ſie gemäß den verſchiedenen theologiſchen Standpunkten der Auffaſſung des Neuen Teſtamentes ſelbſt ein ſehr divergentes. Hat man von der einen Seite von der Vorausſetzung abſoluter Inſpiration aus die Auslegung des Alten Teſtaments im Neuen als eine durchaus richtige und wahre, mithin als normativ für die chriſtliche Auslegung ſelbſt betrachtet, ſo mußte man die neuteſtamentliche Auslegung des A. T. als die dem Texte des A. T. ſelbſt vollkommen entſprechende nachweiſen, oder durch die Annahme eines vom heiligen Geiſt intendirten Doppelſinnes den authentiſchen Sinn des Alten Teſtaments und die neuteſtamentliche Deutung ausgleichen. Die entgegengeſetzte Anſicht, wie ſie in unſerm Jahrhundert aufgetreten iſt (am maßloſeſten in dem unkritiſchen Werke: Döpke, Hermeneutik der neuteſtamentlichen Schriftſteller Leipz. 1829), geht dahin, daß Chriſtus und die Apoſtel, hierin ganz die Kinder ihrer Zeit, das A. T. vollkommen im Geiſte rabbiniſch-jüdiſcher Exegeſe ausgelegt haben. Da die vollkommene Entſcheidung hierüber nur durch die Unterſuchung des Thatbeſtandes im Einzelnen zu gewinnen iſt, können hier nur einige Geſichtspunkte dafür feſtgeſtellt werden. Vor Allem liegt darin doch ein unverkennbarer ſpezifiſcher Unterſchied der Auslegung Chriſti und der Apoſtel von der jüdiſch-rabbiniſchen, daß ſie mit den Belegſtellen aus dem Alten Teſtamente nirgends einen religiös und ethiſch falſchen Satz beweiſen, daß, materiell betrachtet, ihre Auslegung immer in den Grenzen der Wahrheit des neuteſtamentlichen Standpunktes bleibt, und vom Geiſte des Alten Teſtamentes, wie es im Neuen Teſtamente ſeine Erfüllung findet, getragen iſt, und was dann die Auslegung der einzelnen Stellen ſelbſt betrifft, ſo bleibt ſie doch, wie frei ſie ſich auch oft bewegt, weit entfernt von der Willkühr, Künſtelei und den ſonſtigen Verirrungen der jüdiſchen Exegeſe. In dieſem materialen und formalen Unterſchied und Vorzug ſollte eine unbefangene geſchichtliche Betrachtung ſchon die beherrſchende Macht des Geiſtes der Wahrheit nicht verkennen. Um aber die Art der Deutung und Anwendung der altteſtamentlichen Stellen im N. T. näher im Einzelnen richtig zu beſtimmen, müſſen wir beachten, wie im Neuen Bunde eine neue religiöſe Schöpfung hervortritt, welche zuerſt in unmittelbarer, urſprünglicher Weiſe als religiöſes Leben und religiöſe Lehre wirkt und ſich entfaltet, und inſofern die Keime der künftigen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß noch in ihrem Schooße trägt, die eine ſpätere Zeit zur Reife bringen ſoll, wie aber ſodann auch dieſe neue Schöpfung als religiöſe Lehre in ihrer Erſcheinung und in ihrem Hereingepflanztwerden in die Geſchichte nothwendig an die vorhandene Bildung,

in deren Schooße sie hervortritt, wenigstens formal sich anschließend und mit ihr in eine innere Beziehung tretend zu denken ist, wenn wir nicht eine geschichtliche Anschauung des Christenthums in seiner ursprünglichen Erscheinung ganz aufgeben sollen. Wenden wir nun dies zuerst auf Christus selbst an, so müssen wir in ihm, als dem Gottmenschen, die persönliche, lebendige Gotteswahrheit anerkennen, sein Wissen ist daher das unmittelbare pneumatische Schauen der Dinge im Centrum und vom Centrum aus. Der Unterschied des Glaubens und des systematischen Wissens hebt sich bei ihm in Beziehung auf die religiöse Wahrheit auf, oder fällt zusammen in einem Punkte, der über den Unterschieden liegt, deswegen hebt sich aber auch für Christus der Unterschied der Auslegung und Anwendung des Alten Testamentes auf, er steht in der Auslegung des Geistes, nicht des Buchstabens, und es ist daher ganz verkehrt, eine historisch genaue Auslegung des Alten Testaments als seinen Beruf und seine Absicht voraussetzen zu wollen. Andrerseits aber, wenn wir ihm nicht als dem historischen Christus Allwissenheit zuschreiben wollen, wenn wir, was jetzt selbst die strengsten Theologen nicht läugnen wollen, in ihm eine menschlich wahre Entwicklung voraussetzen müssen, so kann, wie Tholuck Beilage I. zu seinem Commentar z. Hebräerbrief S. 59 sagt, dasjenige Wissen innerhalb der religiös-sittlichen Sphäre, insbesondere das zur Auslegung Erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm auch nur bekannt und zugänglich gewesen seyn gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und der Bildungsmittel seiner Erziehung; ja »findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, ebensowenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrthums«; die religiöse pneumatische Wahrheit läßt sich zwar nicht schlechthin lostrennen von der historischen, und von jener aus wird daher der centrale Geistesblick auch in dieser das Richtige treffen können, aber daß beide sich schlechthin decken im historischen Christus, das folgt darum noch keineswegs nothwendig. Oder soll das wesentlich auch zum *ἀναχρίνειν τὰ πνευματικὰ πνευματικῶς*, 1 Kor. 2, 13. gehören, daß man annimmt: der König, welcher baut, müsse auch den Kärrnersdienst verstehen, so nothwendig und wichtig auch dieser Dienst an seinem Orte seyn mag? — Doch dies soll Alles mehr gesagt seyn, damit die Frage offen erhalten werde, als daß sie dadurch abgeschlossen seyn soll. Etwas anders stellt sich die Sache bei den Aposteln. Es war und ist eine vergebliche Mühe, ihre Erklärungen des A. T. durchweg rechtfertigen zu wollen in der Weise der älteren Theologen; es ist aber ebenso ungerecht und unhistorisch, alle ihre Deutungen des Alten Testaments so zu fassen, als ob sie allenthalben selbst direkte Weissagungen und einen göttlich intendirten Doppelsinn vorausgesetzt hätten und so nach Regeln hätten verfahren wollen. Sie stehen gleichfalls nach ihrem Maße auf einem pneumatisch unmittelbaren Standpunkt, wo sich für ihr Bewußtseyn der Unterschied von Auslegung und Anwendung auch aufheben konnte, sie wenden daher das A. T. pneumatisch und darum dem Buchstaben nach oft auch ganz frei und willkührlich an, aber es ist ganz gegen die Analogie der Art, wie die frömmsten und geistigsten Männer aller Zeiten, wie namentlich auch die Juden in der haggadischen Exegese das Alte Testament anwendeten, zu behaupten, daß sie nicht auch oft ein Bewußtseyn davon verrathen, daß sie nur anwenden, nicht auslegen wollen. Wenn sie aber auch formell betrachtet im Geiste ihrer Zeit exegesiren, obwohl auch da non sine spiritu, so wird man eben auch zugeben müssen, daß die Inspiration bei ihnen sich nicht ebenso auf das, wie sie lehren und beweisen, als auf das, was sie lehren und beweisen, beziehen kann. Ist es unhistorisch und unpsychologisch, das nicht zuzugeben, so ist es untheologisch und geistlos, wenn man nicht den Geist und Inhalt ihrer Auslegung des A. T. als das Wesentliche betrachten, und nicht begreifen will, daß, selbst wenn es einzelne vom Baume der alttestamentlichen Schrift losgerissene, gleichsam fliegende Blätter sind, die sie in ihre Beweisführung sammeln, dies doch keine Feigenblätter sind, um die geistige Armuth zu decken, sondern ein Schutz und Schmuck für eine köstliche Frucht der Wahrheit, welche unter ihnen hervorschaut, cf. Bleek, über die dogmatische Benützung alttestamentlicher

Ausſprüche im N. T. Stud. u. Kritik. 1835. Tholuck, das Alte Teſtament im N. 1849 und andere.

Das Dritte, was wir nun ſofort zu berückſichtigen haben, iſt die Geſchichte der Auslegung der Bibel und ihrer Theorie in der chriſtlichen Kirche. Dieſe geht der Natur der Sache nach parallel mit der theologiſch-kirchlichen Entwicklung überhaupt, vor Allem der Bewegung und Veränderung des dogmatiſchen Standpunktes. Von dem Materiellen dieſes ſich verändernden dogmatiſchen Standpunktes können wir im Allgemeinen abſehen, und haben nur darauf zu achten, wie weit in den verſchiedenen Zeiten die weſentlichen Elemente und Faktoren der Hermeneutik bei der Exegeſe in das richtige Verhältniß geſetzt worden, und wie weit ein klares Bewußtſeyn von den Geſetzen der Hermeneutik ſich gebildet habe. Von dieſem Geſichtspunkt aus betrachtet iſt zu ſagen, daß bis zur Reformation das philologiſche Moment der Auslegung im Verhältniß zum theologiſchen verkürzt, und die Auslegung ſo eine ganz einſeitig-dogmatiſche, in der Art ihrer Ausübung weſentlich auch allegoriſche geworden iſt; näher war ſie gebunden durch die Herrſchaft der Kirche und ihrer Auktorität in der Tradition; ſo niemals eigentlich auf ſich geſtellt, konnte ſie auch nie zu einer wahrhaft wiſſenſchaftlich geregelten und ausgeführten werden, wie viel auch ſchon im Einzelnen dem richtigen Verſtändniß der Schrift in die Hände gearbeitet wurde. Von dieſem großen Zeitraum bis zur Reformation kommt nun zuerſt die alte Kirche bis zum Beginn des Mittelalters in Betracht; hier gähren noch die verſchiedenen Elemente durch einander und ſuchen ſich geltend zu machen, bis ſich am Schluſſe dieſes Zeitraums die bezeichnete einſeitige Richtung feſtgeſetzt hat. Die Bibelauslegung in der chriſtlichen Kirche iſt zunächſt, ehe der neuteſtamentliche Kanon ſich bildet, nur Auslegung des Alten Teſtaments, aber eben weil die chriſtliche Lehre und der Unterricht an das Alte Teſtament ſich anknüpfte, eine überwiegend religiös-dogmatiſche und ſofern es galt, die ganze chriſtliche Wahrheit in ihrer Eigenthümlichkeit im Alten Teſtament zu finden, eine allegoriſche (Barnabas, Clemens Briefe) ſo ſehr, daß die *χάρις τοῦ νοῆσαι*, die man nach Juſtin zum Schriftverſtändniß nöthig hat, ſogar ſpeziell zum *χάρισμα* allegoriſcher Auslegung werden muß. Auch die erſte Auslegung des Neuen Teſtaments, wie ſie von den Gnoſtikern ausging (*ἵνα τὸ πλάσμα αὐτῶν μὴ ἁμάρτυρον γένηται* Iren.), war eine allegoriſche, und eine alle Grenzen des grammatiſch-hiſtoriſchen Sinnes weit überfliegende allegoriſche Auslegung, welche der Zerſetzung des Chriſtenthums mit paganiſchen Ideen dienen mußte. Gegen dieſe Willkühr, welche eine dem Chriſtenthum fremde Weltanſchauung zur Baſis der Auslegung machte, bildete ſich die Ueberzeugung immer beſtimmter aus, daß die Schrift nur nach der in der Kirche ſelbſt lebendig überlieferten, wahren Lehre, wie ſie namentlich in der Glaubensregel enthalten, erklärt werden dürfe. (*Iren.* Tertull. de praescript. adv. haereticos). „Damit war die Exegeſe nicht von der Allegorie befreit, wohl aber diente dieſe mit zur Beſtätigung des kirchlichen Dogma's, ſtatt irgend eines andern eigenthümlichen,“ doch hinderte ſelbſt dieſe Regel den, der zuerſt in der Kirche die Exegeſe zu ſyſtematiſiren ſuchte, Origenes nicht, der Allegorie den weiteſten Spielraum in der Auslegung der Schrift zu öffnen. Wie er einerſeits mit allen wiſſenſchaftlichen Mitteln grammatiſch-hiſtoriſcher Auslegung ausgerüſtet war, ſo war er andrerſeits durch ſeinen ſpekulativen Geiſt darauf hingetrieben, ein Syſtem der Wahrheit in der Bibel zu finden, und da ihm dieſes ſelbſt durch den Einfluß der griechiſchen Philoſophie, vor Allem der platoniſchen ſich geſtaltet hatte, nicht nur durch die Grundideen der Bibel ſelbſt, ſo war die Allegorie für ihn das unentbehrliche Mittel, um dieſes Syſtem mit dem Bibelwort in Einklang zu bringen. Wie er nun die Theorie der Auslegung conſtruirt und gemäß der trichotomiſchen Eintheilung des menſchlichen Weſens im Allgemeinen, einen dreifachen Schriftſinn, grammatiſch-leiblichen, pſychiſch-moraliſchen, pneumatiſch-myſtiſchen, aufſtellt (de principiis IV. Buch), darüber cf. d. Art. Origenes, — und *Hagenbach*, observat. circa Orig. method. interpret. SS. Basil. 1823, und Andere. Origenes will in der Regel vom buchſtäblichen Sinn ausgegangen und dieſen nur da zu Gunſten des allegoriſchen aufgegeben wiſſen, wo der Wortſinn

kein θεόπνευς enthalten, d. h. freilich mit ſeinem eigenen, ſpekulativen Syſtem nicht harmoniren würde; ſolche Stellen ſind ſogar abſichtlich als σκάνδαλα in der Schrift eingeſtreut, um damit die Nothwendigkeit allegoriſcher Auslegung zu beweiſen; es iſt aber ganz falſch, ihn darum zum Vorläufer des mythiſchen Standpunktes zu machen, weil es nicht einfache Wunderſcheue iſt, was ihn veranlaßt, den buchſtäblich geſchichtlichen Sinn aufzugeben. Wenn er nun auch in ſeinen Commentaren manchen Beitrag zur philologiſchen Seite der Auslegung der Bibel geliefert hat, ſo beherrſcht doch ſein individueller ſpekulativer Standpunkt ſeine Auslegung ſo einſeitig, daß dieſe mehr zur Kenntniß ſeines Syſtems, als zum Verſtändniß der Bibel dient. Gleichwohl iſt durch ihn die allegoriſche Auslegung in der Kirche gewiſſermaßen kanoniſirt worden, wenn auch das Syſtem ſelbſt, dem ſie bei ihm perſönlich diente, von der Kirche verworfen wurde. Die überwiegend dogmatiſche, und in ihr die allegoriſche Bibelauslegung blieb nicht nur, ſondern verſchärfte ſich ſogar, je mehr das Lehrſyſtem der Kirche unter den mancherlei Gegenſätzen ſich ausbildete und verſchärfte. So ſehen wir die Auslegung ganz unter der Herrſchaft der Kirche und Tradition bei dem nach Origenes größten Kirchenlehrer der alten Kirche, Auguſtin. Er hat eine Theorie der Auslegung zu bilden verſucht in ſeiner Schrift de doctrina christiana, praecepta tractandarum scripturarum, und ſtellt nun in dieſer Schrift ſehr nüchterne Grundſätze auf über die philologiſche Seite der Auslegung, über die Mittel, die dafür anzuwenden ſeyen, Kenntniß der Sprachen, Geſchichte, Naturwiſſenſchaften, Philoſophie, über die perſönliche Stellung des Auslegers zu ſeinem Gegenſtande, ebenſo bemüht er ſich, für die theologiſche Seite der Auslegung einen ſichern Grund zu gewinnen, indem er das Einzelne der Schrift nur aus dem Ganzen der Schrift erklärt wiſſen will und die materiale Regel für die Auslegung aufſtellt: quisquis sacram scripturam vel quamlibet ejus partem intellexisse sibi videatur ita ut eo intellectu non aedificet Dei et proximi charitatem nondum intellexit. In der Anwendung dieſer Grundſätze verlangt er: de doctr. christiana III, 14. und de genesi ad litter. II, 3., daß die Worte zunächſt nach dem Wortſinn gedeutet und verſtanden werden müſſen, und nur wo der Wortſinn etwas Widerſprechendes oder Gottes Unwürdiges enthalten würde, durch allegoriſche Deutung der tieferliegende, wahre Sinn zu ſuchen ſey. Allein ſeine Theorie der Auslegung war beſſer als ſeine Praxis; für die letztere fehlte es ihm ſchon an der Kenntniß der Sprachen, noch vielmehr aber an dogmatiſcher Unbefangenheit, indem er ſeinen ſtarken Vorſtellungen von der Inſpiration der Schrift und ſeinem eignen dogmatiſchen Syſtem einen zu großen Einfluß auf die Erklärung der Bibel geſtattete. So viele tiefe Blicke er daher auch als Dogmatiker in den Geiſt und Inhalt der Bibel thut, ſo wenig iſt es eine reine hermeneutiſche Operation, durch die er ſeine Reſultate herausbringt; er verliert ſich bei der Exegeſe in dogmatiſche Spitzfindigkeiten und in allegoriſche Spielereien, namentlich in der Deutung der Zahlen der Schrift — und das Alles war um ſo wichtiger, als ſeine dogmatiſche Auslegung im Abendland mehr und mehr kanoniſche Dignität gewann, cf. *Clausen*, Augustinus Hipp. S.S. interpres. Havn. 1837. Einen merkwürdigen Gegenſatz zu dieſer kirchlich-dogmatiſchen Auslegung bilden im Abendlande die Pelagianer, ſofern ſie einerſeits darin nüchterner waren als Auguſtin, daß ſie der allegoriſchen Auslegung überhaupt abhold, ſtrenge eine grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung verlangten, andrerſeits aber, was die theologiſche Auslegung betraf, nicht die Tradition, die Lehre der Kirche ohne Weiteres als Maßſtab gelten laſſen wollten, ſondern die Vernunft, namentlich die in ihr liegenden moraliſchen Prinzipien. In ähnlicher Weiſe ſtellte ſich in der griechiſchen Kirche der dogmatiſirenden Exegeſe die ſogenannte antiochenifche, von Gieſeler die ſyriſch hiſtoriſch-exegetiſche genannt, entgegen (cf. d. Art.). Das Erbe des Origenes ging nämlich in der griechiſchen Kirche ſo auseinander, daß die Einen das grammatiſch-hiſtoriſche Element faſt ganz fallen ließen und beſchränkten, und ſich einer ganz übertriebenen, allegoriſirend-dogmatiſchen Auslegung ergaben, wie vor Allen der oft völlig geſchmackloſe Cyrillus von Alexandrien, die Andern das grammatiſch-hiſtoriſche Element mit Zurückdrängung der dogmatiſchen

und ſofort allegoriſchen Auslegung zu Gunſten des buchſtäblichen Sinnes hegten. Dadurch ſchafften ſie ſich, geſtützt auf beſſere Sprachkenntniſſe, Raum, namentlich das Alte Teſtament hiſtoriſcher auszulegen, dabei vom Grundtext ſtatt wie ſelbſt Auguſtin von der LXX ausgehend, obwohl dann andrerſeits ihre theologiſche Auslegung, wie insbeſondere der Weiſſagung, einem rationaliſtiſchen Empirismus ſich ergab, eine „demissa et humilis interpretatio“ wurde; dahin gehören beſonders Diodor von Tarſus, Theodor von Mopſueſtia und Andere. Weſentlich gemildert zu beſonnener Mäßigung erſcheint dieſe Richtung in Johannes Chryſoſtomus (cf. d. Art.). Seine Homilien haben zwar vorzugsweiſe einen praktiſch-erbaulichen Zweck, aber ſie gehen aus von einer grammatiſch-hiſtoriſchen Ermittlung des Sinnes, und bringen in den Zuſammenhang des Textes ein, daher ſie immer noch ein ſehr ſchätzbares Hülfsmittel der Auslegung bilden. Sein dogmatiſcher Standpunkt, dem griechiſchen Semipelagianismus zugeneigt, hindert ihn nun freilich, den dogmatiſchen Gehalt immer voll und ſcharf dem Texte zu entheben, dagegen wendet er die Allegorie nur mäßig und eigentlich mehr im Dienſte ſeines oratoriſch-erbaulichen Zweckes an. An ihn reihen ſich Theodoret und die Syrer, namentlich Ephraem Syrus an. Chryſoſtomus hat in ähnlicher Weiſe in der griechiſchen Kirche eine kanoniſche Auktorität als Ausleger erlangt, wie Auguſtin in der abendländiſchen. Die exegetiſche Produktivität wie die wiſſenſchaftliche Kraft der Auslegung nimmt gegen den Schluß der patriſtiſchen Zeit immer mehr ab. Der größte, bedeutendſte Mann dieſer Zeit, bereits an der Schwelle einer andern ſtehend, Gregor der Große, ein Mann nicht ohne Geiſt und Tiefe, aber von nicht ebenſo geläutertem Geſchmack, hält ſich an den origeniſtiſchen dreifachen Sinn, und galt ſofort bis weit in's Mittelalter hinein als das Vorbild und Muſter myſtiſcher Schriftauslegung. Mit dem Schluſſe der patriſtiſchen Zeit iſt nun die Exegeſe völlig in die Abhängigkeit von der Tradition als ganz dogmatiſche gekommen; aber es iſt dies nun nicht mehr bloß eine Abhängigkeit der Auslegung von der Tradition, ſondern es iſt noch ſpezieller eine exegetiſche Tradition, welche die Auslegung einzelner, beſonders der dogmatiſch-wichtigen Stellen beherrſcht. Nachträglich weiſen wir noch auf einige Werke aus der patriſtiſchen Zeit hin, welche mit der Theorie der Auslegung ſich mehr oder weniger beſchäftigen. Schon vor Auguſtin fällt die Hermeneutik des donatiſtiſchen Biſchofes Tychonius aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts liber de septem regulis cf. Bibl. max. Patr. tom. VI. und die Auszüge bei Auguſtin, de doctr. christ. III, 30., ſie enthält zwar einige hermeneutiſche Andeutungen, mehr aber Bemerkungen über Sachliches, über die Stellen, die dem Ausleger beſondere Schwierigkeiten machen. *Eucherii* Lugdun. aus dem 5. Jahrhundert liber formularum spiritualis intelligentiae iſt nur Anweiſung zur allegoriſchen vierfachen Schriftauslegung. *Adrianus*, *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* aus dem 5. oder 6. Jahrhundert enthält vereinzelte, nicht ganz unbrauchbare Bemerkungen über bibliſche, namentlich bildliche Ausdrücke. Des Junilius Schrift de partibus legis divinae aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, obwohl einige Regeln der Auslegung aufſtellend, gehört mehr der Einleitungswiſſenſchaft an, ganz die des Caſſiodorus († 862) Schrift institutiones ad divinas lectiones. — Die Uebergangszeit vom Ende der Patriſtik bis zum Beginne der eigentlichen Scholaſtik im 12. Jahrhundert weiſt keine ſelbſtändige exegetiſche Thätigkeit auf, ſondern die Exegeſe trägt ganz nur den allgemeinen, gelehrt-aneignenden, ſammelnden, compilirenden Karakter der theologiſchen Wiſſenſchaft dieſer Zeit überhaupt. Auszuzeichnen iſt in dieſer Hinſicht aus der abendländiſchen Kirche Walafried Strabo († 849) mit der *glossa ordinaria*, in welcher die Schrift nach dem bekannten vierfachen Sinn erklärt wird, eine Fundgrube und Norm für das ganze Mittelalter. Die griechiſche Kirche iſt würdig repräſentirt durch Oekumenius im 10. Jahrhundert, Theophylakt und Enthymius Zigabenus im 12. Jahrhundert. Wenn ſie auch Vieles aus Chryſoſtomus ſchöpften, ſo gaben ſie doch auch ſelbſt manche eigene Beiträge, welche ihren Werken auch jetzt noch den Werth erhalten. Ueber die in den griechiſchen Klöſtern aufgekommene Sitte, zu jeder einzelnen Stelle einer bibliſchen Schrift die verſchiedenen Auslegungen verſchiedener Exegeten zu

ſammeln, und ſie ſo fortlaufend wie eine Kette aneinanderzureihen, daher der Name Catenae, σειραί, συλλογαί etc. vergl. *Rosenmüller*, hist. interpret. IV. p. 263 sq. *Danz*, Bib. Patrist. p. 247 u. d. Art. Exeget. Sammlungen. Wenn gleich auf der einen Seite Zeichen der völligen Erſchöpfung eigener wiſſenſchaftlicher Thätigkeit, haben ſie für uns als Sammelwerke, in welchen manches ſonſt Verlorne enthalten iſt, immer noch ihre Bedeutung. — Was das eigentliche Mittelalter und die Leiſtungen der abendländiſchen Kirche, von denen ja nun allein noch die Rede ſeyn kann, betrifft, ſo fehlt es hier ebenſowohl an den äußeren wie an den inneren Mitteln, um die Exegeſe und Hermeneutik weiter zu führen, ſo vor Allem an der Kenntniß der Grundſprachen, ſogar der griechiſchen, aber auch an der dogmatiſchen Freiheit und Unbefangenheit, welche natürlich in dieſem Zeitraum ſtrengſter Herrſchaft der Tradition und Auktorität faſt eine Unmöglichkeit war. Die aurea catena des Thomas von Aquino in Evangel. und ſeine Erklärung pauliniſcher Briefe iſt in exegetiſcher Beziehung mehr Sammelwerk, wenn gleich ſie manche treffliche dogmatiſche Gedanken neben dem ſcholaſtiſchen Geſtrüppe enthält, cf. *Tholuck*, de Thoma Aquin. et Abaelardo S. S. interpretibus, Halae 1842. Thomas hat ſich auch etwas eingelaſſen in die Theorie, Summa Pars I. Quaest. I. art. X. Das bedeutendſte und wirklich rühmliche Produkt mittelalterlicher Exegeſe ſind des Nikolaus Lyra († 1340) Postillae perpetuae s. commentaria brevia in universa biblia, er bringt wieder auf den sensus litteralis als das fundamentum, das eingehalten werden müſſe, auch wenn man myſtiſch deute, und macht dafür ſeine Kenntniß der hebräiſchen Sprache fruchtbar; aber auch in der theologiſchen Auslegung regt ſich bei ihm ein neuer, der Reformation zuſtrebender Geiſt, welcher Luther auf ihn hingelenkt hat, wenn gleich der Spruch: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset, eine Uebertreibung iſt. Man vergleiche: de medii aevi theologia exegetica scripsit. *Elster*. Gött. 1855. Eine beſſere Zeit wurde aber erſt eigentlich angebahnt durch das Wiederaufleben der klaſſiſchen Literatur im 15. Jahrhundert, die nun immer kräftiger werdenden reformatoriſchen Ideen, und die Erfindung der Buchdruckerkunſt. Die Anwendung auf die Auslegung der Bibel geſchah durch die Beſtrebungen eines Laurentius Valla, Faber Stapulenſis, und insbeſondere Deſid. Erasmus, der Letztere namentlich ſchafft den alten Wuſt auf die Seite und macht der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung Raum, aber er wagt es doch nicht mit der päbſtlichen Auktorität zu brechen, und dringt nicht in den Geiſt der Schrift ein, weil ihm die volle reformatoriſche Kraft und der tiefere, religiöſe Impuls fehlt. Ueber ſeinen Standpunkt urtheilt er ſelbſt in der Vorrede zu ſeinen Annotat. in Nov. Test. ganz treffend: nos viam ante salubris molestam industria nostra constravimus, sed in qua deinde magni theologi commodius essedis ac mannis vectentur, nos circi solum aequavimus, in quo jam inoffensius praeclaras illas sapientiae suae pompas edant, nos novalem antehac spinis ac lappis incommodum sarculo repurgavimus, quo facilius itti felicem exerceant segetem etc. Erſt mit der That der Reformation, die aus der Schrift ſelbſt hervorging, war für die rechte Auslegung der Grund gelegt und die Bahn geöffnet. Ueber dieſes Verhältniß des Proteſtantismus zur Schriftauslegung, über den Umſchwung, den Theorie und Praxis der Exegeſe durch ihn gewann, aber auch die Mängel, die dem neuen Standpunkt noch anhafteten oder ſich ihm wieder anhängten, haben wir oben geredet, und ergänzen dies hier mit einigen Bemerkungen über bedeutende einzelne Perſönlichkeiten und Leiſtungen. Ueber die Theorie der Auslegung haben ſich die Reformatoren nur gelegentlich ausgeſprochen, Luther z. B. zu 2 Sam. 23. Walch, Ausg. Th. III., in der Schrift vom Dollmetſchen Th. IV. — in Beziehung auf ſeine Bibelüberſetzung. Melanchthon in ſ. libri tres de Rhetorica. Calvin, passim in ſeinen Commentaren, wie z. Römerbrief und ſonſt, cf. Tholuck, Calv. Verdienſte als Ausleger d. h. Schr. Verm. Schriften Bd. 2. Klauſen, Hermen. d. N. T. S. 229 ff. Ex professo und vollſtändiger ausgeführt hat die Theorie der Auslegung Matthias Flacius in dem trefflichen Werke Clavis Script. Sacrae, zuerſt 1567 erſchienen, beſte Ausgabe mit Zuſätzen von Muſäus 1719. Flacius behandelt die Hauptfragen der Hermeneutik hier mit Be-

ſonnenheit und Takt, und wie er die grammatiſch-rhetoriſche und pſychologiſche Seite mit Nachdruck hervorhebt, ſo auch den Grundſatz: omnis intellectus ac expositio S. S. sit analoga fidei, daß man müſſe tenere als scopum und fundamentum totius S. S. Dominum Jesum cum sua passione et beneficiis, und um dies richtig zu erkennen und demnach die Schrift im Einzelnen richtig auszulegen, bedarf es der illuminatio sp. sancti. Daß die geſchichtliche Seite in der Auslegung zu kurz kommt, und er ſo wenig als Luther und Melanchthon ganz der Allegorie Meiſter war, das lag in den Schranken der Zeit. In der Praxis der Exegeſe waren alle reformatoriſchen Männer des 16. Jahrhunderts thätig; Luther zeichnet ſich mehr durch dogmatiſchen Tiefſinn dabei aus, mit dem er als Schöpfer der neuen Lehre in ihren Inhalt in der Bibel eindringt (man vergleiche Commentar z. Geneſis, Pſalmen, Galaterbrief, Einzelnes in den Evangelien) als durch philologiſche Genauigkeit und Begrenzung, wogegen Calvin muſterhaft daſteht durch das Ebenmaß, in welchem alle Momente einer geſunden Auslegung der Bibel bei ihm zuſammenwirken. Wenn er auch in der philologiſchen Seite der Auslegung von Beza übertroffen werden mag, ſo bleibt er dagegen unübertroffen im Reformationszeitalter in der Entwicklung des Inhalts aus dem Zuſammenhang und aus der analogia scripturae, ſofort in der Unbefangenheit, mit welcher er bei aller Ehrfurcht vor dem Inſpirationscharakter der Schrift, doch die menſchlich-geſchichtliche Seite an ihr, namentlich auch den Unterſchied und Mannigfaltigkeit ihrer Theile in Rechnung bringt, was ſich insbeſondere in einer dogmatiſch-freieren Behandlung des Alten Teſtaments zu Tage legt. Das folgende Zeitalter der proteſtantiſchen Orthodoxie hat dagegen der Auslegung wieder einen ſtreng dogmatiſirenden, näher polemiſch-dogmatiſchen Karakter aufgedrückt in der Abhängigkeit von dem ſcharf ausgeprägten kirchlichen Lehrbegriff. Dies und die Ueberſpannung des Inſpirationsbegriffes führte zu völliger abſtrakter Nivellirung des Alten und Neuen Teſtaments und der Form und des Inhalts der Schrift, ſowie überhaupt zu Verkennung aller Unterſchiede und Entwicklung im Schriftorganismus, »ſo daß von hiſtoriſch-individueller Auslegung faſt keine Spur mehr da iſt«. Das Muſter dieſer Art iſt *Abraham Calov's* Biblia illustrata (cf. d. Art. Calov), die bei allen Wundenmalen ihrer Zeit, die ſie an ſich trägt, doch Reſpekt einflößt durch profunde Gelehrſamkeit und dogmatiſch-polemiſchen Scharfſinn. In der reformirten Kirche hat die Exegeſe einen nüchterneren Karakter bewahrt, wenn gleich ſie auch oft durch das Richtmaß calviniſcher Orthodoxie ſehr ſtreng beherrſcht war (Gomarus ꝛc.), beſonders merkwürdig und dem mehr bibliſchen Geiſt der reformirten Kirche entſprechend iſt die coccejaniſche Richtung in der Exegeſe (cf. d. Art. Coccejus); ſie überſpannt die Einheit des Alten und Neuen Teſtaments ſo ſehr und macht das Neue ſo ſehr zum Ausgangspunkt der Auslegung des Alten, daß ſie Christum ubique in Vetere Testamento invenit, was nur durch ein Uebermaß typiſcher Deutung möglich iſt. Gleichwohl iſt dieſe Auslegungsmanier, ſofern ſie die Exegeſe von der ſcholaſtiſchen Dogmatik mehr und mehr emancipirt, und der bibliſchen Theologie zuſteuert, als dem, womit die Exegeſe zunächſt in Beziehung zu ſetzen iſt, nicht ohne Frucht geblieben, wie denn auch manche einzelne treffliche exegetiſche Arbeit aus dieſer Schule hervorgegangen, wie Vitringa zum Jeſaias. Einen ganz andern Karakter trägt die Exegeſe der aus der reformirten Kirche hinausgedrängten Partei der Arminianer; ſie wollen die Auslegung vom Kirchenglauben emancipiren, aber ihr eigener, ſchwankender, dogmatiſcher Standpunkt trieb ſie wieder in einen gewiſſen dogmatiſchen Indifferentismus und in eine Seichtigkeit hinein, hinter welcher mehr und mehr der Rationalismus ſich heraufarbeitet. Die Perſpicuität der Schrift überſpannend, meinen ſie nur mit rein grammatiſch-hiſtoriſchen Mitteln ohne den heiligen Geiſt die Schrift auslegen zu können, bringen aber eben darum auch nicht in ihren Geiſt ein, und es iſt mehr die hiſtoriſch antiquariſche Außenſeite der Bibel, welche ſie zum Theil mit Glück in's Licht ſetzen, wie Grotius und Clericus; darunter hat nun insbeſondere die Erklärung des A. T. gelitten, wie man von Coccejus geſagt: er finde Chriſtus überall im Alten Teſtamente, ſo von Grotius, daß er ihn nirgends dort finde. Weniger bedeutend für die Exegeſe

und ihre Entwicklung sind die Socinianer; sie haben der kirchlich-dogmatischen Auslegung der orthodox-protestantischen Kirche nur die Willkühr ihrer rationalistischen entgegengesetzt; haben sie auch manche Uebertreibungen der orthodoxen Exegese namentlich im Alten Testament mit Recht aufgedeckt, so hatte doch, wie Luz in seiner Hermeneutik richtig bemerkt, ihre Exegese als solche dieselben Fehler wie die protestantische, ja in noch höherem Maße, sie war ganz unter der Influenz der Dogmatik, nur war diese viel weniger der Schrift angemessen als die kirchliche; überdies leidet die philologische Seite der Auslegung sehr an dem Mangel gründlicherer Sprachkenntnisse. Auch an der Bearbeitung der Theorie der Auslegung fehlt es nicht ganz in diesem Zeitalter der protestantischen Orthodoxie, obwohl sie meist in den dogmatischen Hauptwerken gelegentlich mit zur Sprache kommt, wie bei Gerhard in seinen locis tom. IX. in der Ausgabe von 1622. *Musaeus*, introductio in theologiam 1679 P. II. In einer besondern Schrift ist die Hermeneutik behandelt in dem vielgenannten Werke d. *Sal. Glassius*, philologia sacra 1623; das Beste daran ist die Grammatik und Rhetorik, weniger Werth hat die eigentliche Hermeneutik, deren Logik jedoch in übersichtlicher Weise entwickelt wird. Eine Wendung tritt ein mit dem Aufkommen des Pietismus (Ende des 17. Jahrhunderts); er enthält, sofern er der verknöcherten Orthodoxie das Bibelstudium zur Belebung gegenüberstellen will, von vornherein ein Motiv zur Weiterbildung der Exegese; sie wollen, sagt Spener in seinen Bedenken, die symbolischen Bücher aus der Schrift und nicht die Schrift aus den symbolischen Büchern und nach ihrer Norm erklären, und so dem Pabstthum in der Kirche entgegenarbeiten. Allein wenn auch Spener und die ersten Pietisten die gelehrten Hülfsmittel nicht verachteten neben dem Drängen auf erbaulich-religiöse Auffassung unter dem Beistand des heiligen Geistes, so hat sich doch ihre Mäßigung bald genug verloren; die Exegese wurde rein erbaulich, und weil ihr die rechte Kraft und Zucht des dogmatischen Denkens abging, zur geistlosen typischen Spielerei. Unter den Einflüssen des Pietismus ist entstanden *J. J. Rambach*, institutiones hermeneuticae, Jena 1723, hält aber eine besonnene Mitte zwischen pietistischer Einseitigkeit und orthodoxer Uebertreibung, — ein für seine Zeit brauchbares, tüchtiges Werk. Mehr negativ als Bekämpfung der orthodoxen Auslegung bedeutend, und im Positiven mehr in der Begründung der philologischen als der theologischen stark ist die Schrift des Reformirten *Joh. Alphons Turretin*, de S. S. interpretatione tractatus bipartitus 1728, ein Vorbote der historischen Richtung. Sind nun schon im Bisherigen eine Reihe Elemente angedeutet, die an der Herrschaft des Symbols über die Exegese rüttelten, und einem ganz veränderten Standpunkt vorarbeiteten, so kommen nun auch noch als Ferment in Betracht eine Menge von Hülfsmitteln und Materialien, die schon im 17. und dann noch mehr im 18. in Bewegung gesetzt werden, namentlich zu Nutz und Frommen einer philologischen Bibelerklärung, wie die vermehrte Kenntniß der Grundsprachen sowohl der hebräischen (die Buxtorfe, Schultens, die Michaelis ꝛc.) als der griechischen (Streit über den Purismus des neutestamentlichen Sprachidioms seit den orthodoxen Zeiten bis in's 18. Jahrhundert hinein) weiter die Ausbreitung und Vertiefung des archäologischen und des geschichtlichen Wissens überhaupt. Alles dies zum Theil noch im Interesse des orthodoxen Standpunktes benützt, konnte und mußte auch auflösend gegen denselben wirken. Dazu kommt die Erschütterung der Orthodoxie durch die Bewegungen der Philosophie in Deutschland und England, welche bereits zu theilweise frivoler Mißhandlung der Bibel führten. Ehe noch aber diese exegetische Revolution ausbrach, trat noch eine geläuterte Frucht aus dem Geist der protestantischen Kirche, dem Pietismus und der klassischen Bildung in der biblisch einfachen und kernhaften Auslegung J. Albr. Bengels hervor, welcher in seinem Gnomon das wahr macht, was der Titel verspricht — in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Wenn man auch sein apokalyptisches System nicht billigen kann, so darf man dadurch sich nicht verleiten lassen, das wirklich große Verdienst gesunder Auslegung für seine Zeit nicht nur, sondern auch für spätere, bei Bengel zu verkennen. Den Uebergang zu der nun anbrechenden Revo-

lution bildet Erneſti mit ſeiner institutio interpretis N. T. 1761. Mit den Mitteln klaſſiſcher Bildung ausgerüſtet, ſtellt er das hermeneutiſche Prinzip auf, daß der Sinn der Worte in den göttlich inſpirirten Büchern nicht auf andere Weiſe geſucht und gefunden werden könne, als er auch in andern menſchlichen Büchern geſucht und gefunden werden müſſe. Dabei hält er aber die Inſpiration doch feſt und will dem kirchlichen Lehrbegriff auch in der Auslegung ſo viel möglich treu bleiben, inſofern fragt es ſich, ob man ſagen kann: es knüpfe ſich an ſeinen Namen in der Geſchichte der Schriftauslegung eine neue Periode, die man als die Periode »der von den Feſſeln des dogmatiſchen Syſtems befreiten, grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation zu bezeichnen gewohnt iſt« (cf. Art. Erneſti). Aber allerdings iſt ſein theologiſcher Standpunkt ein mattherziger, ohne feſtes Prinzip, und ſo war mit ſeinen hermeneutiſchen Grundſätzen der hereinbrechenden Fluth kein Damm geſetzt, ſondern eigentlich nur Waffen geſchmiedet, die Andere kühneren Geiſtes in deſtruktivem Sinne anwenden konnten. Die eigentliche Revolution knüpft ſich vielmehr an den Namen J. S. Semlers, in welchem alle die auflöſenden und negativen Elemente der Zeit wie in einem Brennpunkte ſich ſammelten. Er ſcheidet (in ſ. Apparatus ad lib. N. T. interpret. und App. ad lib. interpr. V. T. Vorbereitung z. theol. Hermeneutik, de mysticarum interpret. studio hodie parum utili etc.) Symbol und Bibel, und in der Bibel ſofort wieder das Menſchliche und Göttliche, und ſtellt den Grundſatz auf, daß die Bibel nur hiſtoriſch ausgelegt werden könne, d. h. es müſſe, was die bibliſchen Schriftſteller haben ſagen wollen, verſtanden werden aus den in ihrer Zeit nachweislich vorhandenen Vorſtellungen, namentlich den jüdiſchen. Was aber dann den dogmatiſchen Gebrauch der Bibel betrifft, ſo ſoll das bleibend Wahre nur beſtimmt werden nach dem Geſichtspunkt, wie weit das Einzelne zur »moraliſchen Ausbeſſerung« dient. Dieſer rationaliſtiſche Kanon wird aber von Semler inſofern dann wieder in die Schrift ſelbſt hineinverlegt, als Chriſtus und die Apoſtel zu Propheten der reinen Moral gemacht, und das, was mit dieſer in den einzelnen Ausſprüchen des N. T. nicht zu ſtimmen ſcheint, mit jenem Geſichtspunkt durch den Grundſatz der Accommodation (cf. den Art.) ausgeglichen werden ſoll. Auf dieſe Weiſe konnte man den ſcheinbaren Reſpekt vor der Auktorität des N. T. als Offenbarungsurkunde mit der Beſeitigung einer ganzen Maſſe unbequemen Inhalts als einer nur hiſtoriſchen, »judenzenden« vereinigen. Das Judenthum nämlich, ſofort das A. T. ſelbſt, losgeriſſen von allem innern dogmatiſchen Zuſammenhang mit dem Neuen, mußte der Sündenbock werden, dem alle dogmatiſch-exegetiſchen Sünden aufgeladen wurden, daß er ſie in die Wüſte trage, damit die moraliſche Chriſtusreligion gereinigt aus dem Heiligthum der »liberalen« Exegeſe hervorgehe. Dies blieb der Standpunkt des ſogenannten ſubjektiven, empiriſchen Rationalismus mit mancherlei Modifikationen. Trotz aller Behauptung einer geſchichtlichen Erklärung »hatte er gar keinen Sinn für geſchichtliche Anſchauung« (Reuß §. 576), trotz aller Forderung pſychologiſchen Erklärens beweist er ſchon durch den Accommodationsgrundſatz die Unfähigkeit auch nur zu verſtehen, was pſychologiſch erklären heißt, trotz ſeiner uotiologiſchen (Paulus) moraliſchen Auslegung hat er es in ſeinem verneinenden Treiben nie zu einem Inhalt, zu einem Gedankenſyſtem in und aus der Bibel gebracht, er hat nur die Dogmatik mit ſeiner Exegeſe, und die Exegeſe mit ſeiner Dogmatik verdorben und abgenutzt, während die Alten bei ähnlichen Fehlern doch ein Gedankenſyſtem aus der Bibel geſchaffen, das »kein Stümperwerk« war. Nicht nur das religiöſe Intereſſe, ſondern ſchon der ſtrengere geſchichtliche Sinn und der gute Geſchmack haben ihn gerichtet, und ſo iſt er eigentlich mit ſeinem letzten bedeutenden Vertreter, dem barock-conſequenten denkgläubigen Paulus zu Grabe gegangen, und ſeine Werke ſind ihm nachgefolgt. Der Umſchwung der Philoſophie in Kant hat zur Reinigung und Vertiefung der Exegeſe unmittelbar nicht beigetragen. Wenn auch Kant ſeine moraliſchen Ideen und einige anwendbare philoſophiſche Kategorieen dem Rationalismus zugeführt hat, ſo hat er doch durch den Dualismus, mit welchem er Theoretiſches und Praktiſches, Hiſtoriſches und Moraliſches nicht nur ſcheidet, ſondern auseinanderreißt, und durch den damit zuſammenhängenden Grund-

ſatz, die Bibel d. h. das Neue Teſtament in moraliſchem Sinne zu deuten, unbekümmert darum, ob die Verfaſſer wirklich dieſen Sinn beabſichtigt haben, die Möglichkeit und den Werth der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung aufgehoben; hat man ihn dabei einen umgekehrten Allegoriker genannt, ſo iſt das nur halbwahr. Seine moraliſirende Deutung des Inhalts des N. T. aber war den Rationaliſten zu viel und der Kirche zu wenig, ſo ſehr ſie einen merkwürdigen Umſchwung zu dem eigenthümlichen vom Rationalismus perhorreſcirten Gedankeninhalt des N. T. bezeichnet, und es rächte ſich an ihm dabei insbeſondere auch die von ihm an allen bedeutenden Philoſophen des 19. Jahrh., Fichte, Schelling, Hegel anhaftende Erbſünde des totalen Mißverſtändniſſes und der Mißhandlung des Alten Teſtamentes. Merkwürdig iſt nun, wie im Gegenſatz zu dieſen Zeitſtrömungen die ſupranaturaliſtiſche Theologie als die letzte Zufluchtsſtätte des Erbes der Väter namentlich in der ältern Tübinger Schule ſich ihren exegetiſchen Standpunkt zurecht gemacht. Die Männer dieſer Richtung blieben dem alten Syſteme treu im Glauben an die göttliche Offenbarung und die Schrift als ihre inſpirirte Urkunde, aber indem ſie ſich gegenüber von der Willkühr des Rationalismus und den Flügen der Philoſophie um dieſe Form wehrten, im Einzelnen nicht ohne Glück, im Ganzen ohne Erfolg, verloren ſie den Inhalt, das ſcharfe und volle Gepräge des Inhaltes aus den Händen, weil ſie von den Geiſtern, welche ſie bekämpfen wollten, theilweiſe ſelbſt zu ſehr ſich »umwalten« ließen. So iſt es denn ein abgebleichter Schatten des alten Syſtems, was ſie mit Mitteln grammatiſch-hiſtoriſcher Interpretation aus der Bibel zu rechtfertigen unternahmen, aber einer grammatiſchen Interpretation, welche ſich auf eine ſehr unvollkommene Einſicht in die hebräiſche Sprache und das neuteſtamentliche Sprachidiom und ſeine Geſetzmäßigkeit ſtützend nun mit eben ſo großer Künſtlichkeit und Willkühr, als emſigem freilich auch kleinlichtem Fleiße den bibliſchen Buchſtaben herüberzuziehen ſuchte zu dem Sinne, den ſie allein glaubten zulaſſen zu können, nicht als ob ein Storr »jeden beliebigen Sinn in den Worten der Apoſtel hätte finden können, wenn man ihm die Aufgabe geſtellt hätte,« denn dazu war er zu redlich. Und wenn wir die Exegeſe dieſer Männer nicht mehr billigen können, ſo wollen wir doch auch nicht vergeſſen, daß die Bedeutendſten unter ihnen zu den edlen Naturen zu rechnen ſind, die mehr mit dem zahlen, was ſie ſind, als was ſie thun und ſo trotz ihrer Werke fortleben. Das Gefühl, daß man ſich in der Exegeſe eben noch auf unſicherem Boden bewege, ſprach ſich auch in den Verhandlungen über die Grundſätze der bibliſchen Hermeneutik aus, wie zwiſchen Keil und Ständlin (cf. die Literatur bei Luz). Keil beſtimmt das Geſchäft des Auslegers dahin, auszumachen, was ſteht da, ſey's Faktum oder Lehre, ſo ſtimmt es mit dem und dem überein, was aus der Geſchichte bekannt iſt, der Inhalt aber muß ihm als ſolchem ganz gleichgültig bleiben; das war aber in der That nichts Neues und reichte nicht zu. Wenn Ständlin und Andere dagegen replicirten: es bedürfe auch Gemüth, Philoſophie, religiöſen Sinn, um die Schrift zu verſtehen, ſo iſt damit nicht mehr geſagt, als was im vollen Begriff einer philologiſchen Auslegung ſchon liegt, und noch zu wenig geſagt, um noch ein anderes Auslegungsprinzip, das wahrhaft theologiſche zu gewinnen, wozu freilich dieſe zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus hin und her ſchwankenden Theologen ſchon gar nicht die dogmatiſche Kraft beſaßen. Aber es bahnte ſich unter dieſen Bewegungen bereits ein neuer Geiſt vor, mit welchem die Bedingungen eines Fortſchrittes der Exegeſe und der Hermeneutik gegeben waren, ein ſtrengerer, tiefer dringender, wiſſenſchaftlicher, und ein ernſterer, tiefer dringender, religiöſer Geiſt. Die Wiſſenſchaft überhaupt befreite ſich von dem allgemeinen, rationaliſtiſchen, abſtrakten Weſen, das die Geſchichte, die Natur und die Kunſt mit aufgeblaſener Willkühr nach ſubjektiven Kategorien gemeiſtert hatte, getrieben von dem Drange der Zeit nach Erneurung und Vertiefung, befruchtet von den philoſophiſchen Ideen des 19. Jahrhunderts, zu einer lebensvolleren Anſchauung der Dinge, aber auch zugleich zu einer ſtrengeren, objektiven, organiſchen Natur- und Geſchichtsbetrachtung, welche ebenſo die Geſetzmäßigkeit im großen Ganzen, wie die karakteriſtiſche Eigenthümlichkeit im Einzelnen und Beides in ſeinem Zuſammenhang zu begreifen ſtrebte,

und nun auch erſt das Alterthum mit dem rechten Ernſte und der rechten Liebe verſtehen lernte. Von hier aus ſchon mußte ein ganz anderer Geiſt in der Behandlung der Bibel ſich erzeugen. Ein Vorläufer dieſes Geiſtes noch mitten in der Herrſchaft des alten Rationalismus war Herder, der mit offenem Sinn für alles wahrhaft Menſchliche und einem feinen Geſchmack für das Schöne und Große in jeder Zeit und bei jedem Volke an die Bibel herantretend, ihr mehr Schönheit und Wahrheit abzulauſchen wußte, als ſeine Zeit es verſtand und ertragen wollte. Und wenn er auch in ſeinem etwas verſchwommenen, enthuſiaſtiſchen Humanismus und bei ſeinem Mangel an wiſſenſchaftlicher Schärfe überhaupt und philologiſcher Akribie insbeſondere nicht der Mann war, etwas Neues zu geſtalten, hat er doch durch ſeinen Geiſt und Sinn manchem Theologen den Muth und die Begeiſterung zu einer würdigeren und tieferen Behandlung der Bibel eingehaucht; auch jetzt noch wäre manchem Exegeten etwas von Herders poetiſchem Verſtand bei der Auslegung der Bibel dringend zu wünſchen. Aber nicht nur ein neuer und ſtrengerer wiſſenſchaftlicher Geiſt überhaupt war es, was einer Neugeſtaltung der Exegeſe Bahn brach, ſondern ebenſo ſehr auch ein anderer tieferer, ernſterer und ſtrengerer religiöſer Geiſt. Dieſe durch mancherlei innere und äußere Urſachen hervorgerufene, religiöſe Umwendung und Vertiefung hat ſich in mancherlei theologiſchen Phaſen einer ſtreng dogmatiſch-kirchlichen, einer ſpekulativen Reſtauration, und einer den Gegenſatz des Alten und Neuen vermittelnden Reform abgelagert, welche alle auch nothwendig ihren hermeneutiſch-exegetiſchen Reflex fanden und ſuchen mußten. Darin ſind ſie aber alle bei aller Verſchiedenheit im Einzelnen wieder eins, daß die Schrifterklärung zwar zuerſt eine wahrhaft philologiſche ſeyn müſſe gemäß der ſtrengeren Anforderung der philologiſchen Wiſſenſchaft des Jahrhunderts, aber doch auch eine theologiſche ſeyn und wieder werden müſſe, die Bibel alſo vom Standpunkt einer göttlichen Offenbarung aus für die Kirche gedeutet werden müſſe. Indem wir damit bereits in die Strömungen der Gegenwart hereintreten, kann es nicht unſere Abſicht ſeyn, eine erſchöpfende Karakteriſtik geben zu wollen bei dem großen Umfang der exegetiſchen Beſtrebungen der Jetztzeit, ſondern wir müſſen uns begnügen mit einigen Grundſtrichen zugleich bevorwortend, daß die Klaſſifikation eben nur vom Geſichtspunkt der Hermeneutik aus gemacht iſt, und auch innerhalb dieſer Grenzen die Unterſcheidung bei den mancherlei oft fließenden Uebergängen und den ſich kreuzenden Standpunkten keinen Anſpruch auf vollſtändig abgemeſſene Genauigkeit machen kann. Die ſtrengſte theologiſche Auslegung mußte ſich da geſtalten, wo wenn auch nicht immer ausgeſprochen, doch thatſächlich das kirchliche Lehrſyſtem den materialen Kanon für die Auslegung hergeben ſollte, ſo daß, wenn auch Dies und Jenes gemildert und gebeſſert wurde, die Exegeſe doch im Ganzen einen dogmatiſirenden Karakter annehmen mußte wie bei Hengſtenberg, Hävernick, Harleß, Steiger ꝛc. Beſonders wichtig iſt dabei die Behandlung des A. T. Die Vermittlung der geſchichtlichen und dogmatiſchen Auffaſſung des A. T. durch eine bibliſch-theologiſche Begründung des Organismus der ſtufenweiſe fortſchreitenden Offenbarung, welche ſich namentlich an einer lebendigeren und geſchichtlicheren Anſchauung von der Weiſſagung hätte erproben müſſen, iſt hier zu wenig zu ihrem Rechte gekommen, wenn auch der bedeutendſte Vertreter dieſer Richtung Hengſtenberg in ſeiner ſpäteren Auslegung der meſſian. Weiſſagungen, weniger in ſeiner Erklärung der Pſalmen von dieſen engen Schranken ſich freier gemacht hat (übrigens auch Hävernick). Grundſätzlich aber hat eine andere Richtung für die Auffaſſung des A. T. ſich auf einen bibliſch-theologiſchen und hiſtoriſchen Standpunkt geſtellt, um in Weiſſagung und Erfüllung das Fortſchreiten des geſchichtlich ſich bezeugenden Offenbarungsgeiſtes ebenſo geſchichtlich treu, wie pneumatiſch wahr zu begreifen, Delitzſch, Hoffmann, Baumgarten, Beck, Tholuck mit mancherlei nicht unweſentlichen Modifikationen. Ob ſo, wie Reuß ſagt, um die Theologie durch die Geſchichte zu orientiren, nicht dieſe zuerſt zur Theologie gemacht werde, wenigſtens theilweiſe zu viel, das iſt allerdings die Frage, aber ſagen wir mit ihm: ein Schritt vorwärts iſt's doch und ſomit ſelbſt eine Weiſſagung, welcher die Erfüllung nicht mangeln kann um ſo mehr, da es uns, um es

kurz zu ſagen, in der Exegeſe vor Allem noch am Verſtändniß des Alten Teſtaments fehlt. Was die Auslegung des N. T. auf dieſem Standpunkt für ſich betrifft, ſo tritt dabei ein nicht unweſentlicher, aber zuletzt mehr für die Dogmatik bedeutſamer Unterſchied inſofern heraus, als den Einen die bibliſch-theologiſche und dogmatiſche Schriftauslegung eigentlich ganz zuſammenfällt, während die Andern ſie in verſchiedener Weiſe auseinanderhalten. Andere haben ſich mit der eben bezeichneten Anſchauungsweiſe nicht begnügt und für die Auslegung der Bibel, insbeſondere des A. T., den tieferen Schriftſinn, wenn auch nicht in der alten willkürlichen und unlebendigen Weiſe gefordert, als wodurch erſt der rechte Zuſammenklang des Alten und Neuen, der Inſpirationskarakter der Schrift und die ganze Fülle des göttlichen Wortes zu ihrer Geltung kommen, wie Olshauſen, ein Wort über tieferen Schriftſinn 1824, und die daran ſich anknüpfende Streitliteratur, (vgl. Pelt, Encyklopädie S. 112), dann ſein bibliſcher Commentar über das N. T. 4 Bände, ferner Rud. Stier, Pſalmenauslegung vom Jahr 1834, Reden des Herrn, 7 Bände und Anderes, und in Beziehung auf die Theorie die nicht genug beachtete Abhandlung: die Stufen und das Ziel der Bibelauslegung, theol. Anzeiger 1836, Nr. 57. Abgeſehen aber davon, daß damit das geſchichtliche Verſtändniß doch zuletzt nicht erhalten, ſondern beſchränkt und aufgehoben wird, hat man von dieſem Standpunkt aus im Graben nach der Tiefe nicht immer das rechte Maß eingehalten und die Grenzen der Auslegung und Anwendung vielfach verſchüttet. Wir wenden uns nun zu der theologiſchen Schule, welche die Vermittlung des Alten und Neuen und eine fortſchreitende Reform der Theologie als ihr Programm hingeſtellt hat, und Schleiermacher als ihren Chorführer betrachtet. Schleiermacher ſelbſt, in ſich die verſchiedenartigen Bildungselemente und Fermente der neuen Zeit vereinigend und von dem Drange beſeelt, die Theologie und mit ihr die Kirche neuzugeſtalten, hat zunächſt der Entwickelung der Dogmatik einen neuen kräftigen Anſtoß gegeben, indem er ihre Quelle im religiöſen Gemüthe und in der chriſtlichen Erfahrung aufſuchte, und hat dadurch auch auf die Exegeſe mittelbar bedeutend eingewirkt, indem er ſie auf die religiös-pſychologiſche Seite hinlenkte, und durch die Unterſcheidung des religiöſen Lebens und der religiöſen Lehre einer geſchichtlichen Anſchauung der Bibel Raum ſchaffte. Aber die Divergenz ſeines dogmatiſchen Standpunkts von der Bibel ſich und Andern nicht geſtehen wollend, machte er ſeine eigene Exegeſe zu einem dialektiſchen Kunſtſtück. Seine ſtarke Subjektivität, »die mächtige Eigenthümlichkeit, die ſich Allem aufprägte, was in ſeinen Kreis trat« (Lücke), im Bunde mit ſeinem dialektiſchen Verſtande, lähmte in ihm perſönlich den ächt geſchichtlichen Sinn, der ſich dem bibliſchen Stoffe mit ſich ſelbſt vergeſſender Unbefangenheit ſo hingegeben hätte, wie er dies doch ſelbſt ſo ſtreng in ſeiner Hermeneutik fordert. Was bei ihm aber noch insbeſondere die Befähigung zu einem wahren Exegeten beſchränkte, war ſeine faſt idioſynkratiſche Abneigung gegen das Alte Teſtament, das er nicht verſtand, ja faſt möchte man ſagen, ſogar nicht verſtehen wollte. Schleiermachers ſo individuell zugeſpitzter Standpunkt konnte wenige vollkommene Schüler finden, ſo zahlreich die Schule iſt, die er hervorgerufen hat; eben darum war auch dieſe Schule dazu weiter gedrängt, ſich in die in ihm ſelbſt ſo kunſtvoll zuſammengeſchlungenen verſchiedenartigen Elemente zu theilen und ſie entweder nach Rechts oder Links weiter zu geſtalten. Manche dieſer Schüler ſind von ihm ausgehend immer mehr hinübergeſchritten auf einen ſtreng kirchlichen Standpunkt, und es laufen daher die Grenzlinien zwiſchen Schleiermacherſcher Schule und kirchlich-theologiſcher und bibliſch-theologiſcher Richtung mannigfach in einander. Die bedeutendſten Vertreter des Schleiermacherſchen Standpunktes in exegetiſcher Beziehung ſind Lücke und Neander, der letztere jedoch mehr Kritiker als eigentlicher Exeget. Der erſtere zum Exegeten vortrefflich ausgeſtattet, hat in ſeiner Auslegung der johanneiſchen Schriften ein Muſter geſchmackvoller philologiſch-theologiſcher Bibelauslegung aufgeſtellt, aber gedrängt von einer ſtrengen, die Halbheiten ſeiner Auslegung unerbittlich aufdeckenden Kritik bot ihm ſeine Dogmatik keine durchſchlagende Antwort mehr. Am Alten Teſtament hat ſich die Exegeſe der Schleiermacherſchen Schule noch am wenigſten erprobt, denn

die Umbreitiſche Exegeſe des A. T. iſt doch weit mehr aus Herder'ſchem Geiſte geboren, mit poetiſch-religiöſem Sinn dogmatiſche Weite verbindend. Nur durch den Ausbau der bibliſchen Theologie, deren Grundlagen Nitzſch, Schmid ſo trefflich gelegt, noch mehr aber durch den Ausbau des dogmatiſchen Syſtems und insbeſondere ſolcher Lehren, die auf die Auslegung einen beſonders ſtarken Einfluß haben, wie Offenbarung, Inſpiration, Lehre von der Perſon Chriſti, kann dieſe Schule, den Nöthen des Confeſſionalismus ſich entziehend, auch der Exegeſe ein ſichreres Fundament geben. Ueber die exegetiſche Richtung, welche an die ſpeculative Reſtauration des kirchlichen Standpunktes ſich anſchloß, können wenige Worte genügen. Die Unnatur und die Selbſttäuſchungen des Sühnebundes zwiſchen Pantheismus und kirchlichem Dogma haben ſich in Commentaren wie die von Billroth, Matthies mit ſonderbaren ſpeculativen Umdeutungen des bibliſchen Inhaltes beſtraft. Und indem jene ſpeculative Reſtauration durch ihre eigene Dialektik umſchlug in einen völligen Bruch nicht nur mit der Kirche, ſondern mit den Auktoritäten der Bibel, hat ſich die ſpekulativ-theologiſche Begehrlichkeit verwandelt in eine ſpekulative Leidenſchaftlichkeit, mit der ſofort unter dem Vorwand der reinen Vorausſetzungsloſigkeit und einer völlig unbefangenen hiſtoriſchen Kritik zwar mancher wahre Schaden und Mangel der herrſchenden Exegeſe aufgedeckt, aber auch die Bibel mißhandelt wurde. Der berühmte Vormann dieſer Richtung, Strauß, hatte zwar früher geſagt (Berl. Jahrb. 1832): die wahre Auslegung iſt gewiſſermaßen die allegoriſche; es muß unterſchieden werden der an ſich ſeyende Begriffsgehalt als gleichſam der verborgene Sinn, auf welchen der heilige Geiſt intendirt, und die endliche Form der Vorſtellung, in welcher die neuteſtamentlichen Schriftſteller dieſen Inhalt nicht nur gaben, ſondern ſelber hatten, in welcher Form gleichſam die Weiſſagung auf den Begriff enthalten iſt. Dieſe Weiſſagung muß das fortgeſchrittene Bewußtſeyn in der Kirche erfüllen, indem der an ſich unendliche Inhalt zu dem ihm angemeſſenen Fürſichſeyn in der unendlichen Form des Begriffs erhoben wird. Aber dieſe ſo viel geprieſene Unterſcheidung von Vorſtellung und Begriff (in welcher allerdings eine Ahnung des Wahren liegt) war eben auch eine Achillesferſe und eine gefährlichere als die von Strauß am Proteſtantismus gefundene, und der kühne Kritiker war conſequent genug, ſie ſelbſt aufzudecken und zu zeigen, daß dieſe Unterſcheidung eine illuſoriſche iſt, und nichts übrig bleibt als die dogmatiſche Auslegung der Schrift völlig der rein hiſtoriſchen zu opfern. — Die neue Tübinger Schule hat daher auch das Schnarrwerk philoſophiſcher Kategorieen hinter ſich laſſend, in Hinſicht der Behandlung der Bibel ſich rein auf dieſen vorausſetzungsloſen Standpunkt grammatiſch-hiſtoriſcher Auslegung geſtellt, obwohl dabei mehr der Kritik als der eigentlichen Exegeſe lebend. Wenn ſie nun auch als auf die Seite gedrängt erſcheint, ſo bleiben ihre kritiſch-exegetiſchen Operationen doch immer noch ein nicht zu überhörender Mahnruf gegen den dogmatiſchen Schlummer der Exegeſe. Wir ſind ſo von ſelbſt herübergeführt zu einer letzten Richtung von Schrifterforſchung, welche ausgegangen iſt vorzugsweiſe von dem oben bezeichneten ernſteren wiſſenſchaftlichen Geiſte unſeres Jahrhunderts, wenn auch im Einzelnen mehr oder weniger mitberührt von den religiöſen Schwingungen des Zeitalters, und mit den vermehrten und geſchärften Mitteln der Sprach- und Geſchichtsforſchung, die ſie ſelbſt wie Winer, Geſenius, Ewald, Hupfeld erſt für die Bibelauslegung recht fruchtbar gemacht haben, und mit ernſtem, ſittlichem Sinne, aber auch möglichſter »Unbefangenheit« »rein objektiv« die bibliſchen Urkunden zu deuten ſtrebt, von einer theologiſchen Auslegung entweder grundſätzlich abſtrahirend oder ſie nur in ſecundärer Weiſe zulaſſend. Mag nun jene Unbefangenheit, wie es eben aus der Natur gerade dieſes Gegenſtandes folgt, welcher den Menſchen nicht gleichgültig laſſen kann, eine zweifelhafte ſeyn, ja manchmal zu einer Affektation fortgehen, die ſogar durch Ungerechtigkeit gegen die bibliſchen Urkunden und ihre Verfaſſer ſich als Unbefangenheit glaubt legitimiren zu müſſen, und kann man ſich von den Männern dieſer Richtung das Recht einer auch theologiſchen Auslegung der Schrift nicht nehmen oder verkürzen laſſen, ſo bleiben doch auch für dieſe theologiſche Auslegung der Schrift die Leiſtungen eines

Ewald, Bertheau, Tuch, Hupfeld, Knobel, Hitzig und Anderer im Gebiete der alttestamentlichen Exegese, und die eines Fritzsche, Winer, Rückert, Bleek, de Wette, Meyer (die Letztern mehr und mehr einem theologischen und positiven Geiste zugewendet) im Gebiete der neutestamentlichen Exegese um so mehr ein höchst schätzbarer Gewinn, als die theologische Auslegung ja selbst die streng philologische als ihre feste Basis anerkennen muß, und als eben in der äußern Sonderung der exegetischen Standpunkte und dem gegenseitig anziehenden und abstoßenden Verhältnisse derselben das Urtheil sich läutern und schärfen muß und der Gesammtfortschritt des Schriftverständnisses dadurch um so sicherer verbürgt ist. Werfen wir nun auch noch einen kurzen Blick auf die katholische Schriftauslegung seit der Reformation, so läßt sich begreifen, wie es einerseits im Wesen des Katholicismus, das durch den Gegensatz des Protestantismus noch verschärft wurde, liegt, von den bisherigen Grundsätzen der Auslegung nichts aufzugeben, andererseits aber auch wieder aus diesem Gegensatz des Protestantismus und der unläugbaren Rückwirkung desselben auf den Katholicismus folgen mußte, daß er in der Fortsetzung und Umbildung der exegetischen Thätigkeit nicht zurückbleiben konnte. Aus dem 16. und 17. Jahrhundert sind vor allen Maldonado, Est, Calmet, Corn. a Lapide (letzterer freilich wieder mit viel allegorischem Ballast) als die bedeutendsten zu nennen. Der Jansenismus hat in dem Nouveau Testament des Pasquier Quesnel (vgl. d. Art.) 1687 eine exegetische Frucht einer praktisch-erbaulichen Bibelerklärung in den Grenzen der Kirchenlehre hervorgerufen, die zwar vom Katholicismus nicht anerkannt wurde, aber in ihrer Wärme und ihrem sittlichen Ernste nicht verfehlen kann, auch auf Protestanten einen wohlthätigen Eindruck zu machen. Seit der zweiten Hälfte des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts ist die katholische Exegese und Hermeneutik nicht unberührt geblieben von den Bewegungen der Aufklärung und des Rationalismus, welche einem der bedeutendsten Vertreter dieser freiern Richtung, Jahn, sogar eine, wenn auch glimpfliche kirchliche Censur eingetragen haben. Aber auch seit die Zügel des römischen Standpunkts wieder straffer angezogen worden sind, hat die exegetische Thätigkeit in der katholischen Kirche das Möglichste in den Schriften eines Maier, Klee, Mack, Welte, Reinke u. A. zu leisten gesucht, vgl. d. Art. Exegese in Welte und Wetzer Kirchenlexikon. Dem geht auch eine fortgesetzte Bearbeitung der Theorie der Auslegung zur Seite; nicht ohne einige erhebliche Relaxationen in des Gießner Löhnis Grundzügen der biblischen Hermeneutik und Kritik 1839, strenger bei Ranolder, Hermen. biblicae principia etc. Quinqueeccles. 1838; Anton Schmitter, Grundlinien der biblischen Hermeneutik. Regensb. 1844. Ueber die exegetische Thätigkeit des außerdeutschen Protestantismus vgl. Reuß §. 596 ff. Zum Schlusse haben wir auch noch Einiges beizufügen über die neueste Geschichte der Theorie der Auslegung bei den Protestanten. Der neue kirchlich-wissenschaftliche Geist sprach sich noch jugendlich gährend aus in Lücke's Grundlinien der neutestamentlichen Hermeneutik. Gött. 1817. Auf einen allgemeinern Standpunkt hinausschreiten will Germar mit seinen verschiedenen Schriften über panharmonische Auslegung 1821 und andere mehr; er sucht die Auslegung der Bibel in Analogie mit der Deutung der Natur zu construiren und zu zeigen, wie eine grammatisch-historische Auslegung unzureichend sey. Wenn er aber sagt: der Gedankengehalt der Offenbarung Gottes durch Christum wird in eben dem Grade richtig gefaßt, als derselbe mit den verschiedenen Aeußerungen Christi unter einander und „mit Allem, was sonst entschieden wahr und gewiß ist", in der vollkommensten Harmonie steht, so mag damit etwa das Ziel und die Aufgabe bezeichnet seyn, aber eine sichere theologische Methode der Auslegung ist damit nicht gewonnen. Außer den trefflichen Bemerkungen von Nitzsch, Twesten, Beck zur Rechtfertigung der theologischen Auslegung ist ferner zu vergleichen die schon genannte Abhandlung von Hahn über die grammatisch-historische Auslegung, und Moll, Entwickelung und Darstellung der verschiedenen Gestalten der Interpretation des A. und N. T. aus dem Begriff derselben in Bruno Bauers Zeitschrift für spec. Theologie Bd. III. Heft 1. Zuletzt sind noch zu nennen Schleiermachers nachgelassene Vorlesun-

gen über Hermeneutik und Kritik mit beſonderer Beziehung auf das N. T., ſie haben das Verdienſt, die Hermeneutik auf ihre letzten Grundlagen und Grundſätze zurückzuführen, und liefern den Beweis, wie eine wahrhaft philologiſche Auslegung die Vorausſetzung bilden muß, aber dann durch ſich ſelbſt in die theologiſche überführt; die letztere iſt nun freilich bei Schleiermacher zu wenig ausgeführt. Neben ihm iſt zu nennen Clauſen, Hermeneutik des N. T. 1841. Auf das Ganze, auch das altteſtamentliche Gebiet, dehnt ſich aus die bibliſche Hermeneutik von Luz 1849, in mildem, freiem Geiſt die Anſprüche der Kirche und Wiſſenſchaft an die Schrift zu verſöhnen ſuchend, aber ohne feſtere prinzipielle Durchführung. An der Theorie für die Exegeſe fehlt es uns nicht, auch nicht an einer reichen Praxis, aber an einer ſtrengern Beziehung der letztern auf die Grundſätze der erſteren, an der rechten Unterſcheidung und Aufeinanderbeziehung der verſchiedenen Funktionen der Auslegung, an dem Einhalten der Grenzen der Auslegung, die gar zu häufig in das Gebiet der bibliſchen Theologie und Dogmatik ſich verliert, und Auslegung und Anwendung in dem Streben möglichſt tief und voll auszulegen verſchüttet, endlich auch — und das verdient eine nachdrückliche Rüge, an dem Geſchmacke, der Maß zu halten weiß und die Commentare nicht zu Rüſtkammern gelehrten Ballaſtes macht. Die Auslegung der Schrift iſt nicht Sache eines einzelnen Theologen oder einer einzelnen Partei, ſondern der Geſammtkirche in ihrem zeitlichen Laufe, mögen ihr dazu nie die *χαρίσματα ἑρμηνείας* vom Herrn der Kirche fehlen, die ſie eben ſo in die Tiefe wie in die Weite der Schrift führen; iſt »auch die hermeneutiſche Formel, welche alle Stimmen vereinigt, noch nicht gefunden«, ſo hoffen wir doch, daß die Auslegung fortgehe, und wenn man geſagt hat: der letzte Dichter der letzte Menſch, ſo werden wir auch ſagen dürfen: der letzte Chriſt ein Ausleger des göttlichen Wortes. Landerer.

Urkundliche Nachträge

zu dem Artikel Euſebius von Cäſarea:

1) Scholien zu den Pſalmen von Pſ. 119. bis Ende, neu gedruckt bei *Mai* nov. biblioth. patrum IV. S. 67—107.

2) Fragmente zur Theophanie, von Wichtigkeit für das Urtheil über die Beſchaffenheit der ſyriſchen Ueberſetzung, bei *Mai* IV. S. 109—156, 310—312.

3) Fragmente aus dem Commentar zu Lukas, bei *Mai* IV. S. 160—207.

4) Ein kurzes Fragment über den Hebräerbrief, bei *Mai* IV. S. 207.

5) Fragmente aus der Schrift über das Paſſa, bei *Mai* IV. S. 209—216.

6) Fragmente aus *ζητήματα καὶ λύσεις*, zum zweiten Male und mit neuen Stücken gedruckt bei *Mai* IV. S. 219—303, dahinter lateiniſch die von Ambroſius und Hieronymus ausgeſchriebenen Stellen S. 304—309.

7) Fragment aus dem Werk der evangeliſchen Demonſtration, bei *Mai* IV. S. 313 f.

8) Einige kleinere Fragmente, bei *Mai* IV. S. 314.

Verzeichniß

der im fünften Bande enthaltenen Artikel.

G.

	Seite
Gemeinschaft, ethische	1
Gemeinschaft der Güter, s. Communismus	2
Gemeinschaft der Heiligen	—
Gemischte Ehe, s. Ehe	4
Genehmigung, landesherrliche, s. Placet	—
General eines geistl. Ordens, s. Orden	—
Generalabsolution, s. Schlüsselgewalt	—
Generalsuperintendent, s. Superintendent	—
General-Vicar	—
Genesis, s. Pentateuch	5
Genesius	—
Genezareth, See von	6
Genfer Confensus und Katechismus, s. Calvin	9
Gennadius, Presbyter zu Marseille	—
Gennadius, Patriarch von Constantinopel	—
Genovefa (Genoveva)	10
Genovefaner	11
Gentile, Joh. Valentin, s. Antitrinitarier	—
Gentillet, Innocenz	—
Genügsamkeit	12
Genugthuung Christi, s. Erlösung	13
Genugthuung des Menschen	—
Geographie, biblische	15
Georg, St.	23
Georg von Trapezunt	—
Georg III., Fürst zu Anhalt	24
Georg von Polenz	26
Georg, Markgraf von Brandenburg	28
Georg, Herzog von Sachsen	—
Georgius, Bischof von Laodicea	30
Gerar	31
Gerasa, s. Gadara	—
Gerberon, Dan. Gabriel G.	—
Gerbert, s. Sylvester II., Pabst	32
Gerbert, Martin	33
Gerdes (Daniel)	34
Gerechtigkeit und Billigkeit	—
Gerechtigkeit Gottes, s. Gott	35
Gerechtigkeit des Menschen, ursprüngliche	—
Gerhard, der heilige	39
Gerhard, Johann	40
Gerhard, Groot., s. Brüder vom gemeinsamen Leben	45
Gerhardt, Paulus	—
Gerhoch	49
Gericht, göttliches	52
Gericht und Gerichtsverwaltung	57
Gerichtsbarkeit, kirchliche	61
Gerichtshof, geistlicher, s. Audientia episcopalis	83
Gerichtsverfahren, s. Gerichtsbarkeit, geistliche	—
Gerlach, Otto von	—
Germain, St. en Laye	86
Germanus, St., von Auxerre	87
Germanus, St., von Paris	88
Gernler, Lukas	89
Geroch, s. Gerhoch	—
Gerrener	—
Gerson, Joh. Charlier	—
Gerste	99
Gertrud, die Heilige	100
Gertrudis, die Heilige	—
Gervasius und Protasius	—
Gesang, kirchlicher	—
Geschenk	112
Geschlechtsregister	—
Geschur, s. Gessur	116
Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu	—
Gesenius, Justus	117
Gesenius, Wilhelm	121
Geser, s. Gezer	123
Gesetz	—
Gesetz, kirchliches, s. Kanon	125
Gesetz, mosaisches, s. Mosaisches Gesetz	—
Gespenst	125
Gessur	128
Gestirnkunde, Astronomie bei den alten Hebräern	—
Geth, s. Gath	—
Gethsemane	—
Getränke	129
Getreide, s. Ackerbau	—
Gewichte bei den Hebräern, s. Maße	—
Gewissen	—
Gewissener	142
Gewissensehe, s. Ehe	143
Gewissensfälle, s. Casuistik	—
Gewissensfreiheit, s. Duldung	—
Gezer	—
Ghibellinen und Welfen, s. Welfen	144
Gibea	—
Gibeon	—
Gichtel, Johann Georg	145
Gideon	150
Gieseler, Joh. Karl Ludwig	152
Giftlehre, Ludw. Friedr.	155
Gibon	156
Gilbert de la Porrée	160
Gilbert und Gilbertinerorden, s. Guilbert	161
Gilboa	—
Gildas Cormac	162
Gilead, s. Palästina	—
Gilgal	—
Giraldus (Silvester) von Cambrien	164
Girgasiter	—
Girsiter	165
Gislemar	—
Glareanus (Heinrich Loriti)	—
Glassius (Salomo)	167
Glaube	170
Glaubensartikel	174
Glaubensfreiheit und Glaubenszwang, s. Duldung	178
Glaubensregel	—
Gleichniß	182
Glocken	186

Seite

Glöckner 188
Gloria in excelsis, s. Doxologie . . . . . —
Gloria patri, s. Doxologie —
Glossa ordinaria, et interlinearis, s. Gloſſen, bibl. —
Gloſſen (bibliſche) . . —
Gloſſen und Gloſſatoren 191
Glückſeligkeit 193
Gnade 194
Gnadenbild 199
Gnadenbriefe . . . . —
Gnadengaben, s. Geiſtesgaben 200
Gnadenjahr, s. annus gratiae —
Gnadenmittel . . . . —
Gnadenwahl, s. Prädeſtination 204
Gnadenwirkung, s. Gnade —
Gnoſis, Gnoſticismus, Gnoſtiker . . . . . —
Goar, Sankt 218
Goch, Johann von . . 219
Godeau, Anton . . . 221
Godehard (Gotthard) . 222
Görres, Johann Joſeph . 224
Göze, Johann Melchior 226
Götzendienſt, s. Abgötterei 229
Gog und Magog . . . —
Goldene Zahl, s. Zeitrechnung, chriſtliche . . 230
Goldener Leuchter, s. Stiftshütte und Tempel . . —
Golgotha, s. Grab, heil., in Jeruſalem . . . —
Goliath . . . . . —
Gomarus 231
Gomer 235
Gomorrha 245
Goneſius, Petrus . . —
Gonzaga, s. Aloyſius von Gonzaga 247
Gonzalo von Berreo . . —
Gorgias 248
Goriun, s. Mesrop . . —
Goſan . . . . . —
Goſen 249
Goiden 251
Gothiſche Baukunſt, s. Baukunſt, chriſtl. . . . 257
Gothiſche Bibelüberſetzung, s. Deutſche Bibelüberſetzungen . . . . —
Gott . . . . . —
Gottesacker, s. Kirchhof . 266
Gottesdienſt, Theorie deſſelben . . . . . —
Gottesfreunde 276
Gottesfriede 278
Gottesfurcht 280
Gottesgebärerin, s. Maria 281
Gotteslästerung . . . —
Gottesläugnung, s. Atheismus 285
Gottesraub, s. Sacrilegium —
Gottesurtheil . . . . —

Seite

Gottesverehrung, s. Gottesdienſt 288
Gottfried von Bouillon . —
Gotthart, s. Godehard . 291
Gottloſigkeit . . . . —
Gottmenſch, s. Jeſus Chriſtus 292
Gottſchalk . . . . . —
Gottſchalk, Wendenfürſt u. Märtyrer 294
Goudimel, Claude . . 295
Goulart, Simon . . . —
Grab der Hebräer und Juden, s. Begräbniß bei den Hebräern . . . 296
Grab, das heilige, in Jeruſalem . . . . . —
Grab bei den Chriſten, s. Begräbniß b. d. Chriſten 310
Grabe, Johann Ernſt . —
Grabreden 311
Gradual 312
Gradualpſalmen, s. Pſalmen —
Gräl, St. . . . . —
Grammont, s. Grandmont 314
Granatbaum . . . . —
Grandmont, Orden von 315
Granvella, Anton Perrenot 316
Gratiae, s. Gnadenbriefe 319
Gratiae expectativae, s. Expectanzen . . . —
Gratian, s. Kanonen- und Dekretalenſammlungen —
Gratianus . . . . . —
Grégoire, Henri . . . —
Gregor I. 321
Gregor II. 332
Gregor III—VI. . . . 333
Gregor VI. u. VII. . . 334
Gregor VIII. u. IX. . 339
Gregor X—XIII. . . 341
Gregor XIV—XVI. . . 342
Gregor der Erleuchter . 347
Gregor von Heimburg . —
Gregor von Nazianz . 349
Gregor von Nyſſa . . 354
Gregor der Thaumaturge 361
Gregor, Biſchof von Tours 362
Gregor von Utrecht . . 364
Gregorianiſcher Geſang, s. Geſang, kirchlicher, und Gregor I. 365
Gregorianiſches Jahr, s. Kalender . . . . . —
Gregoriusfeſt . . . . —
Grelſer, Jakob . . . 366
Gribaldo, s. Antitrinitarier, Bd. I. S. 406 . 368
Griechiſche und griechiſch-ruſſiſche Kirche . . . —
Griechiſche Glaubensbekenntniſſe, s. Griech. Kirche ꝛc. 389
Griechiſche Sprache des N. T., s. Helleniſtiſcher Dialekt . . . . —
Griesbach, Johann Jakob —
Grönland 391

Seite

Grool, Gerhard, s. Brüder vom gem. Leben . . 393
Groyper, Johann . . —
Großbritannien, s. d. einzelnen Länder England, Irland, Schottland, Angelſachſen, Anglikaniſche Kirche, Engliſche Reformation 395
Grotius (Hugo de Groot) —
Grubenheimer, Name der böhmiſchen Brüder, s. Bd. II. S. 388 . . 399
Grumbachiſche Händel . —
Gründonnerſtag, s. Woche, die große . . . 400
Grüß. Grüßen bei den Hebräern . . . . —
Gruß, engliſcher, s. Ave Maria 402
Grynäus . . . . . —
Gualbert, Johannes . . 406
Guardian 407
Guaſtallinerinnen, s. Angelikken . . . . . —
Guelfen und Ghibellinen, s. Welfen . . . . —
Gürtel, bei den Hebräern —
Güte Gottes, s. Gott . 408
Gütergemeinſchaft, s. Communismus . . . . —
Güßlaff, s. Miſſionen, proteſtantiſche . . . . —
Guibert . . . . . —
Guido von Arezzo . . 411
Guido (Guy, Wido) de Bres 412
Guido, Stifter der Hoſpitaliter, s. Hoſpitaliter 413
Guilbert, der heilige . . —
Gundulf 414
Guſtav Adolf, König von Schweden 416
Guſtav-Adolf-Stiftung. Guſtav-Adolfs-Verein 419
Gut, das höchſte . . . 424
Guyon (Guion), Frau von 426
Gyrovagi 433

H.

Haager Geſellſchaft, s. Holland 434
Haar bei den Hebräern . —
Habakuk, der Prophet . 435
Haberkorn, Peter . . . 438
Habert 439
Habeſch, s. Abeſſiniſche Kirche —
Hadad . . . . . —
Hadad Rimmon . . . 440
Haderwaſſer . . . . —
Hades . . . . . —
Hadoram 444
Hadrach 445
Hadrian, Kaiſer . . . 446

Digitized by Google

Seite

Hadrian I. u. II. . . 447
Hadrian III. u. IV. . . 449
Hadrian V. u. VI. . . 450
Händel, ſ. Muſik, kirchliche 453
Häreſie . . . . . —
Häuſer bei den Hebräern, ſ. Baukunſt bei den Hebräern 469
Haſenreffer, Matthias . —
Hagada, ſ. Midraſch . . —
Hagar . . . . . —
Hagariter 470
Haggai 471
Hagiographen, ſ. Kanon, bibliſcher des A. T. . 472
Hahn, Michael . . . —
Haima, ſ. Havma . . 474
Haine bei den Hebräern —
Hakeldama . . . . . —
Hakan, ſ. Narwegen . . 476
Hales, Alexander v., ſ. Alexander v. Hales . . —
Hales, John . . . . —
Haligar 478
Haller, Albrecht v. . . —
Haller, Berthold . . . 479
Haller, Karl Ludwig v. . 484
Halsketten 485
Ham, ſ. Cham . . . 486
Haman der Agagite, ſ. Eſther . . . . . —
Hamann (Johann Georg) —
Hamansfeſt, ſ. Feſte der Juden 491
Hamath . . . . . —
Hamburg 493
Hamburg, kirchlich-ſtatiſtiſch, ſ. Hanſeſtädte . . . 500
Hamel, ſ. Bajus u. Leſſius —
Hamelmann, Hermann . —
Hamilton, Patrick . . 501
Hamon 502
Handauflegung . . . —
Handel bei den Hebräern 506
Handfaß 510
Handſchriften der Bibel, ſ. Bibeltext des A., des N. T. 511
Handtrommel, ſ. Muſik bei den alten Hebräern . —
Handwerke bei den Hebräern —
Hanna 516
Hanno, ſ. Gregor VII. u. Guibert 517
Hannover . . . . . —
Hanſeſtädte 534
Hanſiz, Markus . . . 538
Hantwill, Joh. v. . . . 539
Haphtharen, ſ. Bibeltext des A. T. Bd. II. S. 152 —
Hara . . . . . —
Haran . . . . . —
Hardenberg, Dr. Albert . 540
Harding, Stephan, ſ. Ciſterzienſer Bd. II. S. 704, 705 551
Hardouin, Jean . . . —
Hardt, Hermann von der, ſ. Hermann 553

Seite

Harfe bei den Hebräern, ſ. Muſik bei den Hebräern 553
Harmonie der Evangelien —
Harmoniſten ad. Harmonien 567
Harmonius, ſ. Valentin und ſeine Schule . . . —
Harms, Claus . . . —
Haſael 574
Haſenkamp, Johann Georg. Friedrich Arnald und Johann Heinrich . . —
Haſmonäer 577
Hatto, Biſchof von Baſel 584
Hatto I. und II . . . —
Hatta, Biſchof v. Verrelli, ſ. Atta 586
Hauge, Hans Nielſen und die Haugianer . . . —
Hauran, ſ. Paläſtina . 587
Hauscommunion . . . —
Havila, ſ. Eden . . . 589
Haydn, ſ. Muſik, kirchliche —
Haymo (Haimo, Aymo, Aimo) . . . . . —
Hebe, Hebeopfer } ſ.
Heben und Weben } ſ. Opfer bei den Hebräern 591
Heber, Biſchof, ſ. Miſſionen, proteſtantiſche . —
Hebräer, Name und Geſchichte, ſ. Iſrael . . —
Hebräer, Brief an die . —
Hebräiſche Poeſie . . . 598
Hebräiſche Sprache . . 608
Hebron 621
Hedio (Heid, Caſpar) . 623
Hedſchra 624
Hedwig, St. 626
Heerbrand, Jakob . . 627
Heermann, Johannes . 628
Hegariter, ſ. Hagariter . —
Hegel'ſche Religionsphiloſophie 629
Hegeſipp 646
Heidanus, Abraham . . 651
Heidegger, Joh. Heinrich 652
Heidelberger oder Pfälzer Katechismus . . . 658
Heidenthum, ſ. Abgötterei 668
Heil . . . . . —
Heiland, ſ. Erlöſer . . 669
Heilige Allianz . . . —
Heilige, deren Anrufung und Verehrung . . 670
Heiliger Geiſtesorden . 675
Heiliger Grabesorden . 676
Heiligenſchein . . . . —
Heiliger Bund 677
Heiligkeit Gottes, ſ. Gott 679
Heiligkeit der Kirche, ſ. Kirche . . . . . —
Heiligkeit, urſpr. des Menſchen, ſ. Gerechtigkeit, urſprüngliche . . . —
Heiligkeit, Titel des Pabſtes, ſ. Pabſt . . . . . —

Seite

Heiligſprechung, ſ. Kanoniſation 679
Heiligung . . . . . —
Heilkunſt bei den Hebräern, ſ. Arzneikunſt bei den Juden 684
Heilsordnung . . . . . —
Heimburg, ſ. Gregor v. Heimburg 690
Heimſuchung Maria's, Schweſtern der, ſ. Franz v. Sales . . . . . —
Heinrich III. . . . . —
Heinrich IV., deutſcher Kaiſer, ſ. Gregor VII. . 691
Heinrich V., deutſcher Kaiſer, ſ. Inveſtitur und Streit darüber . . . —
Heinrich I., König von England, ſ. Anſelm von Canterbury, und Inveſtitur und Streit darüber . —
Heinrich II., König von England, ſ. Becket, Thomas . . . . . —
Heinrich VIII., König von England, ſ. England, Reformation . . . —
Heinrich IV., König von Frankreich, ſ. Franzöſiſche Reformation . . —
Heinrich von Gent . . —
Heinrich von Gorcum . —
Heinrich von Hutingdon 692
Heinrich der jüngere, Herzog v. Braunſchweig, ſ. Braunſchweig, Bd. II. S. 339 . . . . . —
Heinrich von Kettenbach, ſ. Kettenbach . . . —
Heinrich von Langenſtein —
Heinrich von Lauſanne, Henricianer . . . . —
Heinrich der Löwe . . 694
Heinrich von Zütphen, ſ. Hardenberg, Dr., und Maller 698
Heiban . . . . . —
Heiding, Michael, ſ. Sidonius . . . . . —
Helena, die heilige . . —
Heliand, oder altſächſiſche Evangelienharmonie, ſ. Evangelienharmonie . 699
Heliadorus . . . . . —
Heliogabalus, röm. Kaiſer 700
Helleniſten (Griechlinge) 701
Helleniſtiſches Idiom . 705
Helmbold, Ludwig . . 712
Heloiſe, ſ Abälard . . —
Helvetiſche Confeſſionen . —
Helvetiſche Conſensformel 719
Helvicus, Chriſtoph . . 730
Heloidius . . . . . —

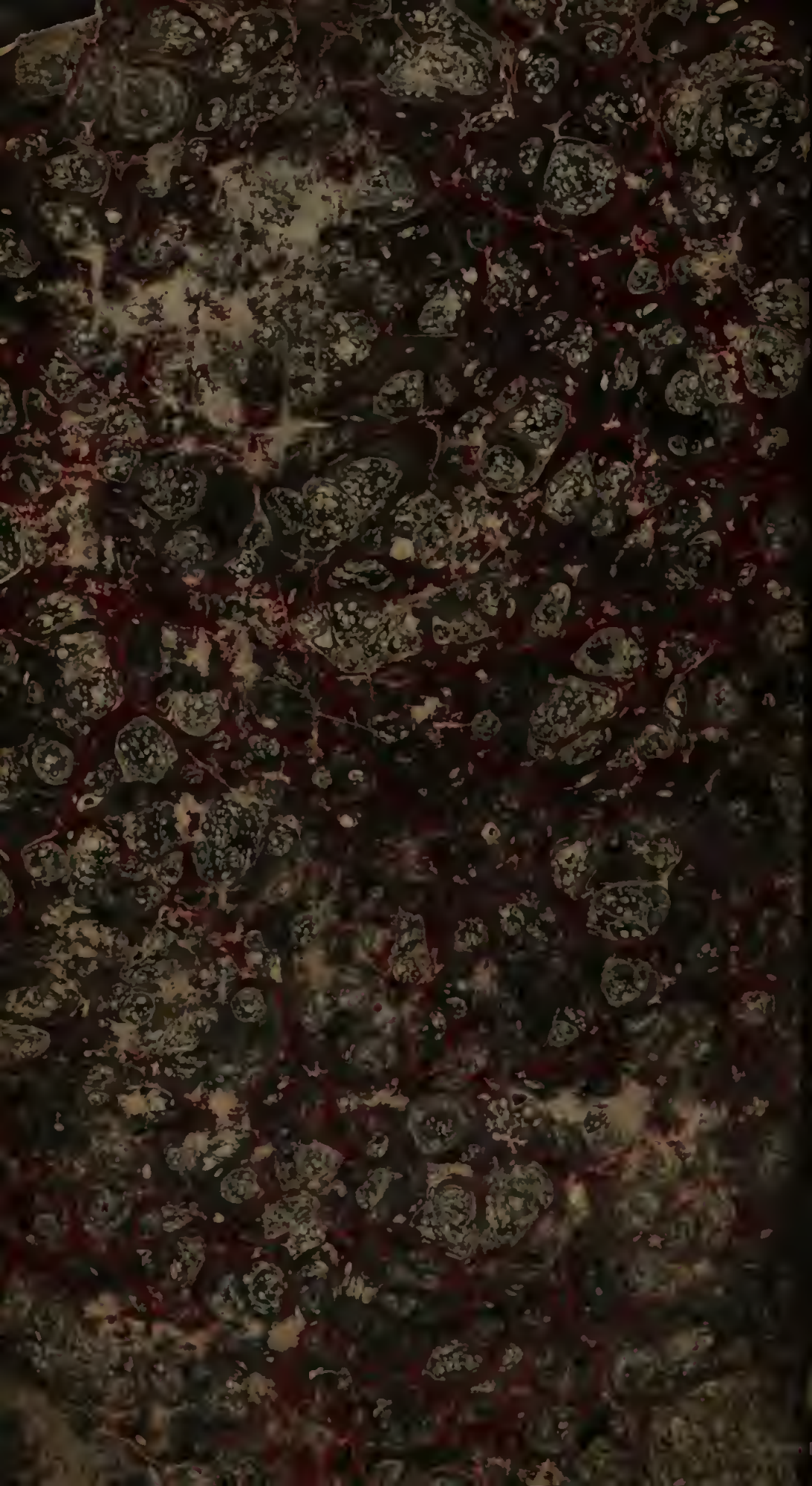
	Seite
Heman	731
Hemmerlin, Felix	732
Hemming, Prof. d. Theol. in Kopenhagen	734
Henke, Heinrich Philipp Konrad	737
Henoch	741
Henotikon, s. Monophysitische Streitigkeiten	742
Henricianer, s. Heinrich von Lausanne	—
Heuschen, s. Acta Martyrum	—
Heraklas	742
Heraklcon	—
Heraklius, Kaiser	743
Herard, Erzbischof von Tours	744
Herbergen bei den alten Hebräern	745
Herberger, Valerius	746
Herbert, s. Deismus	747
Herder	—
Heriger, Abt von Lobbes	753
Hermann von dem Busche	755
Hermann von Fritzlar	757
Hermann von Lehnin	75
Hermann von Salza, Großmeister des Teutschordens	76
Hermann von Wied, Erzbischof von Köln	76
Hermann von der Hardt	76
Hermann, Mönch in Reichenau	77
Hermann, Nikolaus, geistlicher Dichter	—
Hermas, Pastor	77
Hermeneutik	77

Druckfehler.

Im IV. Bande wolle man gef. folgende Druckfehler verbeſſern:

Seite 81, Zeile 20 von oben lies: ſeyn ſtatt ſey.
„ 82, „ 5 von oben lies: als welcher ſtatt als welchen.
„ 96, „ 31 von oben lies: Beſandut ſtatt Beſandus.
„ 96, „ 35 von oben lies: fromm ſtatt ferner.
„ 99, „ 24 von oben lies: matt ſtatt alt.
„ 161, „ 21 von oben lies: knochiger ſtatt ruhiger.
„ 229, „ 37 von oben lies: † 340, der chriſtliche ſtatt † 340. Der chriſtliche.
„ 229, „ 1 von unten lies: dieſen ſtatt dieſem.
„ 231, „ 16 von oben lies: bibt. graec. ſtatt bibl. 92.
„ 232, „ 22 von oben lies: erſt ſtatt erſte.
„ 234, „ 5 von unten lies: 324 ſtatt 314.
„ 235, „ 25 von oben lies: mündliche ſtatt mündlich.
„ 235, „ 35 von oben lies: Keſtner ſtatt Keßner und Jachmann ſtatt Zachmann.
„ 239, „ 14 von oben lies: Semiarianismus ſtatt Semipelagianismus.
„ 240, „ 6 von unten lies: Ariadneſaden ſtatt Ariadenſaden.
„ 242, „ 8 von unten lies: Samoſata ſtatt Samiſata.
„ 252, „ 14 von oben lies: phyſiſcher ſtatt pſychiſcher.
„ 263, „ 28 von oben lies: Juſtinus ſtatt Irenäus.
„ 460, „ 5 von unten lies: Gebot ſtatt Gebet.
„ 464, „ 18 von unten lies: 1670 ſtatt 1750.
„ 466, „ 14 von oben lies: unconfeſſionell ſtatt confeſſionell.
„ 577, „ 12 von unten lies: degrès ſtatt degers.
„ 580, „ 6 von oben lies: von Großmeiſtern ſtatt vom Großmeiſter.
„ 636, „ 4 von oben lies: Zienomax ſtatt Zienomak.
„ 749, „ 19 von unten lies: Pſychiſchen ſtatt Phyſiſchen.
„ 749, „ 18 von unten lies: 1 Kor. 2, 14. ſtatt 2, 13.
„ 751, „ 2 von unten (in der Note) lies: Uebrigen ſtatt Religion.
„ 756, „ 11 von oben lies: α (alpha) ſtatt a und ſtreiche das Alpha in Zeile 12.
„ 756, „ 27 von oben lies: *ἐντετυπωμένε* ſtatt *ἐντετοπωμένε*.
„ 768, „ 3 von unten lies: Schwabe ſtatt Schrebe.

Im V. Bande iſt zu verbeſſern:

Seite 6, Zeile 8 von unten lies: vor den ſtatt von den.
„ 7, „ 3 von oben lies: Bahr-Tabarijeh ſtatt B. Tabarigeh.
„ 31, „ 12 von unten lies: zuſammentreffend ſtatt zuſammenhängend.
„ 31, „ 11 von unten lies: Amos ſtatt Ann.
„ 31, „ 9 von unten lies: Saadia ſtatt Saadäi.
„ 48, „ 9 und 10 von oben lies: nicht zum Glauben, ſondern zur dogmatiſch-fixirten Formel ſtatt: nicht zur dogm. fix. Formel ꝛc.

Seite 59, die zu Zeile 7 im Text von unten gehörende Note steht auf Seite 60.
„ 100, „ 14 von oben lies: Buhle ſtatt Ruhle.
„ 176, „ 4 von unten lies: traducem ſtatt traductum.
„ 177, „ 27 von unten lies: allgemeinem ſtatt allgemeinerem.
„ 178, „ 6 und 24 von oben lies: Haſe ſtatt Hahn.
„ 235, „ 15 von unten lies: Homer ſtatt Gomer.
„ 239, „ 7 von oben lies: Trauſen ſtatt Trouſen.
„ 268, „ 25 von oben iſt das Wort „Zeit“ zu ſtreichen.
„ 315, „ 15 von oben lies: dieſer Schriftſteller ſtatt dieſe Schriftſtelle.
„ 401, „ 14 von oben lies: וְכַעַת ſtatt וְכָעַת.
„ 509, „ 10 von unten lies: hamitiſchen ſtatt ſemitiſchen.
„ 514, „ 23 von oben ſetze hinter Thier — benannt.